

(الجزء الاول من فهرست حاشية الفاضل اسماعيل الكتبوى على الجلال)

٥	معنى التأكيد	٧٨	بيان تفضيل الزمان عند المتكلمين
٩	النسبة بين النبي والرسول	٨١	بيان جواز التسلسل في الامور
١٠	معنى الوحي		الاعتبارية وعدم جوازه
١٥	المضارع المشتق من الفعل التدريجي	٨٢	معنى غير المتناهي والجواب بالوجه
١٧	ما يتعلق بعبارة المفسرين		الثالث عن استدلالهم
٢٣	التصرف في كلمة لا يبعد	٨٣	عدم صدور الحادث من القديم
٢٧	بيان ان الصحابي اى من يصح اطلاقه	٨٦	جواز قيام العرض بالعرض عند
٣٠	للحكم ثلاثة معان		الحكماء
٣١	تعريف المفرد	٩٠	ما يتعلق بالحركة بمعنى القطع وعلة
٣١	التصرف في كلمة من غير		عدم وجوده في الخارج
٣٦	بيان لفظ الاشاعة	٩١	عدم العلة علة المدم
٣٩	الاحتمال الغير الناقص عن دليل	٩٣	المصنف والشارح والمحشى يدعون
٤٠	الممارسة تعارض		اولية ما ذكره مما عداه
٤٢	معنى رؤية البصر	١٠٤	الجواب بالوجه الرابع عن استدلالهم
٤٩	معنى قولهم العالم حادث	١٠٧	الوجود اعم من الوجود على
٥٢	تعريف العلة التامة البسيطة وتعريف		سبيل اجتماع الاجزاء او على
	العلقة التامة المركبة وتعريف العلة مطلقا		سبيل تعاقب الاجزاء كون الحركة
٥٥	بيان البعدية الزمانية والقبلية		بمعنى القطع غير موجودة
	الزمانية وبيان التأخر الزماني	١٠٨	لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي
	والتقدم الزماني عند الحكماء		ومنافي اللازم منافي للمزوم
٥٨	بحث قدم العالم	١١٠	برهان تضائف
٦٤	المماثلة الاصطلاحية واللغوية	١١٢	تفصيل اقسام التسلسل واما
٦٧	الزمان عند المتكلمين الجواب بالوجه		التسلسل بالمعنى الاول فله ستة اقسام
	الاول عن استدلالهم وبحث	١١٥	السابقة والمسبوقية لا تعرضان
	الامكان الازلي واللايزالي وازلية		لمعروضيهما في الخارج بل في ذهن
	الامكان لا يستلزم امكان الازلية	١١٨	حاصل بيان برهان التطبيق وبيان
٦٩	الجواب بالوجه الثاني عن استدلالهم		كيفية برهان التطبيق
٧١	الجواب الحق عن استدلالهم	١٢٢	ايرادات قوية على برهان التطبيق
٧٤	منشأ الخلاف بين المتكلمين والحكماء		مع اجوبتها
	في قدم العالم وحدونه	١٢٩	السؤال بانه اذا تعارض الدليلان
٧٧	معنى تعاليه وتنزهه		تساقتبا فن اين الجزم ببطلان
			الجواب عنه

- ١٣٠ تفصيل معنى التمسك
 ١٣٤ اذا استشعر المنع المعارضة يمنع
 ١٣٦ العدد هل يتركب من الاعداد
 التي تحته ام الوحدات
 ١٤٠ تعريف الصحيح للعدد
 ١٤١ المركب من الموجود والمعدوم
 ١٤٨ اثبات علم الله تعالى بالاشياء واحد
 بسيط اى اجمالى
 ١٤٩ معلومات الله تعالى غير متناهية
 ١٥٠ بيان كيفية نفي المتكلمين الوجود
 الذهني
 ١٥٨ عدم التميز بالفعل لا يقتضى عدم
 الوجود
 ١٦٥ وعلى ان العالم قابل للفناء الفناء
 على ثلاثة معان
 ١٦٩ القابل للفناء وعدم القابل له وبيان
 ان صيغة الفاعل مجاز في الاستقبال
 وحقيقة في الحال
 ١٧٢ وعلى ان النظر في معرفة الله تعالى
 واجب شرعا تعريف الفكر
 والنظر ديكر جواز الاستدلال
 بالادلة المتعددة على مطلوب واحد
 ١٧٣ هل يمكن معرفة الله تعالى بالكنه ام لا
 ١٧٤ تحقيق اجزاء الماهية العقلية افادة
 الرسم الكنه فيما كان الكنه لازما
 للرسم والتركيب العقلي ليس يستلزم
 للتركيب الخارجى
 ١٧٧ قابل الصديق الاكبر العجز عن درك
 الادراك الخ و آخر اليد
 ١٨١ معنى الوجوب القلى وبيان مقدمة
 الوجوب المطلق والمقيد وبيان
 الفرق بين الدليل العقلى والنقل
 ١٨٨ بيان المذاهب في معرفة الله تعالى
 ١٩٠ بيان فرضية علم الكلام في وقت
 دون وقت
 ١٩١ الاختلاف في اول ما يجب على المكلف
 ١٩٢ التصديق له خمسة معان العبد مختار
 في فعله ومضطر في ارادته ومشيتة
 عند الاشاعرة
 ١٩٣ الارادة الجزئية عبارة عن صرف
 الارادة الكلية
 ١٩٥ الايمان الظاهرى والكامل والحقيقى
 ١٩٧ معنى النزاع اللفظى الاول في تحرير
 اول ما يجب على المكلف
 ١٩٨ صحة التكليف بالمشروط والكل
 بدون التكليف بالشرط والجزء
 وعدمها
 ٢٠٠ الواسطة في العروض والواسطة
 في الثبوت
 ٢٠١ يحصل المعرفة بالنظر
 ٢٠٢ الفرق بين الوجوب عنه وعليه
 ومعنى التوليد
 ٢١٣ اللازم على ثلاثة اقسام الفرق
 بين اللازم منه وله
 ٢١٤ برهان تتالى الآتات
 ٢١٥ تحقيق وجود التوقف وعدمه
 في حدوث الممكن بين المذاهب
 ٢١٨ وفي افادة النظر العلم ثلاثة مذاهب
 ٢١٩ المراد بهوية الانسان
 ٢٢٩ جواز التأثير في القديم التأثير له معنيان
 ٢٣٢ وجود الموجود هل هو عينه
 او غيره ووجوب الوجود
 ٢٣٣ الوجود وصف حقيقى او اعتبارى
 لزوم القول بالوجودى من حيث
 لا يشعرون لنافية

عن قول الحكماء الواحد لا يصدر
عنه الخ

٢٧٠ المعتزلة تنفي صفات الله تعالى

٢٧٤ كون القياس الفقهي مفيد لليقين

٢٧٥ كون الاستثناء مفيد للحكم بالاثبات

عند الشافعي ولا يكون مفيد للحكم

بالاثبات والنفي عند الحنفية كون

الحل المشخص مع العرض المشخص

متبايرين

٢٧٨ ومع غرض مامن الاغراض ليسا

بمتبايرين

٢٧٩ انما اعتبر المنطقيون العلاقة المشعور

بها في اللزومية وعدمها في الاتفاكية

٢٨٠ تعريف الثيران التعريفات للماهية

المطابقة

٢٨١ كون التعريف للماهية انما يجب

في الحد التام لاني غيره القاعدة

المشهورة عند الحكماء ثابت

قدمه امتنع عدمه

٢٨٣ صفات الله تعالى على ثلاثة اقسام

استلزام الدوام اللزوم عند الحكماء

وعدمه عند المتكلمين

٢٨٤ مشخصيات المحل من المرض

عند الحكماء لا عند المتكلمين

المنكرين لذلك

٢٨٧ المتضامان الحقيقيان كون التقييد

داخلا والتقييد خارجا

٢٨٨ الانفكاك العقلي والوجودي

٢٩٢ وجود الصفات الفعلية لله تعالى

في الخارج وعدمه فيه

٢٩٨ استدلال المعتزلة على نفي صفات

الله تعالى والوجه في تكفير النصاري

والا قايمة الثلاثة

٢٣٨ لفظ الوجودي حقيقة ام مجازي

٢٣٩ الفرق بين وجود الله تعالى ووجود

الممكن

٢٤١ تمثيل وجود الله تعالى ووجود

الممكن وتفصيل بحث الوجود

الوجود الخاص والمطلق والوجود

من المعقولات الثانية الماهية

مجمولة او غير مجمولة

٢٤٥ الفرق بين الفاعل والقابل والذاتيات

بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة

الى لوازمها

٢٤٦ لاخلق سواء

٢٤٨ الفرق بين القدرة والقوة

٢٤٩ تحقيق مذهب الاشعري المشتقات

تستند حقيقة الى ما قامت به لالي

من اوجدها

٢٥١ التصرف في لفظ الظاهر ولفظ

ظاهر مذهب مشهور للحكماء

٢٥٣ مذهب تحقيق للحكماء

٢٥٦ الطاعون من افعال الجن الفرق

بين القدرة والعلم والارادة الفرق

بين الخلق والكسب على مذهب

الاشعري والقاضي

٢٥٧ الله متصفا بجميع صفات الكمال

ومنزها عن سمات النقص

٢٥٩ الوحدة تستعمل للمعنيين

٢٦١ مذهب الاشعري في صفات الله

تعالى بيان معنى الغير

٢٦٢ المذهب الظاهر والباطن للمعتزلة

في صفات الله تعالى استدلال الحكماء

والمعتزلة على نفي الغيرية واثبات

العينية في صفات الله تعالى

٢٦٤ الواحد الحقيقي لا يصدر عنه

الا الواحد واقوى ادلتهم الجواب

قال في كشف الظنون

العقائد المضدية

للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن احمد الايجي المتوفى سنة (٧٥٦) ست وخمسين وتسعمائة اوله الحمد لله على نواله وهي مختصر مفيد ولما تم قضي نجه بعد اثني عشر يوما فيكون آخر تأليفه كذا في بعض الشروح واعتنى عليه الفضلاء فشرحه جلال الدين محمد بن اسعد الصديقي الدواني المتوفى سنة (٩٠٨) ثمان وتسعمائة قال ان العقائد المضدية لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية الا وات عليها ولم ترك من امهاتها ومهماتا مسئلة الا وقد صرحت بها او اومات اليها الخ وفرغ منه في ربيع الاول سنة (٩٠٥) خمس وتسعمائة ببلدة جيرون وهو آخر تأليف الحلال كما قيل وعليه حاشية للمولى يوسف بن محمد خان القره باغي المحمد شامي المتوفى في نيف وثلاثين والف كتبها في حدود سنة (١٠٠٠) الف اوله كيف لا احد وكيف احمد الخ ثم انه لما رأى تعلية الخاخالى وطالع وجده متوجها فيها الى ما كتبه فاستأنف العمل وعلق على حاشيته بالقول وفي اثنائه اشار على تعلية الخاخالى يقال واجاب عما اورد وسماها تمة الحواشي في ازالة الغواشي اوله لك الحمد ياتنعم كل الامور وفرغ في شوال سنة (١٠٣٣) ثلاث وثلاثين والف بخاري وعليه حاشية الحسين الخاخالى الحسيني المتوفى سنة (١٠١٤) اربع عشرة والف اوله الحمد لله الذي هدانا لهذا المنهج الرشيد الخ وعليه حاشية للمولى احمد بن محمد حفيد الفتازاني المتوفى سنة (٩٠٦) ست وتسعمائة وفيه كلمات منقولة من كلام مير صدر الشيرازي والمولى حكيم شاه محمد بن مبارك القزويني المتوفى في حدود سنة (٩٠٢) اثنين وتسعمائة وصنف المولى عصام الدين ابراهيم بن محمد الاسفرائي شرحا بوسوطا المتوفى سنة (٩٤٣) ثلاث واربعين وتسعمائة وكتب على اوله ابو بكر بن محمد والد جلال الدين السيوطي شرحا وتوفى سنة (٨٥٥) خمس وخمسين وثمانمائة وشرح العلامة علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة (٨١٦) ست عشرة وثمانمائة وعليه حاشية لعلاء الدين علي الطوسي المتوفى سنة (٨٨٧) سبع وثمانين وثمانمائة ومحمد بن فراموز المعروف بملا خسرو المتوفى سنة (٨٨٥) خمس وثمانين وثمانمائة واحمد بن موسى المعروف بالغياي المتوفى سنة (٨٦٢) اثنين وستين وثمانمائة وهذه غير حاشية شرح العقائد والمولى مصلح الدين مصطفى القسطلاني المتوفى سنة (٩٠١) احدى وتسعمائة وشرحه محيي الدين محمد بن سليمان الكافجي المتوفى سنة (٨٧٩) تسع وسبعين وثمانمائة وبعض اهل الهند شرح بمزوج اوله سبعانك يا نور النور الخ الفه باسم السلطان محمود شاه ومن شروحه القواعد الشمسية في شرح العقائد المضدية لافقار الدين محمد الدامغانى الفه للصاحب الاعظم شمس الدين محمد الدامغانى وهو شرح بمزوج كاجلال اوله الحمد لله الذي احكم مباني احكام الخ انتهى

﴿ الجزء الاول ﴾

من حاشية خاتمة المحققين الادباء * وخلاصة المدققين الالباء والبلاء * الذى عقم بعد
نتاجه الزمن * وبخل بوجود مثله وضمن * الممتاز فى فنون الكلام بطول الباع الجلى
الشيخ اسماعيل الكتنبوى المتوفى سنة (١٢٠٥) على شرح جلال الدين الدوانى الصديق
تقدمهما الله بالرحمة والرضوان واسكنهما اهل الجنان



ولاجل اتمام النوائد قد حلى هامشه بالحاشرين الميدتين للمولى المرجاني والخطاى



تليه

بقول المتوسل الى الله احمد رفعت بن عثمان حلمى القره حصارى جعلت شرح الجلال
فوق الصحيفة وحاشية الكتنبوى تحتها مفصولا بينهما بجدول وكذلك جعلت حاشية
المرجاني فوق الهامش وحاشية الخللخالى تحتها مفصولا بينهما بجدول

معارف نظارت جليله سنك (٣٨٦) نومرو و (١٩) جمادى الاولى سنة ٣١٧
و (١٣) ايلول سنة ٣١٥ تاريخى وخمسة عشر حازدر



مطبعة عامره



١٣١٧

بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله يامن) لما ذكر الله سبحانه في ضمن البسملة باسماء جسام وصفات عظام دالة على جلال التمجيد اصولها وفروعها عاجلها وآجلها وظاهرها وباطنها تتميز بها عنده من سائر الذوات فتوجه اليه بانطلاق واقتبل على سبيل الالتفات انتقالا من الغيبة الى المشاهدة وترقيا من البرهان الى المكاشفة وناداه بما ينادى به البعيد وهو اقرب اليه من جبل الوريد تعظياله تنزيل بعده قدرا ورفعة بمنزلة البعد مكانا وجهة وتزبيها وتقديسالة من قرب نفسه المكدرة بالكدورات الامكانية المتمتعة في الغواشي الجوازية الظلمانية وصدر الكلام بالموصولة دون ان يقول الموفق للتحقيق والعاصم عن التقليد تحاشيا عن اطلاق ما لا اذن فيه عليه تعالى ولا منع من اطلاق الموصولات عليه من جهة العقل والشرع ناطق به قال الله تعالى

لا يعلم من خلق وورد

وسو خير الفاتحين

بسم الله الرحمن الرحيم

يامن وفقنا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما هدانا الى سبيل الصواب * وارشدنا الى الحق بالسنة والكتاب * والصلاة والسلام على نبينا محمد الهادي لاولى الالاب * وعلى آله وصحبه خير الال وخير الاصحاب * وبعد * فان علم الكلام اشرف العلوم وارقاها * وافضل المعارف واسناها * وقد صنف فيه الاعلام من الافاضل * من الاواخر والاوائل * واني كنت صرفت جل همي في عفوان الشباب * في الفنون العقلية والنقلية لحسن المآب * وحررت ما يتعلق بفني المنطق والآداب * وانتهى العمر الى اواسط الشيب بلا رتياب * فكرهت ان تكون الآلات المهيأة مجردة عن الاثر * بحيث تكون خلافا بلائمر * ودار في خلدي ان اكتب بعض ما يتعلق بعلم الكلام * حسب ما يساعده الطاقة في تحقيق المرام * فلما انفقلى الشروع في تعليم شرح العقائد المضدية * للمولى المحقق جلال الدين الدواني البارخ في المباحث العقلية والكلامية * قصدت ان اجمع ما يتعلق به من كلام الاكابر * وما صنع في اثناة للفكر الفاتر * تذكرة للاجباب * وتكملة لافكار الطلاب * والمرجو من الاخوان الإيجاد * ان ينظروا اليه بعين الوداد وعين الرضا عن كل عيب كلفة * ولكن عين السخط تبدى المساويا

متوكلا على هادي السبيل * وهو نعم المولى ونعم الوكيل (قوله يامن وفقنا) لما ذكره تعالى في البسملة موصوفا بالرحمة البائسة في الدارين وجد من نفسه

لا يعلم من خلق وورد في الداء المسأور يامن احسانه فوق كل احسان (قوله وفقنا) (محركا)

لتحقيق العقائد الاسلامية) التوفيق جعل الاسباب موافقة للمطلوب ويخص عرفا بالغير فقباله الخذلان والتحقيق من حقيقته اذا كنت فيه على يقين او اثبتته يعني للوصول الى حقائق المعتقدات الثابتة في نفسها على ما هي عليها في حد ذاتها والتقليد اتباع الغير واقفاؤه في القول والفعل من غير دليل وانما دليل المقلد المرجح للعمل على الترك قوله من يسأله غير انهم منعوا المعاصي عن العمل الا بقول امامه وصاحب مذهبه تحرزا عن الخلط وتحذرا عن الخط **هـ** وانما يجوز في العمليات لضرورة المعجز عن فهمه الدلائل فليس

بتقليد اتباع النبي صلى الله عليه وسلم لظهور صدقه من معجزاته الباهرة ولا اقتفاء غيره فيها قرره من دليل ظاهر وقد يطلق المقلد على من ليس له قوة الاستنباط باستخراج الفرع من الاصل فيكون التقليد مقابل الاجتهاد واعلم من المعنى الاول لشموله كثيرا مما لا يشمل بالمعنى الاول وانما أثر التوفيق للتحقيق الذي هو العصمة عن التقليد من نعم المستعان دون غيره اظهرا جلالة قدره واصالة امره اذ هو العمدة في الاعتقاد والموجب لصلاح المبدأ والمعاد واسمارا بان التقليد في العقائد غير سابق بل لابد فيها من تحقيق قاطع كيف فان القول في ذات الله تعالى وصفاته وافعاله

لتحقيق العقائد الاسلامية * وعصمنا عن التقليد

محركا قويا موجبا للاقبال عليه فالتفت ونادي في مقام الحمد وقال يامن وفقنا لتحقيق الحق والتوفيق والعصمة المذكورين من اعظم الاوصاف الجميلة الاختيارية فذكرها حمد باعتبار انهما وصف بالجميل ومحمود عليه باعتبار كونهما جميلا اختياريا والتناء الدال على المشاهدة يفيد ان عبادته التي هي الحمد والتصلة والشرع في التأليف من العلم الجليل كانت بطريق الاحسان المشار اليه في الحديث النبوي القائل بان الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك الحديث سواء كان كلمة يا للبعيد اتي بها للدلالة على كمال البعد بين مرتبة الألوهية والعبودية او كانت مشتركة بين البعيد والقريب والمراد ههنا القريب بقرينة قوله تعالى **هو** ونحن اقرب اليه من حبل الوريد **هـ** والتوفيق جعل الاسباب موافقة للمسبب والمسبب ههنا هو تحقيق العقائد فقيه تجريد او توكيد لفائدة براعة الاستهلال والتلميح الى سبب التأليف كذا قيل وفيه ان التوفيق عبارة عن هذا الجعل الخاص والتقييد بالاسباب والمسبب خارج عنه خروج البصر عن مفهوم المعنى ولا معنى للتجريد عن المدلول الالتزامي وايضا المسبب المذكور عام لادلالته على خصوصية التحقيق باحدى الدلالات الثلاث والتأكيد اعادة المعنى المستفاد من اللفظ الاول لا اضمحلال العام المستفاد في الخاص كيف ولو احتيج في امثاله الى شيء من التجريد والتوكيد لا احتيج اليه في كل فصل موضوع للنسبة الى الفاعل لاسيما اذا كان ذلك الفعل من الاعراض النسبية كقام وقعد زيد ولم يقل به احد **(قوله لتحقيق العقائد)** جمع عقيدة بمعنى المسئلة المعتقدة فتحقيق العقائد بمعنى اثبات المسائل الاعتقادية الاسلامية بدلائل قطعية **(قوله)** وعصمنا عن التقليد **(هو)** الاعتقاد الجازم الغير الثابت لعدم استناده الى دليل والتقليد بهذا المعنى يقابل الاستدلال والايمان بطريق التقليد بهذا المعنى وان كان معتبرا شرعا عند البعض لكن التخليص عنه والايسال الى مرتبة الاستدلال العام عظيم من الله تعالى وضمير المتكلم في عصمنا عبارة عن جماعة المستدلين من المكلفين

والتكلم في قدره وقضائه بلا علم فطري او برهان عقلي او نقلي يفيد اليقين بل بمجرد الظن والتخمين اما اخذنا بما هو به او تقليدا لغيره حرام مذموم ربما يؤدي الى الضلال ويوجب التحسر في ثاني الحال قال الله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ثاني عطفه ليضل عن سبيل الله وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد كتب عليه انه من تولاه فانه يضل به ويهديه الى عذاب السعير

(قوله في الاصول والفروع الكلامية) اصول الكلام امهات مسائله التي تفيد التصديق بوجوده سبحانه وتعالى وسائر صفاته واسماؤه العلى على ماورد به الكتاب والسنة في الاقتصار على ماورد به الشرع وملازمة حدوده في اثبات ماثبته ونفى مانافاه والسكوت عماعداه وهذا هو الفقه الاكبر واصول الدين وفروعه ماحققتهما التي اخترعها اراء المستأخرين واخترعها اوهام المتكلمين من ان وجوده زائد على ذاته او عينه وان صفاته كيت وكيت من الكيفية والكمية سبحانه وتعالى عما يصفون (قوله صل على سيدنا) جعل المقصود بالنداء طلب التعطف والرأفة على سيد الانبياء اعتناء بشانه واهتماما في اداء حقه وانه يعم الرحمة على كافة الامة ويشمل الدعاء بجملة البرية فان حقيقة الصلوة المطلوبة منه لهي اعلاء ذكره ﴿ ٦ ﴾ وإهداء شريعته وتضعيف اجره

في الاصول والفروع الكلامية * صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان * المشيد بلوا مع السيف والسنان * وعلى آله واصحابه الاعيان *

الذين توجه اليهم الخطاب بالايمان والفروع وعصمتهم عن التقليد لاينافي عدم العصمة قبل التكليف وقد يطلق التقليد على مطلق الاعتقاد الغير المستند الى دليل جزما كان او ظنا وهو بهذا المعنى يقابل الاجتهاد (قوله في الاصول والفروع) يحتمل ان يكون المراد بالاصول والفروع هو المسائل التي بعضها يتوقف على البعض الآخر كالكلام والارسل المتوقفين على اثبات الواجب ويحتمل ان يكون الاصول هي المسائل التي يكفر جاحدها والفروع ماعداها مما ذكر في علم الكلام ويحتمل ان يكون الاصول ماهو من مسائل الكلام خاصة والفروع ماهو مشترك بين الفقه والكلام كبحت الامامة وما قيل ان الاصول عبارة عن الادلة والفروع عن المسائل فيأباه سياق كلامه بعد فصل الخطاب (قوله صل) جواب النداء ولا يخفى النداء ههنا ليس على طريق الحقيقة بل للاستغانة والاستعانة فالظاهر في جوابه ان يقل اهدنا الى سبيل الرشاد خصوصا في هذا التصنيف اوغيره لكنه ادرج هذه الاستغانة في التصلية لان توفيق علماء امته في امثال هذا التصنيف من جملة الرحمة على النبي عليه السلام وفيه ايماء الى ان الرحمة على النبي عليه السلام راجعة الى امته والى ان الدعاء له شامل للبرية ولذا جعل التصلية مقصودا اصليا من النداء وخرق عادة المصنفين من ذكر التصلية على سبيل التبعية ففيه غاية ايجاز بديع (قوله وعلى آله واصحابه) الظاهر ان الآل ههنا بمعنى كل مؤمن تقي ليعم الدعاء

وقبول شفاعته (قوله بقواطع الحجة الخ) هذا ومايتلو من الفقرة على نهج حصول الصورة والاولى بالنظر الى الخواص فانهم يرون الحق فيتبعونه ويحملونه اماما لنفسهم يهديهم الى الاصلح وزماما يثبتهم عن الاقبح على ماينبغي عنه قوله عز وجل وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون والثانية بالنظر الى حال العوام فانهم لا يهتمون بنظرهم الى الحق ولا يفرقون بينه وبين الباطل ولا يفهمون الادلة بل انما يرتدعون عن المنكر خوفا من المؤاخذه وحذر العقاب والى هذا

المعنى يلتفت قوله تعالى لا تتم اشد رهبة في صدورهم من الله ذلك بانهم قوم لا يفقهون ففيه (بالرحمة) اشارة الى ان فيما جاء به النبي عليه السلام كفاية للفريقين في صلاح امرهم وانتظام حالهم (قوله والمبرهان) اما عطف على القواطع او يكون الصفة بالنسبة اليه موضحة لامقيدة فان البرهان لا يفيد الا القطع واطلاقه على ما لا يفيد انما هو على المسامحة والتشبيه (قوله وعلى آله واصحابه) اعاد الجارة مع اغناء العطف عنها اشارة الى سقوط الدعوى الباطلة التي تدعيها الشيعة الاسماعيلية من عدم جواز الفصل بين النبي واله بعلى في الصحاح والرجل اهل وعياله واتباعه وفي القاموس اهل واتباعه واوليائه والشارح في حواشي شرحه للهياكل عم الآل عن هو بحسب النسب والنسبة وجعل الاول من يحرم عليه الصدقة الواجبة الصورية في الشريعة المحمدية

وهم بنوهاشم عند أبي حنيفة وملك كالمولية والعباسية رحمهم الله وبنو المطلب أيضاً عند الشافعي واحد
 رحمهم الله وجعل الثاني من يحرم عليه الصدقة المعنوية بمعنى تقليد الغير وهم بحسب الكمال الصوري
 العلماء المجتهدون وبحسب الكمال الحقيقي الانبياء السابقون والاولياء الكاملون والفقهاء الراسخون والحكماء
 الصارفون والاصحاب جمع صاحب عند سيديوه وصححه الزمخشري والرضي وغيرهم من المحققين
 وخالفهم في ذلك ابو نصر الجوهري واتباعه واما الصحابة فهي جمع اواسم الجمع وفي النهاية لم يجمع فاعل على
 فعالة غيرها والصحابة بالنسبة اليها والقول بان الاصحاب جمع الصحابي وهم (قوله المبشرين بالدخول والخلود
 في غرف الجنان) هذا الحكم اما على حقيقة على ان يكون المراد من الاعيان خيار الصحابة وكبارهم يعني العشرة
 وتمام اهل بدر وبيعة الرضوان ومن يحدو حدوهم في ورود التبشير واما على التجوز فيكون الاعيان صفة كاشفة
 اي الذين ثبت البشارة الواردة ﴿ ٧ ﴾ بالخلود في اعلى الجنان فيما ينهم كما في قوله تعالى فيها كذبتم وفريقها

تقتلون فلا يرد ان اضافة
 الجمع تقتضي الاستغراق
 وجميع الصحابة ما بشروا
 بذلك ولك ان تقول لما
 اعتبر بقاء الايمان في حد
 الصحابي فلا محالة ان كل
 من يبقى معه الايمان
 مبشر بدخول الجنة
 وذلك لا ينافي ماورد من
 دخول بعضهم في النار
 بسبب ما صدر عنهم من
 المعاصي الى ان ينقذه
 التوحيد ولم يعتبر ذلك
 في غيرهم حتى يكونوا
 سواء (قوله وبعد) الاولى
 اما بعد على ما هو الاثر
 الوارد به (قوله فيقول

قوله المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان * وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه
 الغني * محمد بن اسعد الصديقي الدواني * ملكه الله نواصي الاماني * ان العقائد المضدية
 لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية

بالرحمة لكل وقوله الاعيان بمعنى الاشراف صفة الاصحاب وكذا المبشرين
 لا صفة بمجموع الآل والاصحاب لثلا يتخصص الدعاء بالاشراف المبشرين
 من الآل كالعشرة المبشرة وشهداء بدر (قوله فيقول الفقير الى عفو ربه الغني)
 لا يخفى ان الظاهر الى رحمة ربه الغني او العفو من جملة الرحمة فكانت اشمل وايضا
 ملايم الطابق بين الغني والفقر هو الرحمة لكنه عدل عنها الى العفو لاستعظام
 ذنوبه المحتاجة الى العفو وللإشارة الى ان عفو الذنوب يستوجب بواقى الرحمة
 ولو بواسطة الشفاعة (قوله الصديقي) اي منسوب الى ابي بكر الصديق رضي الله
 تعالى عنه (قوله ملكه الله تعالى نواصي الاماني) الاماني جمع امنية بمعنى المطلوب
 ولام الاستغراق يجعلها شاملة للمطالب الدنيوية والاخرية والناسية سمر
 فوق الجبهة وتمليك نواصي الاماني كناية عن تمليك انفس الاماني كالاسارى
 واخيل المقبوضتين في الاكثر باخذ نواصيها ومن فسر النواصي بالاشراف فقد
 خصص المملوك وغفل عن ان نواصي الاماني ليست باماني فضلا عن كونها اشرافها
 كان نواصي اخيل ليست بخيل (قوله ان العقائد المضدية) اي المسائل الاعتقادية
 التي افها قاضي عضد صاحب المواقف لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية بعد المصادفة

الى آخره) آثر العفو على الرحمة الشاملة ولغيره استقصا رامنه لنفسه واقراها بالتفريط هضما لها فان العفو
 يترك العقاب عن المستحق كيف ما كان الترك ثم في كلامه تلميح الى قوله تعالى والله الغني واتم الفقراء (قوله
 الصديقي) احم نسبة نفسه الى ابي بكر الصديق ليشعرانه منسوب الى ملازمة الصدق ترغيباً للطالب
 في الرجوع الى مصنفاته وحشا للمشتغل بمؤلفاته ليعتق بها ويهتم فيظهر صدق مقالة وعلم مقامه في تحقيق ما يتعلق به
 الاعتقاد ويحصل للمقتني اثره نيل سبيل الرشاد (قوله ملكه الله تعالى نواصي الخ) جمع ناصية والمعنى الفوز
 بمطالب الدارين والظفر بجميعها على طريقته التمثيل بحال غلبة الاسارى المتوحشين والاعادى المتمردين
 واخيل الجراح المقبوض بنواصيهم المسخر بجوانبهم (قوله لم تدع قاعدة من اصول العقائد) القواعد
 على معناها القنوى وهو الاساس والاصل وانما آثرها عليه تفتننا في العبارة وروما لتوافق الفقرة ورعاية
 للسمع ومقابلة

المسئلة والاستثناء في قوله الا وات عليها مفرع والواو لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف عند الزمخشري وواو الحال عند بعضهم والمعنى انها لم تدع اصلاً من الاصول التي يبنى عليها العقائد مقرونة بصفة من الاوصاف الا بصفة الاتيان عليها على الاول او لم تدع متلبساً بحال من الاحوال الاجمال الاتيان عليها على الثاني يعنى به تطارد الأدلة عليها وتطابقها واقتضاؤها لصحتها وكونها على ما هي عليه في الواقع ولا يصح حل التساعدة على المعنى الاصطلاحي لما ان مسائل الفن ليست قواعد لعدم كونها كلية كما صرح به الشارح في بعض تعليقاته وحلها على المسئلة المعقدة على نهج ما سبق في قوله في الاصول والفروع الكلامية او الضرورية في الدين على نحو ما سبقتي يوجب الاعادة في الفقرة الثانية والاصل الحل على الافادة (قوله من امهاتها) اي مسائلها التي هي المقاصد بالذات في الفن ومهماتا المقصودة بالعرض الا وقد صرحت كقوله هو عالم بجميع المعلومات او اومات اليها كقوله متصف بجميع صفات الكمال على ما صرح به الشارح هناك الا انه صريح في اثبات الصفات واما الزيادة على الذات فلا اشارة ولا ايماء اليها في العبارة اصلاً وستطلع عليه انشاء الله تعالى فذلك ان تقول انها لم تدع قاعدة ولم تترك مسئلة بمعنى انها اشتملت عليها واحاطت بها في الاستثناء غلو في مدحها بما هو خارج عن حدها الامكان وتأكيده لشمولها واحاطتها في الاتيان بانها انت بما دعت وصرحت بما تركزت او اومات اليه فكيف حالها بغيره على شاكلة قول الشاعر * واخفت اهل الشرك حتى انه * لتخافك النطف التي لم تخلق * (قوله وافيًا بحل المعاهد الخ) من الوفاء وهو القيام بمقتضى العهد **٨** والشرح لما كان شأنه والعرض

من وضعه كشف المقاصد وحل المعاهد وبسط الفوائد فكأنه سبق منه العهد بذلك قوفي به ولم يغدر ويجهز ان يكون من وفي الشيء وفيه تم وكل قاربتا به بما بعده يتضمن	الا وات عليها * ولم تترك من امهاتها ومهماتا مسئلة الا وقد صرحت بها او اومات اليها * ولم اطلع على شرح بها يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها بل ازلها ما بعد في عداد الشروح * اذ كل ما وصل الى من ذلك مقدوح ومجروح * فخذاني ذلك الى ان اثمرت شرها وافيًا بحل المعاهد وتبيين المغالقات * كافيًا في تحقيق المقاصد والتفصيص عن المضائق * ولم استرسل مع شعب القيل والقال * على ما هو دأب اهل الجدال القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال * بل في بقاء العلم على حال من الاحوال الا حال كونها آتية عليها لا على نواحيها
--	---

بمعنى التعاقب ونحوه ويبنى بحل المعاهد ايضاح المراد من العبارة بازالة ما فيها من الخفاء الموجب لصعوبة (بخلاف) الفهم وتحقيق المقاصد اثباتها بالبراهين وتبيين المغالقات دفع مؤخذات الخصم ومناقضاته اعنى المنع والنقض ويالتفصيص عن المضائق جرح دلائل الخصم ومنع معارضاته كاستدلال المشائبة على قدم العلم ونحوه (قوله لم استرسل مع شعب القيل والقال) اسنان بمعنى القول وقال القراء فصلان استعمال استعمال الاسماء وتركاعلى ما كانا عليه من النساء وفي الحديث نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قيل وقال اي عن فضول الكلام ولعل المراد ههنا من الاسترسال بشعبها اتباع الغير في ابتداء الكلام والجواب (قوله القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال) ان اريد بالجدال مجاهدة الحق ومخاصمة المخلق ميلاً الى ما يهويه وتصلباً بما هو فيه متجاوز النظر ومتغالب في التقايد بحيث يشغله عما وراءه ويحمله على الانتكار بما عدها كما هو دأب المتفلسفة ومقيدة ان اريد ما يعيد دعوة المخالف بالقاء المشهورات والمسلمات لتسكين لهبه وتلين شغبه وتوهين عقيدته تخليصاً له عن المخالفة ودفعاً له عن تصرف العامة بامالهم الى الباطل وذلك هو الدعوة المسأورة بالشرع وسبيل الحكمة (قوله قال النبي صلى الله عليه وسلم) افتتح كتابه بحديث الافتراق نيناً وتبركاً وترغيباً وتنشيطاً لا اكتساب ما ينجي وترهيباً وتنشيطاً عن اقتراف ما يروى

(قوله وهو الخ) راجع الى مدلول اللفظ المذكور في ضمن المجهود فلا يكون تعريفاً للجزئ الحقيقي ولا منافياً لما سيأتي في تعيين المراد به (قوله ﴿ ٩ ﴾ انسان بعنه الله الى آخره) اعترض عليه بان النوع الحقيقي

لا يذكر في التعريفات حدوداً كانت او رسوماً واجيب بان التعريف لفظي وفيه اتساع وبان الانسان جنس بالتسبة الى الاصناف المندرجة تحته ولا مانع عن كونه نوعاً حقيقياً بالنسبة الى الحقائق المتأصلة جنساً بالنسبة الى الماهية الاعتبارية ولعله انما اختاره على الرجل تبييناً على انه لا يكون ملكاً ولا جنساً كما هو المختار او ميلاً الى ما ذهب اليه الاشعرية من تجويز كونه اثنى وتمسكوا بما لا يدل على مدعاهم وهو ما روى عنه ع م كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء الا مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون والذي ذهب اليه الحنفية انه لا يكون اثنى ويؤيده قوله تعالى ﴿ ولولا جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وقوله تعالى ﴿ وما ارسلنا من قبلك الا رجالاً نوحى اليهم وقد نقل الاجماع على عدم نبوة النساء ذكره الكرمانى في شرح صحيح البخارى

(بسم الله الرحمن الرحيم)

اتبع الحق الصريح وان خالف المشهور * واخذت بمقتضى الدليل وان لم يساعده مقالات الجمهور * قال المصنف رحمه الله (قال النبي صلى الله عليه وسلم) وهو انسان بعنه الله

بخلاف سائر المتون فانها لم تأت على جميعها بل اتت على بعضها وعلى نواحى البعض الآخر منها بان اتت على ما يستلزمها او اوامأت اليها ولم تترك من امهاتها اى امهات العقائد الدينية وهى الاصول ومهماتها وعلى الفروع مسألة الا وقد صرح بها ولعل المصرح بها هو الاصول وبعض الفروع اذا لتيان على الاصول كما هو منطوق الفقرة الاولى كناية عن التصريح بها ولما كانت المسئلة في هذه الفقرة اعم من الاصول والفروع وقد صرح ببعض الفروع احتياج الى تعميم الذكر من التصريح والايماء فكلمة او في قوله او اوامأت اليها لتقسيم المذكور في الكتاب الى قسمين قسم مصرح بها وقسم مشار اليها فالقول بان قوله لم تدع يدل على انها اشتملت على جميع العقائد فلا مجال حينئذ للاستثناء بقوله الا واتت عليها وهم جلى واجلى منه ما قيل في دفعه انه من قبيل تأكيد المدح بما يشبه الذم اذ لم يسبق قبل هذا الكلام مدح ليو كد به ولا يتم الكلام قبل الاستثناء المتصل اذ الحكم بعد الثبوت في التحقيق ولذا كان ذلك التأكيد مخصوصاً بالاستثناء المنقطع ليدل صدر الكلام على مدح والاستثناء على مدح آخر يشبه بالذم وقد حمل هذا القائل الاستثناء ههنا على المتصل (قوله قال النبي عليه السلام الى آخره) هذا الكلام من المصنف الى قوله اجمع السلف كالمقدمة للرسالة قدمت للترغيب فيها لكونها عقائد الفرقة الناجية والتفريق عن غيرها لكونها عقائد الفرقة الغير الناجية (قوله والنبي انسان بعنه الله الى آخره) اخذ الانسان في الجنس لئلا يدخل الملك والجن اذ النبي لا يكون الا انساناً بخلاف الرسول حيث جوز كونه ملكاً ولذا قيل بالعموم من وجه بينهما والتفصيل انهم بعدما اتفقوا على اختصاص النبي بالانسان وعلى انها ليسا بمتباينين لاجتماعهما في نبى واحد كما دل عليه قوله تعالى ﴿ وكان رسولاً نبياً ﴾ اختلفوا في انها متساويان كما ذهب اليه جمهور المعتزلة او النبي اعم مطلقاً من الرسول كما ذهب اليه جمهور اهل السنة لما دل عليه العطف في قوله تعالى ﴿ وما ارسلنا من رسول ولا نبى ﴾ اذ لو كان مساوياً او اعم لما عطف على الرسول لان نفي احد المتساويين يستلزم نفي الآخر وكذا نفي الاعم يستلزم نفي الاخص بخلاف العكس ولما دل عليه الحديث حيث سئل النبي عليه الصلوة والسلام عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جا غفيرا كذا في البيضاوى وما كان افراد اكثر فهو اعم مطلقاً وانت خير بان هذين الدليلين وان قدحا في المساواة بينهما لا يقدحان في العموم من وجه اما الاول فلان نفي احدهما لا يستلزم نفي الآخر واما الثاني فاجواز ان يكون

(قوله وهو انسان بعنه الله الخ) الضمير راجع الى مدلول لفظ النبي المذكور ضمناً فلا ينافى ذلك ما سيأتي من ان المراد من النبي ههنا الفرد الكامل بمعونة المقام على ما لا يخفى

وغيره (قوله الى الخلق) اى الخلق قليلا كان او كثيرا انسانا ١٠ كان او جنيا وجعل اللام للعهد الذهبى

تعالى الى الخلق لتبليغ

السؤال والجواب عن عدد الرسل منهم لاعتد عدد مطلق الرسل فلهذا ذهب البعض الى العموم من وجه بينهما كما ذهب اليه ابو منصور الماتريدى فى تأويلاته حيث جوز فى قوله تعالى ﴿جاءل الملائكة رسلا اولى اجنحة مثنى وثلاث ورباع﴾ كون الملك المبالغ الى قومه رسولا بالمعنى الشرعى لا بالمعنى اللغوى وذهب التفتازانى الى ان للرسل معنيين احدهما مساو للنبي والاخر اخص مطلقا فذهبوا اليه من المساواة ليس باعتبار ان النبي شامل للملك كالرسول كما وهم فيها بل باعتبار ان الرسول مختص بالانسان كالنبي واما ما قيل ان الاولى ان يقال رجل فى الجنس لان النبي لا يكون من النساء على الاصح فمدفوع بان الرجل شامل للجن بدليل قوله تعالى ﴿وانه كان رجال من الانس يعوذون رجال من الجن الآية﴾ ولا يكون النبي من الجن على الصحيح والتنبيه على الصحيح باخذ الانسان اهم من التنبيه على الاصح باخذ الرجل ثم البعث فى الحقيقة هو الارسال من موضع الى آخر ولا يوجد فى جميع المواد كما فى بعث نبينا عليه الصلوة والسلام فى مكة الى اهلها وان وجد فى البعض كبعث موسى عليه السلام من طور الى مصر فالبعث فى التعريف بمعنى الحمل على التبليغ بالوحى اليه او الى رسول متبوع من باب ذكر الخاص وارادة العام والخلق بمعنى المخلوق الشامل للواحد والكثير اخص بطائفة او العلم للثقلين واللام للعهد الذهبى (قوله لتبليغ ما وحا اليه الى آخره) هذه اللام متعلقة بالبعث الذى هو فعل الله تعالى فلا يكون لام الغرض عند الاشاعة النافين لتعليل افعال الله تعالى بالاغراض ومنهم المصنف والشارح بل لام الفائدة على سبيل الاستعارة التبعية حيث شبه ترتب فائدة التبليغ على البعث ترتب الغرض على فعل فذكر اللام الموضوعية للثاني وايراد الاول كما اشار اليه البيضاوى فى قوله تعالى ﴿وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون﴾ والتبايع مصدر مضاف الى المنعول والفاعل متروك هو ذلك الانسان المبعوث والموصول عبارة عن الاحكام من الاوامر والنواهي والوحى عند اهل الشرع ما ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضح بإشارة الملك من غير بيان بالكلام والثالث بالهام الله تعالى بان اراء بنور من عنده والذين يرون الاجتهاد للانبياء عليهم الصلوة والسلام من اهل الاصول جعلوا الاجتهاد قسما رابعا وسموه وحيا خفيا وما ينقسم الى الثلاثة الاول وحيا ظاهرا قالو حى فى التعريف على المعنى الشرعى الشامل للاقسام لان ما بلغه الانبياء عليهم الصلوة والسلام الى الخلق شامل لجميع الاقسام لا بخصوص بما ثبت بكلام الملك او بإشارته والجار فى اليه ان كان متعلقا باوحى فالضمير المحرور عائد الى الانسان المبعوث وان كان متعلقا بالتبليغ فهو عائد الى الخلق والظاهر هو الاول لقرب المتعلق واحتياجه الى الصلة وصلة التبليغ تستفاد من قوله الى الخلق اذ البعث اليه يتبادر منه التبليغ اليه فهذه القرينة يحوز حذف ضلته ولا قرينة على حذف صلة الانبياء ويؤيد تعلقه باوحى قوله لا يشتمل من اوحى اليه

وهم فان التعريف للطبيعة (قوله لتبليغ) متعلق بالبعث اعلم ان ما يرتب على الفعل من الاثر فمن حيث انه نتيجة الفعل وثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه على طرفه ونهايته يسمى غاية ثم ان كان سببا باعثا لاقدام الفاعل عليه يسمى بالنسبة الى الفاعل غرضا ومقصودا وبالنسبة الى الفعل علة غائية وقد يعتبر فى الغاية عدم السببية فهى اخص منها بالمعنى الاول ومباين للغرض والغلة الغائية وفى تعليل افعاله تعالى بالاغراض مذاهب ثلاثة الاول انها ليست بمعلقة اصلا ولكن يترتب عليها مصالح ومنافع وهو مذهب جمهور الاشعية والثاني انها ليست بمعلقة بامور مباينة له تعالى وهو مذهب الحنفية والحكماء والصوفية والثالث انها معلقة بامور مباينة له تعالى عن ذلك وهو مذهب المعتزلة واليه ميسل صدر الشريعة من الحنفية وصاحب المقاصد من الاشعرية فاللام فى التعريف لام الغرض استعملت فى الفائدة على

(قوله ما اوحاه اليه الخ) في تماق الصلاة بالتبليغ والوحي نزاع وفي عود الضمير الى كل من الانسان والخلق مساغ واختار فيه اعمال الفعل الثاني فالضمير يرجع الى الانسان والوحي اما ظاهر ثبت بعبارة الملك او اشارته او بالالهام واما خفي ثبت بالرأى والاجتهاد ويكون تفصيلاً واجمالاً كبعض انبياء بني اسرائيل امروا بتبليغ ما في التوراة (قوله وعلى هذا لا يشمل الخ) الظاهر ما ذكره بعض الناظرين وهو ان النبي على هذا التعريف لا يشمل من اوحى اليه لتكميل نفسه دون غيره اى لا يكون نبياً فلا ينتقض التعريف بخروجه كازعم اكثرهم لما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل والد سعيد من العشرة المبشرة لقي النبي صلى الله عليه وسلم قبل الوحي وفي ملاقاته بعده خلاف والاظهر عدم نبوته وانه لم يوح اليه ويدل عليه ما في صحيح البخارى من قصة طلبه الدين وسؤاله عن الدين الحنبلى ثم تعبه به ودعوة الناس اليه ولهذا مرضه الشارح ويحتمل ان يكون تمرضه ببناء على كونه مبعوثاً الى الخلق ايضاً فانه لاشك في ديانته وتوحيده وصلاحه فيكون نبياً عاملاً بما اوحى اليه والا فشرع ابراهيم عليه السلام قد انقطع بعد العهد ١٢ وانقراض ناقله واهل الكتاب يحرفون الكلام عن مواضع

ثم انه كان يدعو الناس الى دينه فيكون مبعوثاً الى غيره ويؤيده ما نقل عنه في اثناء ذكر الحصة من العرب في اواخر الملل والنحل من انه كان يستند ظهره الى الكعبة ويقول ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين الخليل عليه السلام غيرى وكونه على دين الخليل لا يدل على عدم نبوته كيف ورسول الله صلى الله عليه وسلم على دينه

ما اوحاه اليه وعلى هذا لا يشمل من اوحى اليه ما يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثاً الى غير كاقيل في زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف

فما بعد لكن اورد على الاول ان التعريف على هذا لا يصدق على انبياء بني اسرائيل المبعوثين لتبليغ ما اوحى الى موسى عليه الصلاة والسلام لتبليغ ما اوحى اليهم واجيب بالاحتمال الثاني الغير الظاهر ويمكن دفعه على الاحتمال الاول ايضاً بان انتفاء جميع اقسام الوحي هناك ممنوع ولو سلم فيجوز ان يكون المراد من الايحاء الى ذلك المبعوث اعم من الايحاء الى نفسه والى متبوعه من الرسول (قوله وعلى هذا) اى وعلى هذا التعريف (لا يشمل النبي من اوحى اليه ما يحتاج اليه لكماله الى آخره) مع انه نبى فلا يصح هذا التعريف لعدم كونه جامعاً لافراده ويحتمل ان يكون المراد وعلى هذا الظاهر من التعريف لا يشمل التعريف ذلك النبي فلا يكون جامعاً ولا صحيحاً ووجه عدم الشمول بتبادر المفارقة الذاتية بين المبعوث والمبعوث اليه والمباغ والمباغ اليه (قوله اللهم الا ان يتكلف الى آخره) الظاهر انه ظرف عدم الشمول اى لا يشمل في جميع الاوقات الا وقت ان يتكلف ويحتمل ان يكون ظرف عدم الصفة المقدر في نظم الكلام

وقال الله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا امن سفه نفسه (قوله اللهم الا ان يتكلف الى آخره) اى يشمل النبي من اوحى اليه لكماله في نفسه وقت التكلف بصرف العبارة عن المتبادر بان يعمل

(قوله وعلى هذا لا يشمل من اوحى اليه الى آخره) وكذا لا يشمل بظاهره من اخر بمتابعة شرع غيره ممن قبله وتبليغ ما اوحى الى ذلك الغير كيوشع عليه السلام فانه كان نبياً مأموراً بمتابعة شريعة موسى عليه الصلوة والسلام وتبليغ ما في التوراة الى الخلق (قوله كاقيل) اشارة الى جواز كونه مبعوثاً الى الخلق ويؤيده ما نقل انه كان يستند الى الكعبة ثم يقول ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين ابراهيم عليه السلام احد غيرى والى جواز منع كونه نبياً وعلى التقديرين لا ينتقض التعريف به (قوله الا ان يتكلف) وذلك بان يعمل الخلق المبعوث اليه طامعاً متساوياً لكل ما يفسر المبعوث في الجملة سواء كانت المفارقة حقيقية او اعتبارية لا يشمل زيد بن عمرو بن نفيل فانه من حيث انه مبعوث اوحى اليه متباين له من حيث انه يعمل به ويكمل نفسه

اختلف المبعوث اليه اما متناولاً لمن يسايره بالاعتبار فمن بعث لتكميل نفسه فقط باعتبار انه اوحى اليه مبعوث وباعتبار انه يعمل به ويكمل نفسه مبعوث اليه (قوله والرسول قد اُح) توضيح بعد التعريف اعلم ان الرسول والنبي اما مترادفان وهو مذهب القاضي عياض من المسالكية وغيره او متساويان وهو مذهب المعتزلة اومتباينان واليه ذهب شارح التأويلات وفرق بينهما بالاتيان بالشرع الجديد وعدمه فيكون اطلاق كل منهما مجازاً في الآخر اويينهما عموم وخصوص من وجه وهو مذهب ابى المنصور الماتريدي وغيره من الحنفية ويعضد قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وقوله تعالى وكان رسولا نبياً ولا ينافيه الحديث وهو ما روى انه عليه السلام سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكيف الرسول منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جاً غفيراً او الرسول اخص مطلقاً وهو مذهب عامة الاشاعرة ففي الكشف اشترط فيه الكتاب ورد بان الرسول ثلثمائة وثلاثة عشر والكتب مائة واربعة كما ورد في الحديث واجيب بتجويز تكرار نزول بعض الكتب وفي الانوار اشترط فيه الشريعة المجردة ورد بان اسماعيل عليه السلام كان رسولا نبياً ولم يكن له شريعة مجردة وقيل النبي من اوحى اليه سواء امر بتبليغه ام لا وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحى والنبي يقال له لمن يوحى اليه في المنام وقيل النبي اخص وهو من امر بالاِبلّاج بلا انزال كتاب ولو صح ما ذهب اليه الشارح من ان للرسول معينين احدهما مرادف للنبي والآخر اخص منه لانحلت الاشكالات واتضحت المقالات (قوله وقد يخص بمن هو صاحب كتاب او شريعة اُح) المراد ١٢ من الكتاب المأمور بتبليغه

سواء انزل عليه او على غيره ومن الشريعة الجديدة سواء كان وحياً متلو او غير متلو ضرورة انه لا نبي بلا شرع يعمل به

والرسول قد يستعمل مرادفاً له وقد يخص بمن هو صاحب كتاب او شريعة فيكون اخص من النبي فاشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر او بمعنى الارتفاع كما اشرنا الى لا يصح هذا التعريف الا وقت ان يتكلف فعلى الاحتمال الاول وجه التكلف تعميم المغايرة من الذاتية والاعتبارية كما نقل عنه حيث قال بان يحمل التعريف على معنى

وعلى التعريف المذكور في الكتاب هو صاحب شرع يدعو الناس اليه (انه) وأو الفاصلة اما لتقسيم المعرف وتوزيعه بانه نوبان نوع منه صاحب كتاب وآخر صاحب شرع واما التفصيل القول في تخصيص الرسول بانه يختص بصاحب كتاب في قول وبصاحب شريعة في قول كما قد سلف وبينهما عموم وخصوص من وجه والنبي يعمهما بل اعم منهما لتناوله من بعث تقرير شرع سابق عليه بلا كتاب (قوله فيكون اخص اُح) يعنى يتفرع على اختصاصه بصاحب الكتاب والشريعة وعدم اطلاقه على غيره ان يكون اخص من النبي (قوله واشتقاقه من النبأ) نبه بارجاع الضمير الى النبي المعرف وقصر البيان على اشتقاقه من احد الامرين دون ان يقول وهو مشتق على انه غير منقول اصلاً فانه ينافيه وبذلك الاعتبار حسن مقابلتهما وبالنظر الى لازم معنى النبي يثبت مناسبتها وعلى ان الاشتقاق متعين لاحالة وانه كالمستغنى عن البيان ففيه ترجيح الاشتقاق على النقل على الاطلاق لانه خلاف الاصل ولا يرتكب من غير داع ولهذا اُخره في الذكر و اشار الى رد ما نقل عن الجوهرى من ان النبأ بمعنى الاخبار والى ان ما فى عبارة القاموس وغيره ما ارتفع من الارض مصدرية ولا يصح كونه بمعنى الخبر فان فعل بمعنى مفعول لم يثبت نص عليه الزمخشري عند تفسير قوله تعالى يديع السموات ولذلك فسروا الاليم بالمولم على صيغة المفعول حملاً على المبالغة واما قول (قوله واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر) فالنبي بمعنى الخبر على ان يكون فعلاً بمعنى الفاعل ويكون يائمه متقلبة عن الهمزة (قوله او بمعنى الارتفاع) على ان يكون الهمزة فى النبأ متقلبة عن الواو الواقعة فى الطرف قال الجوهرى ان جمعات النبي مأخوذاً من النبأ بمعنى الارتفاع فاصله غير الهمزة

عمرو بن معدي كرب * امن ربحانة الداعي السميع * يروقي واصحابي هجوع * فقد زيفه بانه شاذ لا يصير سندا وبانه يجوز ان يكون وصف داعي الشوق بالسميع لانه سبب السماع كجعل السكين قاطعا ويجوز ان يكون وصفه به تلذذا بانه سميع تلبية واجابة وبما قررنا ظهر ان الاعتراض عليه بان حق العبارة سوقها في كلا الموضعين على نهج واحد وبانه منقول في الاول ايضا والاعتذار عنه بان المقابلة انما هي بالنظر الى تفاوت المنقول عندها لعموم التباين او تعين الاشتقاق وعدمه من سوء الفهم واستيلاء الوهم (قوله او التنبؤ) على وزن القومة وهو مرجوح والاول هو الحق وذكره الزمخشري والرضي وغيرها واليه ذهب سيويه ويؤيده جمعه على نحو كرماء واطراء وقراءة نافع على الهمزة غير انهم لما التزموا تبديلها بالياء رومًا للتخفيف وادغامها صار كالمقتل اللام فجمع على انبياء وان كان جمع صحيح اللام كظرفاء فلذلك قدمه فان البداية دليل العناية (قوله للعهد الخارجي الخ) لانه الاصل الراجح اذ هو حقيقة التعيين وكال التميز فمعناه الاشارة الى النبي المعهود الذي يعرفه الائمة وهو نبينا صلى الله عليه وسلم (قوله او المراد به الفرد الكامل) باو الفاصلة لباذ التعليلية على ما في بعض النسخ فان كون المراد منه نبينا صلى الله عليه وسلم على تقدير العهد من ضرورات العهد لا يفتر الى التعاون بالمقام الخطابي يعني ان اللام تعريف الجنس فمعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد من ان معنى النبي ماهو من بين الاجناس لكن المراد الفرد الكامل من هذا الجنس بمعونة المقام الخطابي وفي هذا حمل اللفظ على معناه وارادة الحقيقة فان اللام ﴿ ١٣ ﴾ لا يدل الا على معناه والاسم لا يدل الا على معناه والمدول عن

ذلك ترك الحقيقة من غير قرينة مألوفة وتجوز عن حد الدلالة اعلم ان اللام للتعريف ومعناه الحضور الذهني والتعين بحسب معلومية المدخول ومعهوديته عند السامع فالاشارة فيه اما الى حصّة معينة من الطبيعة خارجا

او هو منقول من النبي بمعنى الطريق او النبوة واللام في النبي للعهد الخارجي اذ المراد به الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن في المقام الخطابي

انه انسان بعنه الله تعالى لتبليغ ما اوحاه اليه الى غيره اعم من ان يكون ذلك الغير غيرا بالذات او بالاعتبار فزيد من حيث انه اوحى اليه مغايرة له من حيث انه عمل به انتهى اقول والاولى في التفرع ان يقول فزيد من حيث نفسه المطمئنة بمبعوث ومبلغ ومن حيث نفسه الامارة بمبعوث اليه ومبلغ اليه وعلى هذا يتصور تبليغ شخص الى نفسه بلا سرية ويندفع الاوهام وعلى الاحتمال الثاني وجه التكلف كما يجوز ان يكون ذلك يجوز تخصيص المعرف بالافراد المشهورة وهم الذين بعثوا للتبليغ الى الغير وقد

اودعنا مسبوقة بالذكر تحقيقا وتقديرا فهو لام العهد الخارجي كافي قوله تعالى فعصى فرعون الرسول وقوله تعالى وليس الذكر كالانثى واليهما بما هي تلك فهو لام الجنس كما في قوله تعالى لا يحمل لك النساء من بعد او اليهما بما هي على الاطلاق فهو لام الطبيعة كقولك الانسان نوع او من حيث الانطباق على جميع الافراد فهو لام الاستغراق كقوله تعالى عالم الغيب والشهادة او على بعضها فهو لام العهد الذهني كقوله تعالى مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا فيالنظر الى الوضع لما ان اللام لا يدل الا على معناه والاسم الا على سماء حق ان يكون لام الجنس هي الحقيقة والاخرى بالتقديم غير ان الاحكام التكليفية والمحاورات العرفية لما كانت قلما تتعلق بنفس الحقيقة من حيث هي اضمحلت في مظان غيره فصار الاصل لام العهد الخارجي بشرط تقدم الذكر الا ان يستغنى بالقرائن كقولك خرج الامير حيث لم يكن في البلد الامير واحد اذ فيه الاخذ باليقين وترك الظن والتعظيم ثم الاستغراق اذ هو المفهوم عند الاطلاق حيث لا عهد ثم لام الجنس

(قوله او منقول من النبي بمعنى الطريق) فانه عليه الصلوة والسلام طريق يوصل به الى الحق واصله على هذا الهمزة ايضا على ما في القاموس على ان يكون الياء منقلبة عن الهمزة (قوله اذ المراد الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن) وهو نبينا محمد اكمل الانبياء عليه السلام وهذا القدر كاف في صحة الاشارة اليه بالام العهد الخارجي وانما حمل اللام ههنا على العهد الخارجي دون المطلق الذي هو الحقيقة عند المحققين تنبيهها على ان هذا الحديث مما يصدر عن سائر الانبياء على نبينا وعليهم الصلوة والسلام

(قوله ستفترق امتي) يعني ان الافتراق كائن لاحالة وان تأخر الى حين لمعنى يقتضيه فان الاصل في السين التاكيد لانه في مقابلة لن قال في الكشف عند قوله تعالى اولئك سيرحهم الله ﴿ ١٤ ﴾ السين تفيد وجود الرحمة لاحالة

فهى تؤكدا لوعده كما تؤكد الوعيد في قوله سالتقم منك يعني انك لاتفوتني وان ابطأ عنك ونحوه سيجمل لهم الرحمن ودا وقوله فسيكفيكم الله (قوله السين) اقول عبارة الحديث في السنن الاربعة وغيرها من امهات هذا الفن واصوله باسناده عن ابن عمرو ان بنى اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وتفرقت امتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار الا ملة واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال ماانا عليه واصحابي قال الترمذى حسن صحيح واما بهذه العبارة الواقعة في متن هذا الكتاب فاما يوجد في غير كتب الحديث خالية عن الاسناد كما وقع في الملل والنحل للشهرستاني وفيصل التفرقة للغزالي والمواقف للمصنف بل حكم النقاد (قوله على هذا الاسلوب) وهو اضافة الامة الى نفسه (قوله وانت تعلم بعده جدا)

(ستفترق امتي) اى امة الاجابة وهم الذين آمنوا به صلى الله عليه وسلم وهو الظاهر فان اكثر ما ورد في الحديث على هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه وانت تعلم بعده جدا فان فرق الكفرة اكثر من هذا العدد بكثير (ثلثا وسبعين فرقة) السين

اجيب عنه بمنع كون زيد نبيا ولو سلم فلا نسلم عدم صدق التعريف عليه كيف وقد روى عنه انه قال ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه الصلاة والسلام غيرى فكان مبلغا الى غيره واقول تمام هذا الجواب مبنى على ان اللام لام الفائدة وما من نبى الا وقد ترتب على بعثه كماله في نفسه اولائهم ترتب عليه التبليغ الى الغير واما اذا حمل على لام الغرض فلا يصدق عليه التعريف وان ترتب عليه التبليغ الى الغير فان قوله لكماله في نفسه على هذا يدل على ان الغرض الاصلى من بعث زيد كماله في نفسه لا التبليغ الى الغير كما لا يخفى (قوله اى امة الاجابة) وهم الذين آمنوا به في جميع مجابهة واجابوا لدعوته عليه الصلاة والسلام وهو الظاهر الراجح على ارادة امة الدعوة فان اكثر ما ورد في جنس الحديث على هذا الاسلوب اى بالاضافة الى نفسه المشعرة بنوع الشريف والتعظيم اريد به اهل القبلة والظاهر ان ما نحن فيه من هذا الاكثر لا يقال بل يدل على ارادة امة الاجابة ما نقله البيضاوى في تفسير سورة الانعام عند قوله تعالى ﴿ ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ﴾ حيث قال قال النبي عليه الصلاة والسلام افترق اليهود على احدى وسبعين فرقة كلها في الهاوية الواحدة وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة كلها في الهاوية الواحدة وتفرقت امتي على ثلث وسبعين فرقة كلها في الهاوية الواحدة الحديث فان امة الدعوة شاملة لليهود والنصارى لا مقابلة لهما لانا نقول الظاهر من اليهود والنصارى امة موسى وامة عيسى عليهما السلام وهم اليهود والنصارى الذين قبل بعثة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم فعلى هذا يرجح هذا الحديث ارادة امة الدعوة ههنا فتأمل (قوله وانت تعلم بعده جدا) اقول ان اراد انه لغاية بعده لاوجه لحل الحديث عليه فيأباه دعوى ظهور الامة الاجابة ورجحانها من قبل فانها تدل على جواز ارادة امة الدعوة مرجوحا وان اراد ان للحمل عليها وجهها لكنه بعيد جدا فالحامل لم يدع قرينه بل بعده الواصل الى حد الامتناع كما دل عليه كة لو في كلامه الا ان يقال ليس المراد من هذا الكلام الاعتراض على الحامل بل توجيه البعد المشار اليه في كلامه (قوله فان فرق الكفر) اى اصولها اكثر من هذا العدد بمقدار كثير فما ظنك في فرق مجموع الاسلام والكفر ونحوه بحث لان الكفر ملة واحدة فايكن مجموع اهل الكفر بعد البعثة فرقة واحدة والبواقي من اهل القبلة ويؤيده الحديث الذى نقلناه بالمعنى الظاهر منه كما اشرنا وايضا يتوجه عليه ما ذكره في دفع التوهم الآتى (قوله السين

(اما)

اي بعد ان يكون له وجه فان الكفرة كلهم امة الدعوة

ايضا مع ان فرقهم اكثر من ثلث وسبعين بكثير فضلا عنهم وعن فرق المسلمين (قوله السين

امالئاً كيد

امالئاً كيد) اى بمعناه المجازى الذى هو تحقق الوقوع لتأ كيد الحكم بوقوع الافتراق بهذا العدد لانه مجهول متردد فيه وان كان مطلق الافتراق الواقع في الحال معلوما وتحقق هذا المقام يستدعى بنوع بسط هو ان الافتراق بهذا العدد ليس بآتى بل تدريجى وان المضارع المشتق من الفعل التدريجى ينسب حقيقة الى من اتصف ببعض اجزائه وان لم يكن المشتق منه حقيقة في ذلك الجزء كما اذا شرع زيد في الصلوة واتى ببعض اركانه وقيل في هذه الحالة هو يصلى الآن كان نسبة المضارع هنا حقيقة وان لم يكن الصلاة حقيقة في بعض اركانها اذا تقرر هذا فنقول يحتمل ان يشرع الامة في الافتراق بهذا العدد وقت ورود الحديث ولا ينافيه ما يستفاد من سياق الحديث من اتفاق الاصحاب مع النبي عليه الصلوة والسلام لان امة الاجابة اعم من الاصحاب ويحتمل ان يشرعوا فيه بعد حياته عليه السلام فعلى الاول يكون شروعهم الواضح عند الخطاطين بالحديث قرينة معينة لحمل المضارع على الحال وقرينة صارفة عن حمل السين على معناه الحقيقي الذى هو تقريب الاستقبال كاللام في قوله تعالى ﴿ولسوف يعطيك﴾ الآية فانها قرينة معينة لحمل المضارع على الحال وصارفة عن حمل سوف على الاستقبال فالمعنى ان الامة قد شرعوا في الافتراق المذكور ويؤيده الحديث الذى نقلناه عن البيضاوى حيث وقع المضارع فيه مجزدا عن السين والمضارع المجرد عن حروف الاستقبال يتبادر منه الحال كما ذكره النحاة وحينئذ لا بد ان يحمل السين على معنى يؤكد الحكم وفائدة التأ كيد بالسين دون سوف وغيرها من ادوات التأ كيد هي الاشارة الى ان الافتراق بهذا العدد شرع في الحال ويتم في زمان قريب الى زمان التكلم من ازمة الدنيا بخلاف التأ كيد بسوف في الآية فانها تشير الى ان الاعطاء الذى يستعقبه الرضا وهو مجموع ما في الدنيا والآخرة وان شرع في الحال الذى هو زمان نزول هذه الآية لكنه يتم في الآخرة وبخلاف سائر ادوات التأ كيد اذ لا تشير الى الاستقبال اصلا ولا يلزم من حمل المضارع على الحال خلاف الواقع الذى هو وقوع الافتراق بهذا العدد في الحال ايضا لما اشرنا اليه في البسط وعلى الثانى يكون عدم شروعهم الواضح ايضا قرينة تعيين المضارع المشترك بين الحال والاستقبال للاستقبال فيمتنع حمل السين على غير معناه الحقيقي بل يجب حمله على معناه الحقيقي الذى هو تقريب وقوع الافتراق المذكور الى زمان التكلم بالحديث اما بمعنى ستشرع الامة في الافتراق المذكور واما بمعنى سيقع شرعهم واتمامهم قريبا وهو الظاهر ولا شك ان هذا التقريب بالنسبة الى ازمة الدنيا لان الافتراق مستلزم للخروج عن عهدة التكليف ولا تكليف في الآخرة فيدل بظاهره على ان الافتراق المذكور يتم قبل منتصف ما بين البعثة وقيام الساعة ولقائل ان يقول لوجه للشق الاول الذى هو حمل المضارع على الحال والسين على التأ كيد لما ذكره صاحب الملل والنحل من ان الخوارج والغلاة طهرتا في خلافة على كرم الله وجهه وابتدأت منهما الضلالة والبدع وبعده

بعد صحتها وموضوعيتها
وايم الله لقد الطف الشارح
في تفسير السين الموضوعة
في الحديث وشرحه بالمعنى
القاسد الذى لا يساعده
اللغة ولا ينجح هذه اللفظة
فكان هذا الطباق من
قضية حسن الانفاق
(قوله اما للتأ كيد)
افاد بجمله في مقابلة المعنى
الحقيقى وبيان العلاقة
انه مجاز في التأ كيد وانه
غير مبنى على التجريد
وقد نص صاحب الكشف
رحم الله وغيره في مواضع
عديدة ان السين لمجموع
معنى التأ كيد والاستقبال
وان مدلوله تأ كيد
مضمون الانبئات في
الاستقبال كما ان مدلوله
لن لتأ كيد النفي في

اما للتأ كيد) اى لتأ كيد
الافتراق وتحقق وقوعه
فانما هو متحقق الوقوع
قريب بيان للعلاقة
التي بها استعمل السين
الموضوعة للاستقبال
القريب في معنى التأ كيد

الاستقبال (قوله فان ما هو متحقق الوقوع) بيان للعلاقة ﴿ ١٦ ﴾ التي بها استعمل السين الموضوع

فان ما هو متحقق الوقوع قريب كما قيل في قوله تعالى ﴿ ولسوف يعطيك ربك فترضى ﴾ وقع اختلاف الامة في الامامة والاصول ويمكن دفعه بان صاحب الملل، والتحليل ذكر ايضا ان كل اختلاف وقع في آخر زمان كل نبى ناش من الاختلاف ان واقع في اول زمانه واختلافات هذه الامة بعد على رضى الله تعالى عنه ناشئة من الاختلافات الواقعة في زمن النبى عليه السلام من المشركين والمنافقين واكثرها من المنافقين كاعتراض بعضهم على النبى عليه السلام في قسمة الغنائم وغيره فلعل هذا الشق من الشارح مبنى اما على حمل امة الاجابة على الذين آمنوا به عليه السلام في الظاهر ليشمل المنافقين كسائر الفرق الضالة الذين يحكم بكفرهم واما على حمل الافتراق على اعم من منشأه الواقع من المشركين والمنافقين في زمانه عليه السلام مجازا بقريئة توجد هناك عند الاصحاب المخاطبين واحتمال القريئة كاف في احتمال المجاز والشق الاول ههنا مذكور على سبيل الاحتمال لا على سبيل القطع وهذا كما اعتاده المفسرون من حمل الآية اولا على المعنى الحقيقي ثم على معان مجازية اخر على طريق الاحتمال بناء على احتمال القريئة حين نزولها فلا اشكال (قوله فان ما هو متحقق الوقوع قريب الى آخره) بيان للعلاقة بين المعنى الحقيقي للسين والمعنى المجازى المراد بان بين القرب وتحقق الوقوع عموما بحسب التحقق فان بعض متحقق الوقوع قريب وبالعكس وبعض المتحقق ليس بقريب بل بعيد كخلاق العالم في الماضي البعيد فسواء كان بينهما عموم مطابق او من وجه يصلح علاقة بينهما ولذا حملوا السين في قوله تعالى ﴿ سنكتب ما قالوا ﴾ على تأكيد الحكم اذ الكتابة في الحال لا في الاستقبال قطعا وليس مراده ان كل متحقق الوقوع قريب اذ لا يدعيه قائل ولا يحتاج اليه في المقام ولا ان متحقق الوقوع ههنا كالقرب في تحقق الوقوع ليكون اشارة الى علاقة المشابهة كما هي المتعارفة في تجوز الحروف لان وجه التشبيه يجب ان يكون اقوى في جانب المشبه به وتحقق الوقوع ههنا اقوى في جانب المشبه على ان التشبيه في استعارة السين يجب ان يعتبر بين القرب وتحقق الوقوع لا بين القريب ومتحقق الوقوع اللهم الا ان يحمل كلامه على الاستعارة بالكناية في مدخول السين لاعلى الاستعارة التبعية في نفس السين وقته اشار الشريف اليهما في قوله تعالى ﴿ على هدى من ربهم ﴾ الآية (قوله كما في قوله تعالى الى آخره) اعلم ان اللام الداخلة على الفعل في امثاله لام موطئة للقسم اى هي داخلة على جواب قسم مقدرة قبله وتدل بالوضع على وقوع مدخولها في الحال ولا تدخل عليه الا مع احدى نونى التأكيد خلافا لابي على الفارسي فانه جوز دخولها مع مطلق التأكيد سواء كان التأكيد باحدى النونين او بحرف آخر كالسين وسوف المستعملين للتأكيد وان كانا موضوعين لتقريب الاستقبال ومدلول السين اقرب من مدلول سوف اذا تقرر هذا فنقول لما كان بين مدلولي اللام وسوف تناف وجهوا الجمع بينهما وذهب اكثر المفسرين الى ان كلمة سوف في الآية على معناها الحقيقي لان الاعطاء الذي يستعقبه الرضاء انما هو

للأزم يعنى الاستقبال القرب في المزوم الذى هو التأكد و متحقق الوقوع فيما قبل اما بالنصرف في معنى السين او المضارع بان يراد منه المستقبل فيكون السين تأكيذا له ولا يكون على معناه الحقيقى الذى هو تقريب زمان الفعل المحتمل وتخصيصه للمستقبل مع كونه تكلفا ما ردا لا يرتبط بكلام الشارح أصلا (قوله كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك) قال في الكشف معناه ان الاعطاء كائن لا محالة وان تأخر لما في التأخر من المصلحة فان قلت لام الابتداء على المضارع تعطى معنى الحال فكيف جاءت حرف الاستقبال قلت لم تجامعها الاختصاصه للتأكيد كما خلصت الهمزة في ياء الله تعالى للتعويض واضمحل عنها معنى

وتحقق الوقوع (قوله كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى) قال ابو على الفارسي رحمه الله ليس هذه اللام هي التي في قولك ان زيدا لقائم بل هي

التي في قولك لاقومن فالفرق بينهما مع انهما لتقوية التأكيد فيهما هو ان اللام في لاقومن مؤكدة (في) بمعنى الفعل بخلاف اللام في لقائم ونابت سوف عن احدى نون التأكيد فكانه قيل وليعطيك

التعريف (قوله او بمعناه الحقيقي) وهو مجرد الاستقبال على زعمه اورد عليه بانه لا يصح التردد بين المعنى المجازي والحقيقي الا اذا كان المجازي متضمنا لشكته او يحتاج المعنى الحقيقي الى ارتكاب تكلف قلت والامر كذلك فانه اذا حمل على التأكيذ المحض لا يرد ما اورده المتوهم فان بناءه انما هو على كون السين للاستقبال القريب فيلزم ان يكون وقوع الافتراق قريبا من زمان النبي عليه السلام وحاصلا قبل هذا الزمان بدهور وتتبع الكتب المؤلفة في هذا الباب يدل على ان اصول الفرق لم تبلغ هذا العدد واما على تقدير تمحض السين للتأكيذ فانما يدل على وقوع الافتراق ﴿ ١٧ ﴾ في مستقبل الزمان فلعله يبلغ بعد زمان المورد هذا العدد في هذا غنية عن

تمحل الجواب (قوله انه ان حمل على اصول الخ) ليس اصول المذاهب ولا فروعها مما يدخل تحت الضبط والحصر والذي في الملل والنحل من ان كبار الفرق الاسلامية اربعة الصفاية والقدرية والخوارج والشيعة وفي التمهيد من انها سبعة الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمطلة والمشيبة واهل السنة وفي المواقف من انها ثمانية هؤلاء والمرجبة والتجارية ليس بمتمم على قانون واصل مستمر اولص خبر عن الوجود فالتحكم بقلة الاصول وكثرة الفروع مطالب بالبيان وانه صعب عليه ومتعذر فيجوز ان يكون تعيين العدد المذكور لمعنى يوجب ذلك وهو يحمل

او بمعناه الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حيوته صلى الله عليه وسلم ومايتوهم من انه ان حمل على اصول المذاهب فهي اقل

في الآخرة واللام ههنا ليس لام القسم الداخلة على الفعل لفقد شرطها الذي هو لحوق احدى التوئين بل لام الابتداء الداخلة على الجملة الاسمية اي لانت سوف يعطيك الى آخره وهذه اللام ايضا موضوعة للحال فتحمل في الآية على معنى تحقق الوقوع فانها تدل على ان ذلك الاعطاء المستقبل كالامر الواقع في الحال في تحقق الوقوع فكلمة سوف في معناها الحقيقي واللام لتأكيذ الحكم بالايعطاء المذكور وذهب ابو على الى عكس ذلك بناء على ان الظاهر من اللام لام القسم وهي داخلة على الفعل المؤكدة بكلمة سوف وان لم يكن مؤكدا باحدى التوئين وعلى ان الظاهر من الاعطاء ليس مقصورا على الاعطاء المستقبل الذي في الآخرة بل مجموع ما في الدارين من كمال النفس وظهور الامر واعلاء الدين وما دخره في الآخرة مما لا يعرف كنهه سواء ولا شك ان بعض اجزاء هذا المجموع وقع في الحال فيحمل اللام على معناه الحقيقي وسوف على تأكيذ الحكم والشارح ههنا اشار في تأييد كلامه الى ماذهب اليه ابو على الفارسي من النجاة وهذا القدر يكفيه ولا يلزمه ترجيح مذهب اليه في الآية على مذهب اليه جمهور المفسرين (قوله او بمعناه الحقيقي) الذي هو قريب الاستقبال الى زمان التكلم فتدل بصراحتة على ان الافتراق المذكور قريب من زمان التكلم وباشارته على طريق الكناية على انه متراخ عن حياته عليه الصلوة والسلام لان القريب الى زمان التكلم اعم مما في حياته عليه الصلوة والسلام والمتراخي عنها فذكر الاعم اللازم واريد الملتزم فسقط الاوهام (قوله ومايتوهم الى آخره) مورد هذا السؤال سئل الامة على امة الاجابة معارضة له وحاصله ان العدد الواقع في الحديث اما ان يحمل على اصول مذاهب الامة المذكورة فيه او على مايشمل فروعها اذلا وجه للحمل على مجرد فروعها لخروج الاصل الذي لا فرع له كالجبرية المحضة وعلى التقديرين لا ينطبق ذلك العدد على عدد فرق امة الاجابة

ان يكون ما ذكره الشارح ﴿ ٢ ﴾ كلنبوي على الجلال من كون المخالفة معتد بها ويحتمل ان يكون غيره

(قوله اشارة الى آخره) يعني ان المضارع لا يشتركه بين الحال والاستقبال لا اشارة فيه الى هذا التراخي بخلاف السين فانه موضوع للتراخي فيشير اليه لاحالة قال الآمدي ان المسلمين عند وفاة النبي عليه الصلوة والسلام كانوا على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وترقى شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجاهلي وغيلان الدمسقي ويونس الاسفراخي وخالفوا في القدر واشتد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى

(قوله لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتد بها) ١٨ قيد المخالفة بهذا القيد اشعاراً بمدحض

المورد فانه حمل الاصول على الطوائف المذكورة في الكتب المؤلفة في تعديد ارباب المقالات واظهاراً بان المراد بالعدد المذكور في الحديث ليس اولئك الطوائف لان الافتراق الموجب لدخول النار هو الاختلاف في الاصول والعقائد ولو في بعضها فان العقائد الحلقة المختصة باهلها الموجبة لنجاسة اربابها التي كان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه

ولم يزل الخلاف ينشعب والاراء تنفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة (قوله لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتد بها الخ) اشارة بتقييد المخالفة بالمعتد بها الى انه لا يلزم من كون الامة فرقا مختلفة ان يكون اكثر اصولهم وعقائدهم متخالفة حتى يلزم كونها اقل من هذا العدد ولا ان يكون الاصول والعقائد المختلفة بينهم متغايرة تغايراً تاماً حتى يلزم كونها اقل من هذا العدد بل اللازم في ذلك كون بعض عقائد كل فرقة مخالفة لبعض عقائد مساواة مخالفة معتد بها

من هذا العدد وان حمل على ما يشتمل الفروع فهي اكثر منه توهم لاستبدله لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد

لان اصول فرقها اقل وما يشمل فروعها اكثر فلا يصح حمل الامة على امة الاجابة ومنشأؤه امور * الاول استفادة بلوغ الافتراق الى هذا العدد في اوائل الاسلام من السنين سواء كان بمعناه الحقيقي او بمعناه المجازي للتأكيد كما اشرنا الى تلك الاستفادة في فائدة التوكيد بالسنين دون غيره من الادوات فالتوهم المذكور متوجه على كلا شقي الترديد السابق لاعلى الشق الثاني فقط كما توهم * الثاني كون زمان التوهم بعد اوائل الاسلام اذ لا مجال للحكم باقلية الاصول قبل انقضاء اوائل لجواز البلوغ اليه الى وقت الانقضاء * الثالث توهم ان العدد الواقع في زمان يدوم بحيث لا يزيد ولا ينقص ابداً وقد اشار اليه في الجواب الثاني حيث قال وان زادوا او نقصوا الى آخره * الرابع توهم انحصار الاصول في الاقسام الاولى التي هي كبار الفرق الاسلامية اوفى الشاملة للاقسام الثانوية والفروع ماعداها والظاهر ان الاصول بمعنى الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يضلل بعضهم بعضاً واشار اليه في الجواب الاول ولعله لاجل هذا الظهور عبر عنه بالتوهم اما اقلية ما جعله اهل الكلام اصولاً فلاهم جعلوا الاصول الاولى وهم كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والتجارية والجبرية والمشبهة واهل السنة وجعلوا الشاملة للاصول الثانوية ثلثاً واربعين عشرون للمعتزلة وثلاثة للشيعة كما صرح به المصنف في المواقف من ان اصولها ثلث وسبعة للخوارج وخمسة للمرجئة وثلاثة للتجارية وواحدة للجبرية وثلاثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة فسواء حمل الاصول على الاصول الاولى او على ما يشمل الاصول الثانوية يكون اقل من هذا العدد واما اكثرية ما جعلوه شاملة للفروع فلان المصنف في المواقف جعل الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يضلل بعضهم بعضاً بالغة الى ثلث وسبعين عشرون للمعتزلة يكفر بعضهم بعضاً واثان وعشرون للشيعة يكفر بعضهم بعضاً وثمانية عشر للخوارج وخمسة للمرجئة وثلاثة للتجارية وواحدة للجبرية المحضة وثلاثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة والمجموع ثلث وسبعون وقد اشعب بعض تلك الفرق الى فرق اخرى كتشعب الامامية والمشبهة وكتشعب اهل السنة الى الاشاعرة والماتريدية فطلق الفرق الشاملة للاصول والفروع اكثر * الخامس توهم انحصار امة الاجابة في الانس لان ما بينها اهل الكلام هو فرق الانس مع انها شاملة للجن ايضا (قوله وان حمل على ما يشمل الفروع الى آخره) ليس المراد منه ما هو المتبادر من عدل اصل ذي فروع فرقة مغايرة لفروعه اذا لمقسم لا يعد مع الاقسام لاضمحلاله فيها كما اشار اليه الشريف في شرح المواقف بل المراد هو الشامل للاصل الذي لا فرع له وفروع الاصول التي لها فروع كما اشرنا اليه والمراد من الشمول شعول الكل لاجزائه لاشمول السكلى لجزئياته (قوله توهم لاستبدله الى آخره) اى صالحاً للاستدابة والدليل الذي استند به غير صالح لان بعض مقدماته متنوعة وتحقيق الجواب منع المتفصلة المانعة اخلو

وحيث يجوز وصولهم باعتبار هذه الاصول الى هذا العدد فقط وان كانوا باعتبار الاصول التي (على)

عليها تنقوم باصول كثيرة مثل اعتقاد انه سبحانه موجود وواحد وقديم وعالم وقادر ومريد وخالق وموجد لجميع الاشياء بالاستقلال الى غير ذلك فن اخل بواحد او اكثر من هذه الاصول فقد فات عنه تلك العقائد الحقبة المتبعة وصار من المعتدين وضل عنها وفارق عن المهتدين وهذه هي المخالفة المعتد بها في الاصول واما الاختلاف في جواز تقسيم الصفات الى صفات الذات والى صفات الافعال وجواز تسميته صفة الكلام القائمة بذاته تعالى بالكلام النفسى والنظم المخصوص المتلو المعجز بالكلام اللفظى كما ذهب اليه الاشاعرة او عدم جواز هذه الاطلاقات كما ذهب اليه الحنفية وتسمية الصفات التى يسميها الاشاعرة بصفات الافعال باسم التكوين كما ذهب اليه حنفية ما وراء النهر من اتباع ابى منصور الماتريدى او منعها كما ذهب اليه جمهور الحنفية من العراقيين وغيرهم اخذا من قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله سبحانه سبح اسم ربك الاعلى وامثال ذلك فهي مخالفة غير معتد بها في الاصول (قوله وقد يقال لهم الخ) جواب باختيار كل من شقى التزديد يعنى لو سلم ان المعتد في تعديدهم الفرق هو المذكور في تلك الكتب والضابط لاصولهم تخصص الطائفة باسم خاص ينبىء عن تحللهم كالمعتزلة وفروعها الواسلية والنظامية ١٩٦ والغلافية والحاحظية والجبائية وغيرها ما بغتسه هذا الاصل وكالشيعية وفروعها الامامية

وقد يقال لهم في وقت من الاوقات بانوا هذا العدد وان زادوا او نقصوا في اكثر الاوقات على تقدير وعدم الانطباق على تقدير آخر بان يقال ان اريد بالاصول الاقسام الاولى لامة الاجابة او الشاملة لاقسامها الثانوية فقط وبالفروع ما عداها بكل من المعنيين فالتزديد غير حاصر لجواز ان يحمل على الاصول بمعنى الفرق التى بينها مخالفة معتد بها بحيث يضل بعضهم بعضا وان كان بعضها من الاقسام الثالثة والرابعة بل هو الظاهر وان اريد بالاصول هى الاصول بهذا المعنى الظاهر وبالفروع ما عداها فنختار الشق الاول لكن لانسلم ان الاصول بهذا المعنى اقل من ذلك العدد لجواز ان يكون بهذا المعنى ملابسا بهذا العدد فقوله التى بينها مخالفة معتد بها صفة كاشفة للاصول لكونه تعريفا لها لا صفة مقيدة مسوقة لمجرد الاشارة الى ان الاشاعرة مع الماتريديّة اصل واحد لا اعلان مختلفان لعدم الاعتداد بالمخالفة بينهما ولا مسوقة لاجل تخصيص الاصول حتى يتوجه ما قيل هذا الجواب لا يطابق السؤال فان مطلق الاصول اذا كانت اقل فالمقيدة بالطريق

والاسماعيلية والبنائية والغلات وغيرها ممن يجمعهم هذا الاسم ونحو ذلك عما هو مذكور فيها لكن لانسلم ان اولئك الاصول جميع الفرق المرادة في الحديث وهى التى وقع الافتراق عليها في قريب من عهده عليه السلام فلعلهم بلغوا هذا العدد في قريب

من زمانه عليه السلام ثم انقضى اكثرهم ولم يعرف خبرهم هذا على تقدير اختيار الاصول ولان جملة هؤلاء الفرق هى المرادة في الحديث فلعل منتهى الافتراق الواقع في قريب عصره عليه السلام كان على هذا العدد ثم ازدادوا هذا على تقدير اختيار الشق الثانى فقوله وان زادوا او نقصوا ليس تقسيما بل هو تعميم يعنى لما كان المراد من الحديث الافتراق الواقع القريب لزمانه عليه السلام لا يضر الزيادة والنقصان في غيره من الازمان سواء كان المراد من الفرق اصولها او فروعها وهذا هو تقرير هذا الجواب على الوجه الصواب ولكن لا يخفى عليك انه لا فائدة حينئذ في ذكر العدد الواقع في وقت دون غيره من الاوقات ويفوت المقصود بالحديث من الترغيب والترهيب اذ لا يظهر حال ما زاد من الفرق على هذا العدد ورجوع ضمير كلها الى الامة دون العدد المذكور او الاحالة الى الغم بالمقايسة

بينها مخالفة في الجملة ازيد منه (قوله وقد يقال الخ) يريد انه يجوز ان يحمل على اصول المذاهب ويؤيد بها الاصول التى بينها مخالفة في الجملة سواء كانت معتد بها ام لا ويقال انهم بلغوا باعتبار هذه الاصول في وقت ما هذا العدد وان زادوا عليه بعد البلوغ اليه او نقصوا عنه قبل الوصول اليه في اكثر الاوقات فان قلت فعلى هذا كان الاولى ونقصوا بالواو قلنا كلمة او بمعنى الواو او باعتبار اكثرية الاوقات لا باعتبار الزيادة والنقصان هكذا ينبىء ان يفهم هذا الكلام لكن انى الكلام في فائدة ذكر هذا العدد الواقع في وقت ما دون الواقع في اكثر الاوقات

بعيد على الغاية لا يصلح للالتفات اليه ولهذا نسب هذا الجواب الى غيره وأشار الى انه غير مرضى له ولم يتعرض على الجواب باختيار ان فرق الامة يباغون هذا العدد في الاستقبال وينتهون الى ذلك الحد في ثانی الحال لان بناء الاعتراض على كون السين للاستقبال القريب الموجب لتقدم وقوع الافتراق على زمان الورد (قوله من حيث الاعتقاد) بيان للمراد وحاصل المعنى فان ظاهر الحديث يدل على علية الافتراق للحكم بالكيونة في النار ثم لما حمل العدد المذكور فيه للتحديد والغاية دون التكثير والمبالغة وحمل الفرق على هؤلاء الطوائف المعهودة المقترة في العقائد والاصول وجب ان يكون كينونتهم في النار ﴿ ٢٠ ﴾ بحسب الاعتقاد لان الافتراق

(كلها في النار) من حيث الاعتقاد فلا يرد انه لو اريد

الاولى واقول والاولى للشارح ان يقول لجواز ان يكون الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد ليكون جوابا باختيار الشق الثاني ايضا لكن مع تقييده بالتي بينها مخالفة معتد بها ولك ان تجعل هذه المقيدة شقا ثالثا ويمكن دفع التوهم بوجه آخر هو ان ما ذكره اهل الكلام من الاصول الاقل هو اصول فرق الانس وامة الاجابة شاملة لاجن ايضا فلنكن تلك الاصول مع اصول فرق الجن بالغة الى هذا العدد لكن الحديث الذي نقلناه عن اليمضاوى ظاهر في ان مجرد فرق الانس من امة الاجابة بالغة اليه لان موسى وعيسى عليهما الصلوة والسلام ليسا بمبعوثين الى الثقلين (قوله كلها في النار) يحتمل ان يحمل على الدائمة كما هو المتبادر من الجملة الاسمية الدالة على الدوام والثبات اى هم كاشون في النار ماداموا موجودين بالايجاد الثاني عند الحشر فيدل على خلودهم فيها اذ لاموت لهم فهم موجودون ابد لكن حملها على الدائمة بهذا المعنى بأما ان دخولهم في النار لا يستعقب الايجاد الثاني لانهم في العرصات ليسوا في النار وان رأوا علائقها الا ان يعمم النار من علائقها او يحمل الدائمة على لازمها الذى هو خلودهم فيها بعد دخولهم وامثاله شائعة في الجمل الاسمية المحمولة على الدوام ويحتمل ان يحمل على المطلقة العامة اى كلها يكون في النار بالفعل في وقت من الاوقات سواء كان دائما او لا فيدل على مطلق الدخول لا على الخلود والترديد الآتى مبنى على هذا (قوله من حيث الاعتقاد) اى قولهم في النار لاجل اعتقادهم الفساد لا مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد ولاجل العمل الغير الصالح فحيث للتعليل ومن منشأية (قوله فلا يرد الخ) هذا ايراد آخر على حمل الامة على امة الاجابة بان يقال لو حملت الامة في الحديث

في الفروع لا يوجب ذلك هذا (قوله فلا يرد) قبل وكذا لا يرد لو حمل الاستثناء على رفع الايجاب الكلى فيكون المعنى ان كل فرقة من هذه الفرق في النار الا الفرقة الواحدة وهذا كما يصدق بعدم دخول جميع افراد الفرقة الواحدة يصدق بعدم دخول بعضها ورد بان ضمير كلها راجع الى ثلث وسبعين فرقة وان الحكم في قوله كلها في النار على آحاد هذا العدد التي هي الفرق لانه مؤلف منها دون آحادها فيكون الاستثناء اخر اجالا واحدة مقتضيا لعدم عصيانها او مغفرتها مطلقا قلت

(على)

انما يكون الاستثناء رفعا للايجاب الكلى اذا ورد السلب على ماورد عليه الايجاب

وهو تلك الطوائف وليس الامر كذلك فيما نحن فيه نعم لو قيل ان الاستثناء لا يدل الا على خروج الفرقة الواحدة عن الحكم بالكيونة في النار وهو لا يدل على عدم الدخول في النار كما لا يدل على الدخول فيها على ماذهب اليه الحنفية من انه لاحكم في الاستثناء وانما يثبت

(قوله فلا يرد انه لو اريد الخ) وذلك لان دخول عصاة كل فرقة فيها لا يقتضى ان يكون ذلك الدخول من حيث الاعتقاد بل يجوز ان يكون ذلك في عصاة الفرقة الناجية من حيث معاصيهم فقط بخلاف سائر الفرق فانهم من حيث الاعتقاد داخلية فيها وان كان عصاتهم داخلية فيها من حيث المعاصي ايضا

أحد الحكمين بدليل خارج عن هذا الكلام فيصنع اختلاف آحاد الفرقة الواحدة المستتاة* في مقتضى الدليل (قوله خلاف الاجماع) مبنى على عدم تكفير المتبعة من اهل القبلة وشركاء الكلمة وهو الحق الذي لا مرد له والمنصوص عليه من اعظم الائمة وكبار الفقهاء المحققين واعلام العلم وائمة الشرع ورؤس المجتهدين كابي حنيفة والشافعي ورواه الحاكم الشهيد في مختصره عن ابي حنيفة وقال عبدالله بن محمد بن يعقوب الحارثي كان ابو حنيفة رحمه الله يكف ٢١ لسانه عن اهل القبلة ويعظم حرمتهم ويراعى حقوقهم ويتجاوز

الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون فيها وان اريد مجرد الدخول فيها فهو مشترك بين الفرق اذا من فرقة الا وبعضهم عصاة

على امة الاجابة فاما ان يحمل قوله عليه السلام كلها في النار على الخلود او على مجرد الدخول فعلى الاول يلزم خلاف الاجماع الذي هو ان لا شيء من المؤمن الذي لا يؤدي اعتقاده الى انكار شيء من ضروريات الدين بمخلد في النار لان المعتزلة والجبرية مؤمنون بهذا المعنى ويلزم تخليد هم اذا حمل الفرقة الناجية على بعضهم وعلى الثاني لم يصح استثناء الفرقة الناجية اذا من فرقة الا وبعضها عصاة داخلية في النار فلا يكون حكم المستثنى مغايراً لحكم المستثنى منه فلو حلت الامة عليها يلزم ما خلافاً للاجماع وعدم صحة الاستثناء واللازم بكلاشيقي باطل وكذا المزموم وانت خير بان بعد حمل الفرق الناجية على بعض المؤمنين فعلى تقدير حمل الامة على امة الدعوة ايضا يتوجه هذا الايراد بالترديد ويندفع عنه ايضا بالاجوبة الآتية فالإيراد والاجوبة عنه مشتركة بين الحاملين لكن ذلك الاشتراك لا يقدح في معارضة المعارض لانه لا يلتزم صحة الحمل على امة الدعوة لينقض دليله بان يقال هذا الدليل جار في عدم صحة الحمل على امة الدعوة مع انه صحيح عندك وانما يلتزم ان الحمل على امة الاجابة غير صحيح وان لم يصح الحمل على امة الدعوة ايضا ولا يلزم من عدم صحة الحمل عليهما عدم صحة حملها على معنى ثالث لجواز ان يحمل على معنى آخر خال عن المحذور فلا يكون الإيراد قدحاً في نفس الحديث من طرف اهل الطغيان ومنشأ هذا الإيراد ايضا امور * الاول عموم كلمة ما في قوله عليه الصلوة والسلام ماانا عليه واصحابي واستفراقها لكل من الاعتقاد والعمل فيفيد بواسطة التعليق على المشتق الذي تضمنه الظرف ان سبب النجاة عن النار هو الجمع بين الاعتقاد والعمل الصالح ويفهم منه ان سبب عدم النجاة هو الاخلال باحدهما فكونهم في النار حينئذ اعم من ان يكون لاجل اعتقادهم الفاسد او لاجل عملهم الكاسد * الثاني حمل الفرقة الناجية على طائفة مخصوصة من المؤمنين الذين لا يؤدي اعتقادهم الى انكار شيء من ضروريات الدين * الثالث حمل الخلود على معناه الحقيقي لا المجازي

المنذر اعرف بالنقل نعم يقع في كلام اهل المذاهب تكفير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون ولا عبرة بغير الفقهاء قلت والقندوة للفقهاء امير المؤمنين على ابن ابي طالب رضي الله عنه وقد سئل عن الخوارج المحكمة الذين هم اخبث المتبذعة وابعدهم عن الحق واضلهم عن السنة وقيل اكفارهم فقال من الكفر فروا قيل فنافقون قال ان المناقين لا يذكرون الله الا قليلا ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى قيل فن هم قال قوم اصابهم فتنة فعموا وصموا

عن زلاتهم وهذا مذهبنا ومذهب سلفنا الصالحين انتهى وهو مختار ابي الحسن الكرخي وابي بكر الرازي وابي الحسن الاشعري وغيرهم وقال احمد بن زاهر السرخسي لما حضرت الشيخ ابا الحسن الاشعري الوفاة في دارى ببغداد وقال لي اجمع اصحابي فجمعتهم فقال اشهدوا على ابي لا اقول بتكفير احد من اهل القبلة لاني رأيتهم يشيرون الى معبود واحد والاسلام يشتملهم وقد نقل ابو بكر بن المنذر ما يدل على اجماع الفقهاء على عدم التكفير وفي المحيط بعض الفقهاء لا يكفر احدا من اهل البدع وبعضهم يكفر من خالف ببدعته دليلا قطعيا قال ابن الهمام والنقل الاول ثبت وابن

(قوله بعيد جدا) بل لاصحة له في هذا المقام لان المسلمين كانوا الى آخر عهد الصحابة على العقيدة الصحيحة التي نقلوها من النبي صلى الله عليه وسلم وانما حصل الافتراق في اواخر عهدهم مع ان النبي عليه السلام قد اخبر عن بعضهم بانه جهنمي يدخل النار بسبب ما صدر عنهم من المعاصي كاقال لعلى رضى الله بشر قاتل ابن صفية بالنار وغير ذلك مما هو مشهور في كتب الاحاديث والسير والاکثر فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من الفرقة الواحدة الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا شفاعة شافع لصحة عقائدهم ووفور طاعتهم وصلاح اعمالهم لان من نوقش في الحساب فقد عذب ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض على الذل على ما ورد في الحديث الصحيح قلت ما حمل العدد المذكور في هذا الحديث على التحديد دون التكرير واريد من الفرق الطوائف المتفرقة في العقائد واصول الدين لم يكن ان يراد من الفرقة **٢٢** المستثناة منهم الفرقة الموصوفة

والقول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا

الذي هو طول المكث * الرابع حمل الاستثناء على التحقيق لا على التزويل * الخامس ان لا يفر جميع معاصي الفرقة الناجية في الظاهر والقاء في قوله فلا يرد تفريع على التفسير السابق اى لما كان المراد كونهم في النار لاجل اعتقادهم فلا يرد الخ لان ذلك التفسير جواب عنه باختيار الشق الثاني بان يقال نختار ان المراد مجرد الدخول ولا نسلم انه يلزم حينئذ عدم صحة الاستثناء وانما يلزم ذلك لو كان المراد من هذا القول دخولهم في النار مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد او لاجل العمل وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد دخولهم لاجل الاعتقاد فقط وهذا الدخول المقيد غير مشترك بين الفرق بل خاص بما عدا الفرقة الناجية فان الفرقة الناجية الموافقة عقائدهم عقائد النبي عليه السلام واصحابه لا يدخلون النار لاجل عقائدهم وان دخلوا لاجل اعمالهم (قوله والقول بان معصية الخ) جواب آخر عن الايراد المذكور باختيار الشق الثاني ايضا لكن مع تعميم علة الدخول من الاعتقاد والعمل كالفهم السائل وحاصله نختار الثاني ونمنع لزوم عدم صحة الاستثناء اذ لا نسلم ان الدخول مطلقا ولو لاجل العمل مشترك بين الفرق اى بين المستثنى والمستثنى منه كيف ومعصية الفرقة الناجية مطلقا صغيرة كانت او كبيرة مقارنة للتوبة او لا مغفورة بواسطة الشفاعة او بدونها فلا يدخل الناجية في النار لا لاجل الاعتقاد الفاسد ولا لاجل العمل الكاسد (قوله بعيد جدا) اى بعيد عن العقل بمعنى

وكيف يجوز ان يحكم على من نوقش في الحساب او احتاج الى الشفاعة

(قوله بعيد جدا) وذلك لعموم المواعيد الواردة في دخول المعصاة فيها واما ما قيل ان بعده انما هو على تقدير ان لا يكون المراد من الفرقة الناجية الفرقة التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لان من نوقش في حسابه فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى شفاعة فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وعلى تقدير كون من نوقش في حسابه والمفتقر الى الشفاعة ناجيا

(مرجوح)

ايضا فلا يضرنا فما لا مجال له هنا على ما يدل عليه سياق هذا الحديث فان المسلمين كانوا في زمان حيوته عليه الصلوة والسلام وعند وفاته على العقيدة الواحدة التي كان النبي صلى الله عليه وسلم على تلك العقيدة مع انه عليه السلام كان يخبر بان بعضهم يدخل النار وانه جهنمي بسبب ما صدر عنهم من المعاصي على ما هو المسمطور في اكثر كتب الاحاديث وما ينبغي ان ينبه عليه ههنا هو ان ضمير كلها راجع الى ثلثة وسبعين وان الحكم في قوله كلها في النار على كل واحد من احاد هذا الفرد التي هي الفرق والطوائف فان تألف هذا العدد منها دون غيرها فيكون قوله الا واحدة استثناء لطائفة واحدة واخراجا لها عن هذا الحكم ولا شك ان خروجها عنه يقتضى عدم دخول ابعادها منها مطلقا فيها وهو منافق لكون عصيان العاصين منها سببا للدخول فلذا التزم في المنافات

انهم في النار وانما حمل الغزالي في فصل التفرقة على ذلك نظرا الى عبارة الحديث الذي اورده فيه من قوله سنفترق امة نيفاء سبعين فرقة الناجية منها واحدة واما في هذا المقام فلا يصح ذلك اصلا اما اولاً فلان الاستثناء عن الكائنين في النار لاعن المعذنين مطلقا واما ثانياً فلان الكلام على هذا التقدير يكون لغوا غير مفيد (قوله ولا يبعد الى آخره) اما من تنمة الجواب السابق ورد لما عسى ان يقال كما يبعد هذا القول يبعد ارادة الدخول بسبب الاعتقاد لانه صرف عن الظاهر وحل اللفظ على غير المتبادر بانه عليه السلام اراد استقلال مكثهم يعني ان من صحت عقيدته لودخل النار يكون مكثه قليلا اما بالنسبة الى سائر الفرق الفاسدة العقائد فعبر النبي عليه السلام عن قلة المكث بما يدل على عدم الدخول اصلا لما ان القليل له حكم العدم فكأنهم لا يدخلون قط ترغيبا لامته في تصحيح العقائد وملازمة طريق السنة ﴿٢٣﴾ والجماعة ومجانبة الهوى والبدعة واجواب آخر عن اليراد وتعميل

ولا يبعد ان يكون المراد استقلال مكثهم في النار بالنسبة الى سائر

مرجوح لا يبعد عن الحق بمعنى باطل اذا لاجماع المتعقد على ان طائفة من هذه الامة تدخل النار لا يدل على ان تلك الطائفة من الفرقة الناجية فلتكن من غيرها لكن الظاهر من آيات الوعيد ان بعض المؤمنين كالحجاج وي زيد وامثالهما يدخلها ايضا * فان قلت قد كان الجواب المذكور منعا فالواجب على الشارح من طرف الملل اثبات الممنوع الذي هو دعوى الاشتراك او ابطال هذا السند المساوي لاستبعاده فانه خارج عن قانون التوجيه قلت لعله حمل الجواب على الاستدلال والمعارضة في المقدمة المدللة القائلة بان مطلق الدخول مشترك ثم زيفه باننا لنسلم ان مطلق معصيتهم مغفورة كيف وهو احتمال بعيد جدا او حمل الجواب على المنع كما قررنا ثم اجاب عنه بابطال المنع بان المقدمة الممنوعة ظنية كالدعوى فتكون معلومة بالعلم المناسب للمطلب فان القول بالمغفرة احتمال مرجوح جدا لا ينقصدح به المقدمة الظنية وابطال المنع موجب لاثبات الممنوع وذلك لان المعارض قديمعارض بالادلة الظنية ويجب على الملل دفعها كالمعارضة بالادلة القطعية ولك ان تقول هذا الاستبعاد من الشارح معنى على انه لم يجعل القول المذكور جوابا بمنع الاشتراك بل بمنع لزوم عدم صحة الاستثناء مستندا بجواز ان يحمل الاستثناء على القول المذكور ثم اجاب عنه بابطال ذلك السند بان حمل الاستثناء في الحديث على احتمال بعيد مع وجود الاحتمال القريب الذي ذكره غير صحيح (قوله ولا يبعد) اى كل البعد ونفى المقيد راجع الى القيد فيبقى اصل البعد ولذا قيل هذه العبارة تستعمل في البعيد ثم انه جواب ثالث

لنفي الورود اى لا يبعد ان يكون اراد هذه العبارة الدالة بظاها على عدم دخول الفرقة الواحدة اصلا استقلا لا لمكث من دخل منهم فيها ووعده قليلا بالنسبة الى سائر الفرق فان دخولهم فيها لا يكون الا من حيث المعاصي بخلاف سائر الفرق فان دخولهم القول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة وبما نبهنا عليه ظهر انه لا وجه لما قيل انه يجوز ان يكون الحكم في قوله صلى الله عليه وسلم كلها في النار على كل واحد من كل فرقة فيكون قوله عليه الصلوة والسلام الا واحدة

رفعا للايجاب الكلى فلا يلزم القول بان معصية الناجية مغفورة مطلقا (قوله ولا يبعد ان يكون استقلال مكثهم الخ) اى لا يبعد ان يقال في دفع ما اورد ان المراد بعدم دخول الفرقة الناجية في النار كون مكثهم فيها قليلا بالنسبة الى مكث سائر الفرق فان دخولهم فيها لا يكون الا من حيث المعاصي بخلاف دخول سائر الفرق فانه يكون من حيث عقائدهم الباطلة قطعاً وان كان بعضهم يدخلها بسبب معاصيهم ايضا ولا شك ان الدخول بسبب العقيدة الباطلة يوجب طول المكث دون الدخول بسبب المعصية على ما اشار اليه المحقق الرباني

ما برون رانكريم وقال را * مادزون رانكريم وحال را

وبما ذكرنا ظهر ان من جوز دخول الفرقة الناجية في النار من حيث

يكون من حيث العقائد والمعاصي ولاخفاء في ان لقوة السبب تأثيرا في قوة المسبب وليس المعنى ان المراد بعدم دخولهم فيها قلة مكثهم حتى يلزم ان يكون المراد من قلة المكث عدم طول المكث فيكون مجزا في مجاز فتأمل واما تجوز دخول الفرقة الواحدة من حيث الاعتقاد فمضمحل لانهم هم الذين على ما عليه النبي عليه السلام واصحابه كافي الحديث ولايتوهم انه حينئذ يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول لان القيد المذكور ملحوظ في نظم الحديث على الاول دون الثاني فان كون العقائد الفاسدة سببا للدخول وطول المكث حينئذ انما هو بحسب الواقع ولا ان كونهم على عقيدة النبي عليه السلام واصحابه لا ينافي التفاوت وقول ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي شاهد صدق على التفاوت لانه لو سلم التفاوت في اصل اعتقاد الفرقة المستثناة فلا نسلم بطلانه الموجب لدخول النار ولا يبعد كل البعد ان يراد من استقلال المكث عدم مشاركة الفرق للفرقة الباقية المستثناة في كينونة النار لبقائهم فيها ﴿ ٢٤ ﴾ بعد خروج جميع من دخل من افراد

هذه الفرقة المستثناة الباقية فان السائر بالهمزة الاصلية اظهر اشتقاقا واشهر لاستعما لا واثبت لغة فيكون ناقل مصداقا حتى قال صاحب الكشف ان استعمال السائر بمعنى الجميع غير ثابت فيكون حاصل المعنى ان جميع الفرق يطول مكثهم في النار الا الواحدة عبر عن طول المكث بالكون في النار وعن عدم الطول بعدم الكون فيها ترغيبا في تصحيح العقائد

الاعتقاد وقال ان قلة مكثهم فيها يجب ان يكون لأمر مشترك بين جميع

الفرق ترغيبا في تصحيح العقائد (الواحدة قيل ومن هم) اي الفرقة الناجية مع تعميم علة الدخول من الاعتقاد والعمل اما باختيار شق ثالث متفرع على الاول بان المراد هو الخلود المستعار لطول المكث كخلود القتال للمؤمن متممدا قال المعنى كلها كالمخلد المدلول عليه بالجملة الاسمية في طول المكث الواحدة او اختيار الشق الثاني بان المراد مطلق الدخول وصحة الاستثناء مبنية على تنزيل دخول الناجية لاجل عملهم بمنزلة عدم لقلة مكثهم بالنسبة الى غيرهم وتلك القلة بالنسبة الى غيرهم بسبب صحة اعتقادهم دون اعتقاد غيرهم وبهذا الاعتبار صح الترغيب في تصحيح العقائد وان عم علة الدخول للاعتقاد والعمل وطول مكث القتال متممدا من الفرقة الناجية كما يقتضيه عموم تلك الآية لا ينافي قلته بالنسبة الى مكث الفرق الغير الناجية لان البدعة في الاعتقاد اكبر من القتل كما قالوا هذا واورد على الاجوبة الثلاثة تقتضي دخول سائر الفرق في النار البتة مع ان العفو والشفاعة جائزان في حق كل مؤمن عاص ولو كان عصيانه من جهة الاعتقاد واجيب بان قوله عليه السلام كلها في النار محمول على استحقاق الدخول فيها لاعلى الدخول "فعل" ومثله شائع في الآيات والاحاديث واما القول بان العفو والشفاعة لا يجريان في ضلالة العقائد فبيد جدا (قوله قيل ومن هم) لعل هذه الواو عاطفة على المقدر كأنه قيل ماسب نجاتهم ومن هم ففيه اشارة الى ان السائل انما يطلب

أحاديثا لا يوجد في سائر الفرق وما ذلك الا الاعتقادات فلو كان الاعتقاد مثلا اقرب (العارض)

الى الحق ولم يصل الى مرتبة الحق فمن حيث انه لم يصل الى الحق يدخل النار ومن حيث انه اقرب الى الحق من سائر الاعتقادات يقل مكثه فقد بعد عن الحق كيف وعقائد الفرقة الناجية هي ما عليه النبي عليه الصلوة والسلام واصحابه رضي الله تعالى عنهم اجمعين (قوله ترغيبا في تصحيح العقائد) اي عبر عن استقلال المكث فيها بعدم الدخول ترغيبا للمسلمين بتصحيح عقائدهم بان يمسكوا فيها بالاحاديث الصحيحة المروية عنه صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم ولا يسترسلوا مع عقولهم او مع النقل عن غير الصحابة ووجه كون القول بعدم دخول صاحب العقيدة الصحيحة ترغيبا في تصحيح العقائد ظاهرا غير محتاج الى البيان

(قوله الذين هم على ماانا عليه واصحابي) * اعلم ان المصنف حمل الافتراق في الحديث على افتراق الامة في الحياة الدنيا بحسب العقائد المختلفة التي تحملها صاحبها وحمل العدد المذكور فيه على التحديد والغاية على مايدل عليه قوله وهذه عقائد الفرقة الناجية وهم الاشاعرة فشاء الشارح المحقق في تنزيل الحديث على هذا المعنى ولكن الحق عندي ان المراد من قوله ثلاثا وسبعين ليس الغاية والتحديد بل المبالغة في التكثير اذ قد شاع استعمال السبعين فيه وورد على ذلك في الاحاديث والآيات وجرى مجرى الامثال في كلام العرب وارباب اللغات كافي قوله تعالى * ان تستغفر لهم سبعين مرة * وقوله * في سلسلة ذرعهما سبعون ذراعا * وقوله صلى الله عليه وسلم استغفر الله في كل يوم سبعين مرة وقوله من صبر على حرمة ساعة من نهار تباعدت عنه جهنم سبعين خريفا وذلك لاشتغال السبعة على جملة اقسام العدد من الوتر والشفع والعشرة على كماله والسبعين على كثرتهم فكان كانه العدد بأسره وان المراد من ما عليه عليه السلام واصحابه هو الطريقة التي كانوا عليها من الاعتصام بالشرعية والعمل بمقتضاها بالملازمة عليها ومحافظة حدودها باثبات ما اثبتته ونفي ما نفته والسيكوت عما سكنت عنه مع مجانبة الهوى والبدعة فتكون ﴿٢٥﴾ اعم من العقائد وغيرها فيكون الافتراق بالدول عن هذه الطريقة والتجاوز عن حدودها

(قال الذين هم على ماانا عليه واصحابي) رواه الترمذی

العارض المشخص الذي هو سبب نجاتهم لا مطلق المميز ولذا اجاب النبي عليه السلام بالمميز السبب وهو كونهم على ما عليه النبي عليه السلام واصحابه وهو مع كونه سببا للنجاة وصف مميز يمتاز به الفرقة الناجية عن سائر الفرق عند السائل وان لم يعلم السائل عقائد سائر الفرق التي لم توجد بعد لان عقائدهم لاحالة مخالفة لعقائد الفرقة الناجية ولما كان اعتقاد النبي عليه السلام واصحابه معلوما في ذلك الوقت قبل افتراق الامة لم يسأل السائل مرة اخرى بان يقول وما ذلك الاعتقاد (قوله الذين هم على ماانا عليه الخ) اي هم كاثنون مستقرون على ماانا كائن مستقر عليه واصحابي مستقرون عليه وانما قدرنا متعلق الظرفين اسما لان النبي عليه السلام عدل عن الجملة الفعلية في الصلة الى الاسمية لقصد الدوام والثبات للتنبيه على ان النجاة منوطة بدوام الاعتقاد لا بمجرد حدوثه وذلك انما يستفاد من الاسم لان الفعل الماضي وهو ظاهر ولامن المضارع لانه وان دل على الاستمرار بمعونة

حذو النعل بالنعل حتى ان كان فيهم من يأتي على امة علانية كان في امتي من يصنع ذلك فقد حمل افتراق امته على تمام الموافقة وكال المطابقة على افتراق بني اسرائيل وبالغ في كثرة افتراقهم حيث جعله زائدا على غاية الكثرة وذكر من جملة افتراقهم اتيان الواحد منهم على امة علانية وزاد افتراق امته على افتراقهم ولاشك ان الافتراق بالاتيان على الام ونحوه من المعاصي ليس من الافتراق في العقائد بالجملة ان الحديث يكون المراد منه المبالغة في كثرة الافتراق وسهولة وقوعه تحريضا وحثا على ملازمة طريقته والاعتصام بها لئلا يقعوا في امثال هذه الافتراقات المهلكة فحينئذ لا يرد الاعتراض بان اصول الفرق اكثر وفروعها اقل من هذا العدد لانه لا يصح الحكم بالخلود في جانب المستثنى منه وبعدم الدخول في جانب المستثنى ولا يحتاج الى محمل الاجوبة المدخولة (قوله رواه الترمذی) اقول ولكن لانه العبارة التي اوردها المصنف بل حكم النقاد وائمة اللسان بعدم صحتها

والاصحاب جمع صاحب اوجع صاحب مخفف صاحب بمعنى صاحب

المقام لكنه انما يدل على الاستمرار التجددي لاعلى الاستمرار الدوامي
كاذكروا في قوله تعالى ﴿الله يستهزئ بهم﴾ الآية ولم يقتصر النبي عليه السلام
على نفسه مع انه المتبوع في كل حال بل عطف الاصحاب ليكون دلالة الاصحاب
على الاعتقاد الصحيح وارشادهم اليه مؤيدة بهذا الحديث كما كانت مؤيدة بقوله
عليه السلام اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ثم ان ههنا كقوله تعالى
﴿اولئك على هدى﴾ استعارة اماتبعية بتشبيه التثبث بالاعتقاد الصحيح
والثبات فيه باستعلاء فارس على فرس جواد في كونهما سببا للنجاة عما يخاف
والوصول الى مايرام او استعارة مكنية بتشبيه الاعتقاد الصحيح بذلك الفرس
ويكون ادخال كلمة على استعارة تخيلية او استعارة تمثيلية بتشبيه حال المتقدم مع
اعتقاده بحال المستعلى على الفرس مع فرسه في كونهما جامعين لاسباب النجاة
والوصول فذكر التركيب الدال على الثاني واريد الاول كانه قيل هم الراكبون
على ماانا راكب عليه واصحابي وان حذف من ذلك التركيب ماعدا كلمة على
كاشار المحقق الشريف الى الشكل في حاشية المطول واجتماع الاستعارة التبعية
والتخيلية من هذه الاستعارات الثلاث نزاع عظيم بينه وبين العلامة التفازاني
والحققون مع الشريف المحقق ﴿واعلم ان المراد من هذا القول الشريف انهم
الذين داموا على هذا الاعتقاد لكن لما لم يمكن تعريفه الا بالاضافة الى نفسه
والى اصحابه قال انا عليه واصحابي عليه فينبذ تدخل الاصحاب في الفرقة الناجية فافهم
(قوله واصحاب جمع صاحب) بسكون العين كفرخ وافراخ وهو جمع صاحب
معنى سواء كان جمعا لفظا كاذهب اليه البعض او لم يكن كاذهب اليه البعض الآخر
في مثل ركب وراكب ولم يجعله جمع صاحب من اول الامر حلا للحديث على
الاستعمال الشائع لان فاعلا لا يجمع على افعال عند الجمهور وان خالفهم الزمخشري
في مثل شاهد واشهاد وصاحب واصحاب وذكر الميداني ان هذا الجمع عزيز
في الكلام جدا (قوله اوجع صاحب) بكسر العين كنمر وثمار تخفيف اى مخفف
صاحب بتشديد العين الذي هو بمعنى صاحب ولم يجعله جمع المشدد اولا كيت
واموات وخير واخيار لانه لم يوجد في الصحاح وان وجد في بعض المعثلات ولا جمع
صاحب مخفف صاحب لانه كجعله جمع صاحب من اول الامر لانه فرعه وليس المراد
ههنا انه جمع صاحب بسكون العين مخفف صاحب بكسر العين لوجهين الاول ان صاحب
بكسر العين لم يوجد بمعنى الصاحب والا لقال اوجع صاحب بالكسر كنمر وثمار
فهو اما مخفف المشدد او مخفف الصاحب فذكر الصاحب بدون تخفيفه بما لاوجه له
الثاني انه لو كان مراده ذلك لادرجه فيما سبق بان يقول جمع صاحب بالسكون جمع

وموضوعيتها (قوله واصحاب جمع صاحب) هو
جمع صاحب كالراكب جمع
راكب على ما هو مذهب
الاخفش ومختار الجوهري
ووقع مثل ذلك عن
الزمخشري وغيره واما
عند سيديويه فهو اسم جمع
لانه ليس من ابناء الجمع
ولا يبعد ان يكون مراد من
الجمع (قوله هو جمع صاحب)
عطف على قوله صاحب
ولذلك زاد قوله جمع لبعده
العهد فيكون على الاول
كنهر وانهار وعلى الثاني
كنهر واثمار وانما لم يجعله
جمع صاحب كطاهر
وطاهر لما ذكره الجوهري
فما جاء في المثل اجناتها
وابنائها اظن ان المثل
جناتها وبناتها لان فاعلا
لا يجمع على افعال ولكن
صاحب الكشف قال في
تفسير قوله تعالى وتوفنا
مع الابرار جمع بركرب
وارباب وصاحب واصحاب
وفي تفسير قوله تعالى
يوم يقوم الاشهاد جمع
شاهد ولا جمع صاحب
كيت واموات لعدم ثبوته
في صحيح العين ولا صاحب
مخفف صاحب لانه
لا تقل فيه حتى يخفف

(قوله وهو من رأى) تعريف للصاحب الخالص بالمعنى المراد المعلوم فى المقام وهو الصحابي المنسوب الى الصحابة نسبة الفرد الى الطبيعة وعن الجوهرى ان الصحابة بالفتح الاصحاب وهى فى الاصل مصدر وفى النهاية انها جمع صاحب ولم يجمع فاعل على فعالة غيرها وغلب على اصحاب النبي عليه السلام ولا يطلق على غيرها اصلا واعلم ان اسم الصحبة بحسب اصل اللغة يقع على من صحب غيره قليلا كان او كثيرا يقال صحبت فلانا جولا وشهرا ويوما وساعة وفى العرف يختص بمن اشتهر بصحبته وطول ملازمته كعالمته والاسود بالنسبة الى ابن مسعود وعطاء وطاوس بالنسبة الى ابن عباس ونحو ذلك واصطلاح اهل الاثر واصحاب الشافعى وقع على مذاق اللغة فعرفوه بانه من ادرك صحبة النبي عليه السلام مؤمنابه واصطلاح اهل الاصول والفقهاء الحنفية جرى على مذاق العرف اذ لاشك ان المفهوم من اصحاب الحديث واصحاب الرأى واصحاب ابي حنيفة ليس الا الملازمون له وهو الظاهر من قوله عليه السلام الله الله فى اصحابى لا تتخذوهم غرضا بعدى وقوله صلى الله عليه وسلم ﴿ ٢٧ ﴾ لا تنسوا اصحابى فان احذكم لوافق مثل احذها ما بلغ مداخهم

ولا نصيفه وعن موسى السيلاني قال آتيت انس ابن مالك فقلت هل بقى من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم احد غيرك قال بقى ناس من الاعراب قد راوه فلما من صحبه فلا سنده جيد حدث به ابو زرعة الرازى بحضرة مسلم وعن ابن المسيب رحمه الله انه كان لا يعد صحابيا الا من قام مع النبي عليه السلام سنة

وهو من رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مؤمنابه سواء كان فى حال البلوغ او قبله او بعده طال صحبته او لا

صاحب او مخفف صحب بالكسر (قوله من رأى النبي عليه السلام مؤمنا) كلمة من لذى العلم فيشمل الانس والجن والملك والمراد بالرؤية الملاقاة لا يخرج الصحابي الاعمى كابن ام مكتوم رضى الله عنه ثم ان الجمهور على ان الصحابي من رأى النبي عليه الصلوة والسلام بعد النبوة مؤمنا وبعض المحدثين عمنه ممن رأى قبل النبوة ليدخل الراهب الذى رأى النبي عليه السلام فى الشام قبل النبوة وآمن به بعلامة الغمام ومات مؤمنا به فعلى الاول المراد من رأى النبي فى وقت كونه نبيا وعلى الثانى من رأى ذات النبي عليه السلام وقوله مؤمنا به بمعنى مصدقا معترفا به فى جميع ما جاء به واخرج من رآه كافرا وان آمن به بعد الملاقاة سواء كان الرؤية والابصار فى حال البلوغ او قبله كما فى محمد بن ابى بكر من الصحابة فانه ولد قبل وفاته عليه السلام بثلاثة اشهر لكنه رأى النبي عليه السلام حال الطفولية ولذا عدوه من الاصحاب

اوسنيين وغزاة معه غزوة او غزوتين (قوله مؤمنابه) مغن عن التقيد بالبقاء فان المراد منه ايمان الموافات عرفا للمطلق الى الكامل فلا يصدق على من رآه مؤمنا به ثم ارتد والعياذ بالله وثبت على ارتداده كابن خطل ولكن هذا التعريف المذكور فى الشرح لا يشمل بظاهره الاعمى كابن ام مكتوم وغيره ممن لاشك فى صحبته

(قوله وهو من رأى النبي عليه الصلوة والسلام) مؤمنابه هذا لا يشمل الاعمى الذى هو صحابي اتفاقا كابن ام مكتوم الا ان يراد بالرؤية ما هو اعم من الحقيقي وما فى حكمه ويشمل من لا يعد صحابيا ممن رأى النبي عليه الصلوة والسلام وآمن به ثم ارتد ومات على الردة كعبد الله بن جحش وابن خطل اللهم الا ان يلتزم كونه صحابيا ويقال لا يضر فى كونه صحابيا بالاطلاق اى فى وقت ما الكفر اللاحق كما لا يضر فى قولك الكفر السابق وان طال زمانه فيه (قوله سواء كان فى حال البلوغ الخ) وسواء تحللت الردة بين ايمانه به عليه الصلوة والسلام وبين موته على الاسلام او لم تحلل

وفيه دليل على ان المراد من الايمان اعم من الاستقلال والتبجى الحاصل بتبعية الابوين
وسواء طال صحبته مع النبي عليه السلام او لم يطل بان تكون قصيرة او لم يكن له
صحبة اصلا اذ الملاقاة لا يقتضى الصحبة كما في ملاقة الطفل واورد على هذا التعريف
انه يصدق على من رآه عليه السلام مؤمنا به ثم ارتد ومات على الكفر نعوذ بالله
تعالى مع انه ليس بصحابي قطعا واجيب بحمل مؤمنا به على الحال الدائمة لاعلى
المنتقلة وبالتزام انه صحابي وقت الايمان لابعده كما انه مؤمن وقت الايمان لابعده
ولا يخفى فساد الجوابين اما الاول فلان حمل الحال على الدائمة يخرج من رآه مؤمنا
ثم ارتد ثم آمن ومات على الايمان مع انه صحابي قطعا مع ان الحال الدائمة ما يدوم
لصاحبها في نفسها لابرادة التكلم واما الثاني فلان قياسه على اطلاق المؤمن فاسد
لان اطلاق المؤمن يدور على الاتصاف بالايمان وذلك الاتصاف يزول بالارتداد
فيطلق عليه المؤمن قبله لابعده واما اطلاق الصحابي فهو على ما يقتضيه التعريف
انما يدور على الاتصاف بكونه راييا حال الايمان وذلك الاتصاف لا يزول بالارتداد
والا لم يصدق قولنا ذلك المرتد الذي رأى النبي عليه السلام حال ايمانه بل هو وصف
يدور بعد الرؤية الى آخر العمر فيلزم ان يكون صحابيا بعد الارتداد ايضا على
ان كونه صحابيا في الجملة يوجب دخوله في عموم الاحباب في قوله عليه السلام ما انا عليه
وصحابي لان المعبر في صدق عنوان الموضوع هو الصدق بالفعل ولو في احد الازمنة
فيلزم ان يكون من الفرقة الناجية وذلك قطعي البطالان ولذا قال الشارح في الحاشية
الاولى ان يقيد بقولنا وبقي على ايمانه لئلا يدخل من رآه مؤمنا ثم ارتد وانما قال
الاولى اذ يمكن ان يقال يجوز التعريف بالاعم ههنا لان الغرض تمييز الاحباب
عن سائر المسلمين لا عن كل مسلم وكافر واما ما قيل ان هذا القيد يفيد ان بقاء صحة
الاطلاق شرط لحدوثها وليس كذلك فان بقاء شيء لا يكون شرطا لحدوثه بل الامر
بالعكس فليس بشيء فانه انما يفيد ذلك لو صح اطلاق الصحابي بمجرد الرؤية مؤمنا
وهذا فاسد عند من اعتبر في التعريف قييدا آخر فان اطلاق الصحابي على هذا
يشترط باسرين احدهما الرؤية حال الايمان وثانيهما البقاء على الايمان الى آخر العمر
نعم على هذا لا يظهر كون شخص صحابيا قبل الموت ولا بأس به ثم ان القيد الذي
ذكره الشارح اولى بما ذكره البعض من قوله ومات على الايمان اذ قد اشرنا الى
ان الصحابي كما يكون من الانس يكون من الملك والجن وعلى تقدير صدقه على الملك
والجن يصدق على ارواح الانبياء عليهم السلام الملاقاة له عليه السلام ليلة المعراج
بحسبه الشريف مؤمنين به عليه السلام باقين على ذلك الايمان لان الارواح عندنا
اجسام لطيفة كالملك والجن فلذا عد تلك الارواح الكاملة من الاحباب مع انهم
لا يموتون ابدا بعد الملاقاة لا يقال لاترتيب في الواو وهم قد علموا قبل موتهم بعثة
نبينا عليه السلام بطريق المعجزة وماتوا مؤمنين بذلك فيصدق عليهم ذلك التعريف

(قوله اشارة الى مقاصد هذه الرسالة) زاد لفظ المقاصد لان كل ما في الرسالة ليس من العقائد وفيه اشعار بان الاشارة وقعت على ما في الذهن ﴿ ٢٩ ﴾ من المسائل المرتبة من حيث الحضور الذهني والتعين النوعي سواء

(وهذه) اشارة الى مقاصد هذه الرسالة (عقائد) والمراد بالعقائد

وان كان موتهم قبل الملاقاة لانا نقول الموت السابق على الملاقاة موت اجسادهم لاموت ارواحهم والكلام في الثاني (قوله) وهذه عقائد الفرقة الناجية) لا يخفى ان اتصاف تلك العقائد بعنوان عقائد الفرقة الناجية قد علم من الحديث واتما الشك الواقع بعد افتراق الامة في تعيينها من بين الرسائل المؤلفة على مذاهب الفرق فالظاهر ان يقول وعقائد الفرقة الناجية هذه ففي الكلام قلب وقد قبله السكاكي مطلقا مع انه متضمن لاعتبار لطيف هو المبالغة في الترغيب في الرسالة بالايحاء الى انها اصل ينتسب اليه عقائد الفرقة الناجية كاتساب المسند الى المسند اليه ويمكن جعله جوابا عما يقال هذه الرسالة عقائد اية فرقة فلا قلب (قوله) اشارة الى مقاصد الرسالة) لا الى الموصول في الحديث لانه اخبار بحكم معلوم من الحديث فلا يتضمن فائدة الخبر ولا لازمها ولانه مقوت لغرض المصنف من التنصيص على ما يوجب الترغيب في رسالته المعمولة على مذهب اهل السنة والتفجير عن الرسائل المؤلفة على سائر المذاهب بخلاف ما اذا كانت اشارة الى هذه الرسالة اذ يحصل حينئذ الفائدة والتنصيص اشارة بزيادة المقاصد الى امور * الاول اشتمال الرسالة على ما لا يجب اعتقاده ككون الايجاب على الله تعالى مذهب المعتزلة والوجوب منه تعالى مذهب الفلاسفة واما الواجب هناك اعتقاد انه تعالى لا يجب عليه ولا منه شيء وكالدعاء في آخر الرسالة بل بحث الامامة لما سيحكي منه انه بالفروع اشبه اقول ويدل عليه ان الترتيب الواقع في الائمة الاربعة غير معلوم لجميع الاصحاب اذ قد جعل الامامة في ثوبة عثمان رضى الله عنه شورى بينهم ولا علم قبل المشورة فامامة عثمان رضى الله تعالى عنه في الثالثة وعلى كرم الله تعالى وجهه في الرابعة غير معلومة للذين ماتوا قبلها من الاصحاب وقد دل الحديث على ان عقائد الفرقة الناجية هي العقائد التي دام عليها النبي عليه السلام وجميع الاصحاب * الثاني ان مقاصد الرسالة ما شير اليها ولم يصرح بها كوجوب معرفة الله تعالى المشار اليه في ضمن قوله والنظر في معرفة الله تعالى واجب وامثاله من العقائد المتدرجة في عقائد النبي عليه السلام واصحابه * الثالث ان المراد بالاشارة الاشارة الى المسائل دون الالفاظ والنقوش فان الرسالة وان كانت عبارة عن الالفاظ في الاصح الا ان المقصود الاصل من تلك الالفاظ هو المعاني والمسائل (قوله والمراد من العقائد) يعني ان العقائد جمع عقيدة بمعنى الاعتقاد لكن في كلام المصنف ههنا بمعنى النسبة المعتقدة مجازا بذكر الشرط او الجزء العقلي واردة المشروط او الكل بقرينة امتناع حمل احد المتباينين على الآخر وان كان الموصول

كانت هذه الجملة ابتدائية او الحاقية فتكون عقلية اذ لا حضور للمعاني المرتبة ولا للالفاظ والنقوش الدالة عليها في الخارج عند المشير حضورا تصاح للاشارة الحسية والحكم عليها بانه عقائد الفرقة الناجية فان قيل الحاضر في الذهن مكتشف بالعوارض الذهنية ومقتضى بها فلا يصلح للحكم عليه بذلك اجيب بان المراد من الحضور في الذهن التفاته اليه وملاحظته اياه مع قطع النظر عن العوارض وذلك واقع فان للذهن سلطانا على تجريد الشيء عن العوارض وتعريته عن الواحق ثم ان الصالح للوصف والاخبار عنه بانه عقائد الفرقة الناجية وغيره وما يتعلق بغرض المدونين به بالذات ليس الا المعاني والالفاظ والنقوش وسائل ومقصودة بالعرض والتبع فاسماء الكتب لا تقع حقيقة الا على المعاني واما قولهم اشترت كتابا

كذا او قرأته فهو محمول على التجوز ومن قيل اطلاق اسم المدلول على الدال اذ الاشتراك خلاف الاصل ولانه لا يتعلق هذا الفعل الاعلى المشخص العيني والموجود الخارجي وثبوت شيء للفرد لا يستلزم ثبوته للطبيعة المطابقة والمراد بالعقائد ما يتعلق بالغرض بنفس اعتقاده اي المسائل التي يكون المقصود منها نفس اعتقادها

ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده

في الحديث ظاهرا في الاعتقادات * اعلم ان الرسالة اما عبارة عن المعاني والالفاظ او النقوش ولا قائل باحتمال كونها ادراكات او ملكات كما ان العلم اما عبارة عن الادراك او الملكة او المعاني ولا قائل باحتمال كونه الفاظا او نقوشا وقد اشتهر بين المحصلين توجيه امثال كلام المصنف ههنا بحمل كل من المبتدأ والخبر على واحد من محتملاته وتصحيح فيما اريد بهما المتسايران بالذات بارتكاب التجوز في احسد الطرفين او في الاسناد او في الحذف والشارح ههنا جرى على مقتضى الظاهر وجعل اسم الاشارة اشارة الى المقاصد التي هي النسبة الخبرية واختار في تصحيح الحمل التجوز في طرف المسند لان اطلاق العقائد على معنى المعتقدات تجوز شائع قلما يحتاج الى القرينة فهي الى الحقيقة اقرب لاسيما ان الاعتقادات والمعتقدات متحدة بالذات عند المحققين ومنهم الشاح (قوله ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده) الموصول ههنا عبارة عن الاحكام بقرينة قوله ويسمى تلك الاحكام اصولية والمراد الاحكام الشرعية فقريئة اضافة العقائد الى الفرقة الناجية يتبادر الاحكام التي عند الشارع مع شيوعها في هذا المقام قال شارح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان قسم يقصد به الاعتقاد وقسم يقصد به العمل وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وكذا في شرحه للعقائد النسبية لكن باضافة الكيفية الى العمل وكتب القوم بذلك مشحونة فلا يتوهم ان المسماة بالاصولية هي الاحكام الشرعية التي يتعلق الغرض بنفس اعتقادها لا مطلق الاحكام التي يتعلق الغرض بذلك لانها شاملة لاحكام الحكمة النظرية فلا يصح قوله وتسمى الى آخره ثم للحكم على ما ذكره الخيالي ثلثة معان الاول نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وهو المراد بقولهم وقوع النسبة او لا وقوعها ومن زعم انه مغاير الاول وان للحكم معان اربعة فقد سها الثاني ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها الثالث مصطلح الاصوليين وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقضاء او التخيير كالوجوب والاباحة وغيرها من النسب والكراهة والحرمة وهذه احكام خمسة اصولية تقع محمولات المسائل الفقهية وهي المرادة من كيفية العمل وليس المراد من الحكم ههنا المعنى الثالث لاستلزامه انحصار الاصولية في الاحكام التي موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها الوجوب واخواته وتعلق الغرض بنفس اعتقادها كقولهم نصب الامام واجب على المسلمين وذلك الانحصار خلاف الواقع اذ معظم الاصولية مباحث الذات والصفات وحدوث العالم وقناؤه مع انها ليست كذلك ولا المعنى الثاني لان المسماة بالاصولية والفروعية انما هي المسائل والنسب الخبرية لا ادراكاتها ولانه ياباه قوله بنفس اعتقاده لان اضافة الاعتقاد الى ضمير الموصول يستدعي ان يكون عبارة عن المعتقد وهو النسبة الخبرية

من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالى حيا علما قادرا الى غير ذلك من مباحث
الذات والصفات وتسمى تلك الاحكام اصلية واعتقادية

لا درا كها والقول بمنع الاستدعاء مستندا بجواز ان يكون اضافة مطلق الاعتقاد
الى ضمير الموصول الذي هو عبارة عن الحكم بمعنى الادراك الازعاني بيانية من قبيل
اضافة العام المطلق الى الخاص كشجر الاراك بعيد لا يلتفت اليه مع ظهور
الوجه الصحيح الذي هو كون الحكم بمعنى النسبة الخبرية وانما يلتفت الى مثله
لضرورة كالضرورة في تعريف بعضهم المفرد بما لا يراد مجزء لفظه دلالة على جزء
منه فان اضافة اللفظ الى ضمير الموصول يقتضي ان يكون الموصول عبارة عن المعنى
واضافة المعنى اليه يقتضي ان يكون عبارة عن اللفظ ولا يمكن الجمع بينهما فلا بد ان يحمل
احدى الاضافتين على البيانية لكن بتخصيص الموصول باللفظ الموضوع او بمعناه
اثلا يلزم اضافة الخاص المطلق الى العام اذا ابقى الموصول على عمومه او اضافة احد
المساويين او المترادفين الى الآخر اذا خص بمطلق اللفظ او بمطلق المعنى كالماضف
فان شيئا من هذه الاضافات غير صحيح عند النجاة ولما لم يكن الحكم ههنا بالمعنيين
الاخيرين تعين الاول فراده ان المراد من العقائد هي النسب الخبرية الشرعية
التي يتعلق الغرض بنفس اعتقادها ثم الغرض انما يعمل به الفعل الاختياري فالمراد
الغرض من تدوين تلك الاحكام او تحصيلها وتعلمها والمتبادر من الغرض الغرض الاصل
ومعنى تعلقه بالاعتقاد او العمل ان يتحقق في ضمنه بان يكون الغرض هو ذلك
الاعتقاد او العمل فيكون من باب تعلق العام بالخاص وذلك لان الغرض الاصل
من تدوين الاحكام او تحصيلها قد يكون حصول الاعتقاد بنفس تلك الاحكام
كما في العلوم الغير الالكية المقصودة لذاتها كالكلام وقد يكون حصول امر آخر يتوقف
عليها ويكون حصول الاعتقاد بتلك الاحكام غرضا بالتبع كما في العلوم الالكية كالنطق
على ما اشار اليه الشريف في الحاشية الكبرى فالغرض الاصل من تدوين الاحكام
الشرعية او تحصيلها اعم من اعتقادها ومن العمل بها ويدل على ان المراد من التعلق
ما ذكره المصنف في المواقف من ان المراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون
العمل (قوله من غير تعلق بكيفية العمل) الظاهر ان الظرف المستقر حال
من الضمير المحرور وكلمة من منشأه وغير بمعنى الامر المغاير اى حال كونه ناشئا
من مغاير لتعلقه بكيفية العمل ويلزم ان لا ينشأ من ذلك التعلق ويلزمه في الجملة
ان لا يوجد ذلك التعلق اذ لو وجد لنشأ منه فامثال هذه العبارة بهاتين الواسطتين
كناية عن عدم التعلق على ما اشار اليه العلامة التفتازاني ويمكن ان يكون من معنى
الباء على ما في المعنى وكلمة غير المحرور التفي اى حال كونه ملايسا بعدم التعلق بالكيفية
ثم انه ليس المراد من التعلق المنفي هو تعلق الغرض كما يتبادر من استناد التعلق قبله
الى الغرض بل المراد تعلق الاحكام التي كان الموصول عبارة عنها بقرينة اسناد

التعلق بكيفية العمل في مقابلها الى الاحكام حيث قال ويقابلها الاحكام المتعلقة
بكيفية العمل الى آخره وايضا لامعنى لتعلق الغرض بكيفية العمل سواء حملت
الاضافة على ظاهرها بمعنى الكيفية القائمة بالعمل على ان يكون عبارة عن محمولات
المسائل الفقهية كالوجوب والاباحة وامثالهما او بمعنى مضمون قضية قائمة بان العمل
مكيف بكيفية مخصوصة او حملت الاضافة على اضافة الصفة الى الموصوف كحصول
الصورة اما على الاولين فظاهر والا لكان الغرض من تدوين احكام الواجبات
وجوبها على المكلفين او الفضايا الحاكمة بالوجوب وليس كذلك وانما الغرض هو
العمل بها واما على الثالث فلان الغرض من تدوين الفروع هو مطلق العمل
لا العمل المكيف ولذا حذف شارح المواقف الكيفية في قسم الفرعية حيث قال
ما يقصد به العمل بخلاف تعلق الاحكام بمعنى النسب الخيرية بكيفية العمل فانها متعلقة
بالكيفية القائمة بالعمل لتعلق النسبة بالمحمول وبالعلم المكيف لتعلق النسبة بالموضوع
وبالقضية لتعلق الجزء للكل وذلك لان العمل المأخوذ في تعريف الفقه لكونه عبارة
عن فعل المكلف فهو اشارة الى موضوع الفقه المنحل الى موضوعات مسائله والكيفية
اكونها عبارة عن العوارض الذاتية للعمل اشارة الى محمولات مسائله والمراد
من العمل المذكور هو فعل الجوارح لا ما يعم الفعل القلبي والمعرفة القلبية ثم ليس
المراد من نفي تعلق الاحكام الاصولية بالكيفية المذكورة نفي تعلق جميعها لوجود
التعلق في بعضها كما في قول المصنف في اواخر الرسالة الامر بالمعروف والنهي
واجب وبالمنكر والمنكر مندوب وكقولهم نصب الامام واجب على المكلفين والمسح
على الخفين جائز وان لم يذكرها المصنف كما وجد في بعضها الاخر التعلق بكيفية
الفعل القلبي كقول المصنف النظر في معرفة الله تعالى واجب وبكيفية الاعتقاد
كما في قولهم معرفة الله تعالى واجبة ولاوجه لما قيل ان الاحكام المتعلقة
بكيفية العمل احكام فرعية ذكرت في الكتب الكلامية لغرض لان موضوع علم
الكلام عند المصنف وغيره من المحققين مطلق المعلوم الشامل لجميع الموجودات
وسائر الامور الاعتبارية ولذا كان قولهم العالم حادث من مسأله من غير تأويل
وبالجملة فالمراد عدم تعلق عامتها بالكيفية كما اشار اليه اخطاى ولا يلزم عدم امتياز
تلك الاحكام المتعلقة بالكيفية من الاصولية عن الفرعية اذ الكل يمتاز عنها بتعلق
الغرض بنفس اعتقادها بوجهين الاول بقيد النفس لانه في الحقيقة تأكيد معنوى
لدفع احتمال التجوز بان يذكر تعلق الغرض بالاعتقاد ويراد ما يرتب عليه مجازا
كالعمل فيعدل على ان الاصلية ما يكون الغرض منه الاعتقاد دون العمل الثاني
ان المتبادر من الغرض هو الاصل والاحكام الفرعية وان تعلق الغرض باعتقادها
في الجملة الا ان الغرض الاصل من تدوينها وتحصيلها هو العمل والاعتقاد غرض
بالتبع لكونه وسيلة الى العمل ولذا حذف شارح المواقف قيد النفس ايضا ولاجل

ويقالها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكاة والحج والصوم
وتسمى شرائع وفروعا واحكاما ظاهرة

ان تميز جميع الاصولية عن الفرعية يحتاج الى قيد تعلق الغرض بالاعتقاد لم يكتفوا
في قسم الاصلية بمجرد ان يقال ما يتعلق بكيفية العمل لكونه بمعنى ما يتعلق عامته
بالكيفية وايضا لو اکتفوا به لاندرك في الاصلية ما ليس منها كالاحكام المتعلقة بكيفية
الاخلاق والغرض الاصلى منها تهذيب الاخلاق لا العمل بالجوارح ولا نفس الاعتقاد
وكتفاصيل القصص المستفاد من الآيات والاحاديث وان كان الكلام المجمع للقائل
بان جميع ما جاء به الرسول حق من جملة الاصلية والغرض الاصلى من تلك التفاصيل المعاني
النفس المؤدى الى واحد من التهذيب والعمل وبهذا ظهر اختلال ما في شرح المواقف
من حصر الاحكام المأخوذة من الشرع في قسمي الاصلية والفرعية ولذا حذف
شارح المقاصد اداة الحصر وقائل ان يقول فعلى هذا كان هذا القيد من الشارح
مستدركا لا طائل تحته اذ الفرعية وعلم الاخلاق وتفاصيل القصص خرج كلها بقيد
تعلق الغرض بنفس اعتقاده والجواب ان ليس الغرض من هذا القيد الاحتراز
عن شيء بل هو اظناب لفائدة تحقيق المقابلة بين الاصلية والفرعية بان عامة الفرعية
متعلقة بكيفية العمل دون عامة الاصلية والسبب في ذلك ان بعضهم كالعلامة الفتاوى
في شرح المقاصد فسر الاصلية بما يتعلق بالاعتقاد والفرعية بما يتعلق بكيفية العمل
ولا يخفى ان التعلقين في التفسيرين متغايران لان تعلق الاحكام بالاعتقاد لتعلقها
بالغرض من تدوينها او تحصيلها وتعلقها بكيفية العمل لتعلقها باحد طرفي القضية
او بنفسها واللافت ان يكون التعلقان في التفسيرين من نوع واحد كما ان اللافت
في تفسيرى الامرين المتقابلين ان يذكر فيهما الوصفان المتقابلان باحد طرق
التقابل وليس تعلق الاحكام بالغرض مقابلا لتعلقها بكيفية العمل فاشارة الشارح
المحقق ههنا بهذا القيد مع زيادة لفظ الغرض الى توجيه هذين التفسيرين بان تعلق
الاحكام بالاعتقاد محمول على تعلقها بالغرض من التدوين او التحصيل والتقابل
بين الاصلية والفرعية ليس باعتبار هذا القيد بل بقيد آخر محذوف بقريضة المقابلة
وهو عدم تعلق تلك الاحكام بكيفية العمل واذا حمل ما في شرح المقاصد على التعلق
بالغرض في التفسيرين كان التعلقان من نوع واحد وجوز المولى الخياطى هناك جعل
التعلقين من نوع واحد هو تعلق الحكم بمعنى النسبة او بمعنى الادراك الازداني
بطرفي القضية او بنفسها لكن بحمل الاعتقاد على معنى المعتقد ولا يخفى فساد
لان تعلق الحكم بالقضية المعتقد او بطرفيها متحقق في الفرعية بل في كل قضية
فلا يخرج بهذا القيد الفرعية عن تفسير الاصلية مع انه سبق لاجرائها وانما
تخرج بقيد تعلق الغرض بالاعتقاد بقى كلام هو ان تفسير الفرعية بعد ذلك يصدق
على بعض الاصلية المتعلقة بكيفية العمل كالاحكام التي ذكرناها فلا بد من ذكر

(قوله الصوم) لعل تأخير
من الحج في هذا المقام
لنبادر كون افعال الجوارح
من العمل وان كان المراد
مطلق الافعال فاخره لبعده
عن كونه مثالا للمعنى
المتبادر وان انطبق على
المعنى المراد وذلك موافق
لما اورده الحافظ ابو القاسم
ابن عساكر في تاريخ
دمشق من حديث ابن عمر
رضي الله عنهما حيث قال
قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم بنى الاسلام
على خمسة اسهم شهادة
ان لا اله الا الله وان محمدا
عبده ورسوله واقام الصلوة
وايتاء الزكاة وحج البيت
وصوم رمضان

(قوله الفرقة الناجية الخ) اعلم انه قد ورد في التنزيل قوله تعالى * ومن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون * وفي الحديث الصحيح قوله عليه السلام لاتزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى ياتيهم امر الله وهم ظاهرون وفي رواية حتى تقوم الساعة وقوله عليه السلام لاتزال طائفة من امتي قائمة لامر الله لا يضرها من خلفها وهم المراد من قوله عليه الصلوة والسلام الاواحدة ماانا عليه واصحابي اذ لا شك ان من يهدي بالحق وبه عدل وظاهره ولازم امر الله يكون ناجيا لاحالة من كان وبمن كان ولا يمكن من هذه الجهة تعيين الفرقة الواحدة والجماعة المخصوصة كالحنفية او المالكية او الشافعية او غيرهم ولذلك لم يجب النبي صلى الله عليه وسلم بتعيين فرقة بانها الناجية بل اجاب ببيان طريقة النجاة ثم الحق وامر الله هو ما عليه النبي عليه الصلوة والسلام من الشرع البهي والوضع الالهى الثابت بالوحي المبين المفيد لحق اليقين وفيه كل الكفاية وتمام الهداية كما قال سبحانه اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم وقال عز وجل قل ان هدى الله هو الهدى وقال صلى الله عليه وسلم لا يؤمن احدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به فالغرض اللازم والواجب القائم الاعتصام بحبل الله المتين والوحي المبين والثبات على الشريعة والمحافظة على حدودها من غير زيادة ونقصان اذ التقيص والايراد بطالة وامريض للفساد ومن ثم قال النبي عليه الصلوة والسلام ستة لغنتهم ولعنهم الله وكل نبي محاب الدعوة وعد منهم الزائد في كتاب الله وتارك سنته وقال ابو خيفة رحمه الله ولا يثبت قدم الاسلام الا على ظهر التسليم والاستسلام فالثبات على تلك الطريقة في باب العقائد هو توصيف الله سبحانه وتسميته بكل ما وصف به نفسه وسماء والاقرار به اقرارا صادرا عن ﴿ ٣٤ ﴾ مطابقة جنانه والتصديق بانه حق بالمعنى

(الفرقة الناجية)

الذى اراده مع عدم التجاوز عن حد الدلالة في اثبات ما اثبته وفي ما نفاه والسكوت عما

تعلق الغرض بالعمل في ذلك التفسير ايضا ليخرج ذلك البعض وليكون التقابل باعتبار كل من القيدن المأخوذين في تفسير الاصلية ولا مخلص الابان يقال عبارة

عداه من غير تمطيل وتعرض للتأويل ولا تفرقة بين صفات وصفات ولا بحث عن حقيقتها (المقابلة)

الامن جهة الاثبات وكذلك في احوال القيامة وتفاصيل احكام الآخرة وما تشابه منها معلوم باصله ومجهول بوصفه كل من عند الله فوجب الايمان بظاهره والتصديق بباطنه وتوكيل علمه الى الله سبحانه واما التشبيه وايهام النقص في البعض والاستحالة فانما يتوهم لو اثبتت على المقايسة والتشبيه ولم يراع ما هو الواجب من حق التنزيه وعن ذلك قالوا كل ما لا دليل عليه بحسب نفيه وان مذهبنا في الاصول حق ومذهب المخالف باطل قطعاً ومن نقص عن ذلك اوزاد فقد تعدى حدود الله ووقع التشبيه والاتحاد ومن يضل الله فله من هاد واما باب العمليات فضرورة الاخذ باحد الدليلين المتعارضين بحسب الظاهر اوجبت الجمع بالتخصيص او التقييد وترجيح احدهما على الآخر ولكون الحوادث غير متناهية الى حد ولا داخلية تحت حصر وعد لم يكن الوقوف عند الاحكام المتصوص عليها والمحافظة على ظواهرها فكان الاعتبار فيه واجباً والاخذ بالظن رخصة فتشتمل المجتهدون وفقهاء الائمة ونظروا في النصوص والاحكام واثبتوا للنصوص عللاً وجعلوها مقصودة للشارع وطردها والحقوا المسكوت عنه بالنطوق به في الحكم لتلك العلل الدليل قام عندهم وحجة اوجبت ذلك عليهم وماعدا ذلك من العقليات من حقائق الجواهر والاجسام والاعراض واحوالها ولوازمها فهو مما لا يتناق بالدين نقياً واثباتاً وحكمه موكل الى البرهان ويدور معه اين ما كان وليس من الامور التكليفية حتى يجب اثباته او نفيه ولا يتوقف صحة الدين وسلامة الايمان على البحث عنها فمن ادعى خلاف

ذلك وزعم ان شيئا منها داخل في عقد الدين فقد جنى عليه وضعف امره وصار من المعتدين وهذا الذي فصلناه هو مذهب امام الاثمة ابي حنيفة رحمه الله واصحابه الاعلام وطريقتهم التي تلقوها عن النبي عليه السلام واصحابه واول امام معتبر صنف ٣٥ في عقيدة ابي حنيفة وجمعها بالاسناد الصحيح والنقل المعتبر فيما ثبت هو الامام ابو جعفر احمد

وهم الاشاعرة

المقابلة في قوله وتقابلها الخ تشعر باعتبار ذلك القيد ايضا في تفسير الفرعية وقيد الحثية ملحوظ في التفسيرين فتلك الاحكام من حيث تعلق الغرض الاصلى من تدوينها في كتب الكلام بنفس اعتقادها يكون من الكلام ومن حيث تعلق الغرض من تدوينها في كتب الفقه بالعمل يكون من الفروع وغرض المحصل تابع لغرض اهل الفن في الاصاله والفرعية فعلى هذا يكون التفسيران مطابقين لما ذكره شارح المواقف وانما اطنبنا الكلام لان المقام من مزالقي الاقدام (قوله وهم الاشاعرة) اى الفرقة الناجية الاشاعرة فيه تعريف المسند اليه باللام لكون الضمير الموضوع لكل خاص مذكور بالوضع العام راجعا الى المعروف باللام وذلك التعريف ههنا لقصر المسند اليه على المسند بحمل اللام على الاستغراق او الجنس اى كل فرقة ناجية او جنسها متحدة مع الاشاعرة لكن بطريق الاستخدام في الضمير لان لام الفرقة الناجية في المرجع للاشارة الى المعهود الظارحي الذي هو الفرقة الواحدة المستثناة في الحديث ولعله للاشارة الى هذا قال وهم الاشاعرة ولم يقل وهي الاشاعرة ثم ان القصر اضافى بالنسبة الى سائر الفرق من ثلث وسبعين على ان يكون قصر قلب بالنسبة الى كل فرقة جازمة بان الناجية انفسهم لا غيرهم لا قصر افراد اذلا معتقد ههنا بان الناجية بمجموع الفرقين فصاعدا منهم ويمكن ان يكون قصر تعيين بالنسبة الى بعض السامعين الجازم بان هناك فرقة ناجية بدلالة الحديث لكنه تردد في انها اشاعرة او غيرها منهم ولما كان الحصر اضافيا لم يرد عليه ان حصر الفرقة الناجية في الاشاعرة غير صحيح لان السلف من المحدثين ليسوا من الاشاعرة وكذا اصحاب الشيخ ابو منصور الماتريدي فالصحيح ما ذكره في خاتمة المواقف من ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة وذلك لان المصنف حين ما فصل في آخر المواقف لم يجعل كلاما من السلف والاصحاب الماتريدي او مجموعها فرقة مستقلة معدودة من ثلث وسبعين بل جعلها من جملة الفرقة الناجية كالاشاعرة كما عرفت وبهذا يظهر ان لوجه حمل الاشاعرة ههنا على جمع الاشعر اسم تفضيل من الشعور ليشمل الكل مع ان التاء ياباه بل هي علامة النقل من الوصفية

ابن محمد بن سلامة الطحاوي رحمه الله في كتابه المشهور المعروف ببيان السنة فهو الطرد والعكس في هذا الباب وكل الاعتداد وتام الاعتماد فيه على ذلك الكتاب واهم الله انه عقائد الفرقة الناجية المنطبقة على حدود الشرع حدوا النقطة بالنقطة ولذلك اتخذ جمهور الحنفية من العراقيين وغيرهم اماما لعقائدهم وحققوه وتداولوه قراءة وبخائهم صنف بعده ونحى نحوه الامام ابو المنصور الماتريدي من الفقهاء الحنفية في تقرير مذهب السلف وتلخيص الجملة على مقتضى الشرع وتحريره عن الباطع بهداه فيما بين ما انباه فرقا خفيها وبونا لطيفا لا يكاد يحد من ان يكون الثاني للاول خليفاء وطريقته هذه هي التي تداولها حنفية

ما وراء النهر (قوله وهم الاشاعرة) قالوا هي جمع اشعري حذف ياء النسبة ثم جمع على التذكير وزيدت التاء عوضا عن الياء كقيل بغداد ومراوذة للبغداديين والمروزيين ويقال للواحد منهم اشعري بناء على ان تكرار النسبة يوجب حذف احدها للهجنة كما يقال الشافعي محمد بن ادريس لاصحابه

(قوله اى التابعون فى الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعرى) تفسير لكلام المصنف وشرح لمعناه ولا يصح لتعيين المراد منهم اذ لو صح ادخال الماتريدي فى اتباعه كاقيل وإيقولهم فى جانب المستثنى منه فى زعم المصنف لا يصح بالنسبة الى الصحابة والتابعين وفقهاء الامة ورؤس المجتهدين وائمة السلف والمحدثين وانما كان ظهور الاشعرى على رأس المائة الرابعة فكيف يمكن ان يقال انهم اتباعه فى الاصول وقد قال فى المواقف ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة وانما قلنا لو صح آه لا يصح اصلاً لوجهين الاول تباين الاصول وكثرة اختلاف بين الطائفتين قال الامام صدر الاسلام ابو اليسر الزدوى قد صنف ابو الحسن الاشعرى كتباً كثيرة لتصحيح مذهب المعتزلة ثم ان الله عز وجل لما تفضل عليه بالهدى صنف كتاباً ناقضاً لما صنفه اولاً الا ان اصحابنا من اهل السنة والجماعة خطاء فى بعض المسائل وبطول تعداد ما اخطأ فيه فمن وقف على تلك المسائل وعرف خطاء فلا بأس بالنظر فى كتبه وامساكها وامة اصحاب الشافعى اخذوا بما استقر ٣٦ عليه رأى ابى الحسن هذا كلامه وقالوا

لا بأس بامساك تصانيف ابى محمد عبد الله بن سعيد القطان والنظر فيه بشرط الوقوف على ما اخطأ فيه ولا تباع عشر مسائل ما خالف فيه اهل السنة والجماعة والثانى عدم صحة نسبة الاتباع فان الماتريدى والاشعرى من اهل العصر الواحد متقاربان فى المولد والوفاء وكان الاشعرى ببغداد والماتريدى بسمرقند ولم ينقل عنهما لقاء ولا سماع فضلاً عن الاقتداء والاتباع على ما يشهد به تنج كتب التواريخ والطبقات ولكن لما شاع

اى التابعون فى الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعرى وهو منسوب الى الاشعرى اى قبيلة من الين وقيل الى جده ابى موسى الاشعرى رضى الله تعالى عنه فان قلت كيف حكم بان الفرق الناجية الى الاسمية لانها علم تلك الجماعة (قوله وهو منسوب الى الاشعرى) اى الشيخ الاشعرى منسوب الى جده الاعلى المسمى بالاشعر وهو ابو قبيلة من الين والاشعر اما من الشعور او من الشعر بكسر الشين او بفتحها وعلى الاولين اسم تفضيل وعلى الثالث صفة مشبهة بمعنى ذى شعر كثير لان كثرة الشعر نوع عيب وعلى كل تقدير فالاشعر علم شخص والاشاعر جمعه بارادة المسمى بالاشعر كما هو الوجه فى جمع الاعلام الشخصية سمي بها اصحاب الشيخ ابو الحسن الاشعرى واتباعه يجعل كل منهم مسمى بالاشعر على سبيل التغليب والحق بها التاء علامة للنقل كفى العلامة (قوله وقيل الى جده) اى منسوب الى جده القريب ابى موسى الاشعرى من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وانما اتى به بصيغة التريض لوجوه * الاول انه يؤدى الى اجتماع يأتى النسبة وحذف احدها للتخفيف * الثانى انه غير متضمن لوجوه تسمية جده بالاشعرى * الثالث انه غير متضمن لوجه تسمية اصحاب الشيخ واتباعه بالاشاعرة لان الاشاعر جمع اشعر لاجمع اشعرى بخلاف الوجه الاول فى الكل (قوله فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية الخ) لا يخفى عليك ان الحكم بان الفرقة الناجية فرقة كذا من الفرق حكم نظرى لا يحكم به شئ من

فى بلاد خراسان وما وراء النهر فى الاعصار المتأخرة الاشتغال بالكلام ظهر فيها (الفرق) مذهب الاشعرى هذا الظهور وانتظم ناموسه اغفل المتأخرون ذكر الحنفية وذكر اصولهم وعقائدهم وأسا الالكتة شاذة ربما اعتورت على ابصار افكارهم اشاروا اليها تزيفاً ونسبوا الى الماتريدى اذ لم يكن لهم خبرة باصول المذاهب وبرجل اقدم من الرجلين وانبل منهما واثبت فى تقرير مذهب ابى حنيفة فى الاصول ورياسة اتباعه فى حفظ العقائد على الاسلوب المتأق عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه فان قلت فكيف يصح قول الشارح التابعون فى الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعرى قلت هو ظاهر كلام المصنف وليس يبعد ان يكون معتقداً لذلك فان قلت فليقول فى السلف الصالحين والائمة المحدثين بمن ذكره فى المواقف قلت لمسه يحمل العدد المذكور فى الحديث على الطوائف الحاصلة بعد الافتراق ويزعم ان الساف من المحدثين والفقهاء غير داخل فيهم كما ان النبي عليه السلام واصحابه غير

فى بلاد خراسان وما وراء النهر فى الاعصار المتأخرة الاشتغال بالكلام ظهر فيها (الفرق) مذهب الاشعرى هذا الظهور وانتظم ناموسه اغفل المتأخرون ذكر الحنفية وذكر اصولهم وعقائدهم وأسا الالكتة شاذة ربما اعتورت على ابصار افكارهم اشاروا اليها تزيفاً ونسبوا الى الماتريدى اذ لم يكن لهم خبرة باصول المذاهب وبرجل اقدم من الرجلين وانبل منهما واثبت فى تقرير مذهب ابى حنيفة فى الاصول ورياسة اتباعه فى حفظ العقائد على الاسلوب المتأق عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه فان قلت فكيف يصح قول الشارح التابعون فى الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعرى قلت هو ظاهر كلام المصنف وليس يبعد ان يكون معتقداً لذلك فان قلت فليقول فى السلف الصالحين والائمة المحدثين بمن ذكره فى المواقف قلت لمسه يحمل العدد المذكور فى الحديث على الطوائف الحاصلة بعد الافتراق ويزعم ان الساف من المحدثين والفقهاء غير داخل فيهم كما ان النبي عليه السلام واصحابه غير

داخليين فيهم والظاهر ان المصنف لما زعم ان السلف والخلف والاشاعرة منفقون على العقيدة الواحدة غير مختلفين فيها غلب الاشاعرة واطلق هذا الاسم على الجميع بناء على ما في شرح المقاصد من ان المشهور من اهل السنة في ديار خراسان ٣٧ والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة وفي ديار

هم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها ناجية * قلت سياق الحديث مشعر بانهم

الفرق الا بدليل لاح له فليس المراد سؤالاً عن كيفية مطلق الحكم المشترك بين الفرق بل عن الحكم بايقان المطابقة للواقع فالمراد كيف حكم وادعى المطابقة يقتضيه كثرة الحكم بخلافه من سائر الفرق بادلتهم المعارضة لدليل المصنف فالمراد من الجواب حينئذ ان كثرة الحكم بخلافه بائلة فاسدة لا يمنع ادعاء المطابقة وايقانه بدليل صحيح فان دليله مطابق لما يدل عليه سياق الحديث بخلاف ادلتهم والمراد من السؤال كيف حكم وايقن بالمطابقة مع قيام احتمال كون حكمه ايضا مجرد الزعم والادعاء كسائر الفرق اذ يستحيل مطابقة الكل فالمراد من الجواب حينئذ ان ليس في حكمه ذلك الاحتمال لانه حكم به بدليل مطابق لما يقتضيه سياق الحديث بخلاف ادلة سائر الفرق وعلى التقديرين فالسؤال استفهام محض ومنع لمدعى المصنف الغير المدلل بحسب الظاهر والجواب باثبات المتنوع على وجه يتضمن دفع المعارضات المتوجهة على المصنف من جانب سائر الفرق وظهر مما قررنا ان الزعم ههنا بمعنى مطلق الاعتقاد او الادعاء لا بمعنى القول او الاعتقاد الباطل لانه مناف للسؤال لانه اذا كان قول غير الاشاعرة من الفرق او اعتقادهم باطلاً تبين حقيقة قول الاشاعرة واعتقادهم عند السائل الطالب للحق فكيف يسئل بمرءه (قوله قلت سياق الحديث مشعر الخ) تلخيصه ان قوله عليه السلام الذين هم على ما انا عليه واجحابي دال على ان تلك الفرقة الناجية هم الذين داموا واستقروا على اعتقاد النبي عليه السلام واجحابه والاعتقاد امر باطني لا يعلم كيفيته الا باخبار صاحبه عنه والنبي عليه السلام اخبر عن اعتقاده باحاديث قولية واخذها الاصحاب عنه عليه السلام واخبروا بها الامة والاشاعرة اخذوا تلك الاحاديث الصحيحة واعتقدوا بمدلولاتها من غير صرفها عن ظواهرها بدون ضرورة وقريئة صارفة قطعاً لان مراد النبي عليه السلام فيما لا صارف فيه ظاهر تلك الاحاديث قطعاً ومجرد الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يلتفت اليه ولا ينافي القطع والالتماس قصاص واحد بالاقرار لاحتمال التجوز في كلام المقرر والحدود التي من جملتها القصاص تندريء بالشبهات فصرف تلك الاحاديث عن ظواهرها بدون صارف

ما وراء النهر الماتريديّة وقد علمت ما فيه (قوله وكل فرقة تزعم انها الناجية) وذلك ظاهر لا ريب فيه الا ترى الى العلامة الزمخشري مع توسعه في العلوم كلها وتجره في تفسير كتاب الله تعالى وفروط اطلاعه على فنونه واساليبه كيف ادعى ان الفرقة الناجية هم المعتزلة حيث قال في خطبة الكشف واخواننا في الدين من افاض الفقه الناجية العدلية الجامعين بين علمي العربية والاصول الدينية عظماء الدين وعلماء العدل والتوحيد وقال في تفسير سورة الاخلاص اللهم احشرنا في زمرة العالمين بك العالمين لك القائلين بعدلك وتوحيدك الخائفين من وعيدك وقال في سورة آل عمران ان المراد باولي العلم الذين عظمهم الله بهذا التعظيم حيث جمعهم معه ومع

الملائكة في الشهادة على وحدانيته وعدلهم هم الذين يشبّون وحدانيته وعدله بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة وهم علماء العدل والتوحيد ثم أكد الجملة بقوله ان الذين عند الله الاسلام ليفيدان قوله لا اله الا الله توحيد وقوله قائماً بالقسط تعديل فاذا اردفه قوله ان الدين آه فقد آذن ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شيء من الدين

(قوله قلت سياق الحديث) حيث قال الذين هم على ما انا عليه واجحابي

وفيه ان من ذهب الى التشبيه او ما يؤدي اليه كاجازة الرؤية او ذهب الى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام وهذا بين جلي كاترى الى غير ذلك من فضول اوردها في كتابه فيما نصب لاعتزال الظاهر الوبال والاترى المحقق الطوسى مع كونه علما في الحكمة ومثالا في العلوم العقلية والنقلية يزعم ان الفرقة الناجية هم الشيعة الامامية والاترى الشيخ محي الدين عبد القادر الجيلاني من اكابر الصوفية حيث جعل الخنابلة مع انبائهم المكان والجهة هم الفرقة الناجية واهل السنة والجماعة والمخالفين لهم من اهل البدعة حتى صرح بان منهم الخنقية اتباع انى حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي وسماهم مرجئة والخوارج يسمون انفسهم بالشرات بمعنى انهم شروا بانفسهم الجنة كما قال بعضهم * انا الوليد بن طريف الشارى * قسورة لا تصطلى بنارى * ويزعمون انهم هم الفرقة الناجية وان المخالفين لهم ضالون مضلون كما قال زاهدهم ومفتيهم وفقههم عمران ابن خطان السدوسى يصوب ابن ملجم في قتله علياً رضى الله عنه ويثنى عليه بقوله * يا ضربة من اتقى ما اراد بها * الا ليبلغ من ذى العرش رضوانا * انى لاذكره يوما فاحسبه * اوفى البرية عند الله ميزانا * اكرم يقوم بطون الطير اقبرهم * لم يخلطو دينهم نبياً وعدواناً * وهكذا كل حال فرقة يحسن الظن في رأيه ومذهبه ويتزل الحديث على نفسه ويحكم نجاة اصحابه من غير تليخيص معناه وتطبيقه على مصداقه ومبناه لا يقال الزعم هو الباطل من الاعتقاد والقول وقال الرضى هو القول من غير ﴿ ٣٨ ﴾ استناد الى وثوق فيلزم ان يكون

دعوى النجاة من كل فرقة باطلة على الاول وغير موثوق بها على الثانى وهو كما ترى لانا نقول قد يستعمل في مجرد الدعوى ومطلقها ولو سلم فالمراد كل فرقة غير الاشاعرة كذلك

المعتقدون بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم يتمسكون في عقائدهم بالا حاديث الصحيحة المنقولة عنه صلى الله عليه كصرف كلام هذا المقر بالتجاوز بلا صارف وبهذا البيان اندفع عن الشارح ما يتوجه عليه ان الصواب ترك قوله ولا يتجاوزون عن ظواهرها لان سياق الحديث انما يدل على انهم المتبعون للا حاديث مطلقا لا على انهم المتبعون لظواهرها عند عدم الصارف واعلم ان مدعى المصنف بطريق الحصر متضمن لحكمين احدهما ايجابى وهو ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والاخر سلبى وهو ان الفرقة الناجية ليست

واما دعويهم فهو حق موثوق به لما ذكره الشارح فيكون الجواب بمنزلة الاستثناء (غير)

(قوله انما ينطبق على الاشاعرة) قلت بل على من يلازم طريقة السنة والجماعة ويحافظه على حدود الكتاب والسنة ويحجب الهوى والبدعة وفى ذلك كل السلامة وتمام النجاة وكل استحالة وايهام نقص تظن قيامها فانما تولد من اتباع الهوى وعدم الثبات على حدود الشرع ومقايضة الغائب على الشاهد فان كان الاشاعرة على هذه الطريقة فرحبا لهم بالوفاق والا فهم اسوة لغيرهم من اهل البدع والاهواء وما على الامة من قواعد واصول وضعها المعتزلة واقفاهم الاشاعرة واكثرها قد قام على بطلانه براهين عقلية ونقلية لا تبقى معها ريبة وانما المنجى هو التقييد بالشريعة والحفاظة على حدود هذه الطريقة والدوران معها حيث دارت والظن فى الاشعري حسن فانه كان اماما طالما صالحا دينيا متمسكا بالسنة ولكن اتباعه فيهم الجيد والردى وقد كثر فيهم الآراء الردية والاهواء السخيفة والتورط فى البدع والفرط على احكام الشرع وامام المذهب المشهور فيما بينهم فى هذه الاعصار المتأخرة فهو ارك المذاهب المحدثه فى الاسلام وامرها للانام قد طار شرره وعم فى الدين ضرره واعتري الناس هذا الداء العضال الخبيث كلهم الا من عصمه الله وقليل ما هم وسرى فيهم سراية الجرب وتجارى تجارى الكلب فهم بمذهبيهم هذا ليسوا اسعد حالا من المعتزلة والروافض وسائر المبتدعة *

(قوله ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة الخ) حيث ذهبوا الى ان العقل حاكم في الامور موجب لما استحسنه محرم لما استقبجه فوق العمل الشرعية ويثبت به الحكم على القطع والثبات ولا يجري فيه النسخ وليس المراد انهم يقولون بالحسن والقبح العقليين فان القول بهما ليس من الاسترسال بالعقل في شيء ولا ينافي المحافظة على حدود الشريعة والطريقة الثابتة عن النبي عليه السلام واصحابنا الحنفية وجمهورهم مع كمال ثباتهم وملازمهم عليها واستقرارهم فيها وفرط مجانبتهم عن البدع والاهواء قائلون بعقلية الحسن والقبح اخذا من قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان ﴿ ٣٩ ﴾ وقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث بمعنى ان في

وسلم وعن اصحابه ولا يتجاوزون عن ظواهرها الاضرورة ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة

غير الاشاعرة من الفرق وكذا الحصر ان الواقع احدها في قوله وذلك انما ينطبق الخ والآخر في تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي في قوله فانهم يتمسكون الخ مشتملان على حكمين ايجابى وسلبى والحكمان الايجابيان في الحصرين الاخيرين دليل الجزء الايجابى من المدعى والحكمان السلبيان فيهما دليل الجزء السلبى من المدعى على ان يكون قوله هم المعتقدون بما روى الخ صغرى مشتركة بين الدليلين وتقريرها بان يقال اما كون الفرقة الناجية هم الاشاعرة فلان الفرقة الناجية هم المعتقدون بما روى عن النبي عليه السلام واصحابه وكل فرقة معتقدون بذلك هم الاشاعرة ينتج من الشكل الاول ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة اما الصغرى فتنبه بسياق الحديث واما الكبرى التى هي الجزء الايجابى من قوله انما ينطبق على الاشاعرة فلان الاشاعرة يتمسكون بالاحاديث الصحيحة واما كون الفرقة الناجية ليست غير الاشاعرة فلان الفرقة الناجية هم المعتقدون بما روى ولا شيء من غير الاشاعرة بمعتقدين بما روى ينتج من الشكل الثانى ان لا شيء من الفرقة الناجية بغير الاشاعرة اما الصغرى فلما سبق واما الكبرى التى هي الجزء السلبى من قوله انما ينطبق فلان غير الاشاعرة لا يتمسكون بالاحاديث الصحيحة وقس عليه امثال هذا المقام (قوله ولا يسترسلون) استرسال الشعر عدم جمعها والمراد اتباع العقل مع ترك النقل عن الاصحاب كالمعتزلة المشبهين باذيال الفلاسفة الحاكمين بمجرد عقولهم من غير التزام شرع وقوله ولا مع النقل عن غيرهم فييدان الشيعة انما يتبعون المنقول عن ائمتهم الاثني عشر لا المنقول عن اصحاب النبي ولا عقولهم وفيه ما فيه بل ماسيحي منه من ان الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول يدل على انهم استرسلوا مع عقولهم ايضا فالمراد انهم لا يسترسلون مع عقولهم لابدون النقل عن غير الاصحاب كالمعتزلة ولا مع النقل

المأمور به والمنهى عنه جهة صالحة لشرعية الحكم مع قولهم بان الحاكم والواضع للشرائع هو الله سبحانه بمعنى انه لا يثبت حكم شرعى قط الا بوضعه سبحانه وحكمه ووافقنا فيها المحققون من اصحاب الشافعى المتحليين لرأى الاشعري كابى بكر الشافعى الغفال وابى بكر الفارسى وابى بكر الصيرفى وابى عبدالله الحليمى والقاضى ابى حامد وغيرهم ولكن الاشاعرة وان لم يقولوا بالمقدمة التى اصلها المعتزلة للاسترسال وينوا عليها قواعد الاعتزال وهى قولهم ان الحاكم فى المأمور هو العقل وانه موجب لما استحسنه ومحرم

لما استقبجه على ماسرفهم يساهمونهم فى التمتع بها والعمل بموجبها من الزيادة على الشريعة بعد كمالها وعقيدة اهل الحق مع تمامها بتشريع الاحكام وتبديع عقائد فى الاسلام اتساعا لاهوائهم وتبرا آرائهم قل الله يهدى للحق افن يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدى الا ان يهدى فالكيف كيف تحكمون وما يتبع اكثرهم الاظنا ان الظن لا يغنى من الحق شيئا ان الله عليم بما يفعلون وان كذبوك فقل لى عملى ولكم عملكم اتم بريثون بما اعمل وانا برى مما تعملون

(قوله ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة) هذا وما قبله تفريع للطائفتين قان المذكور من الاسترسال والاتباع لم يكن طريقة للنبي عليه السلام ولا لأصحابه * (قوله قال ابن المطهر الحلي) معارضة لما مرّ (قوله قد باحثنا في هذا الحديث الح) ولا يخفى انه لا إشارة ولا إيماء في الحديث الى اعتبار ما ذكر الح في تعيين الفرقة الناجية واستقر عليه رأيهما نعم يجب مخالفة تلك الفرقة لسائر الفرق مخالفة بينة وان يكون بينهما تباعد تام بوجود ما فات عن سائر الفرق من اصول الدين وأركانها المعبر في عقد الاسلام لتخالف الحكمين وتباين الجزئين (قوله مخالفة كثيرة) ينبغي ان يكون هذه الكثرة بالنسبة ٤٠ الى بقية الفرق بان تخالف كل

فرقة في الاصول ولو في بعضها على ما يشير اليه قوله مخالفة بينة وقوله متقاربون في أكثر الاصول لا بالنسبة الى عقيدة كل فرقة بان تخالف كل واحد منهما في جميع الاصول (قوله وما هي الا الشيعة الامامية الح) لا يقال الحديث صريح في انهم على طريقة الاصحاب وهي جمع الجميع واقوله تسعة فكيف يرجو الشيعة النجاء اذهم لا يوالون من الاصحاب الا ثلاثة او خمسة ويتبرون عن غيرهم بل يتخذونهم عرضا لانا نقول انما يتبرون من ظلم عليارضى الله عنه وغضب منصبه في زعمهم وقاله ويوالون من عداهم كابي ذر الغفاري وابي ايوب الانصاري وخباب بن ارت وعمار بن ياسر وخزيمة بن ثابت ذى

ومن يحذو حذوهم ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روى عن ائمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلي في بعض تصانيفه قد باحثنا في هذا الحديث مع الاستاد نصير الدين محمد الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر الرأى على انه ينبغي ان يكون لتلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف

عن غيرهم كالشيعة والمراد ان الشيعة لما اعتقدوا ان ائمتهم معصومون من الذنب اتبعوهم في القمل والقول ولم يلتفتوا الى ما روى عن الاصحاب مع ان بعض ما اخذوه عن الائمة خلاف اعتقاد النبي عليه السلام واصحابه اما لعدم عصمة الائمة اذ لا دليل على عصمة غير الانبياء واما لعدم صحة الرواية عن الائمة وبهذا يندفع عن الشاسرح ما يمكن ان يقال ان ائمتهم تروى عن النبي عليه السلام والاصحاب (قوله قال ابن مطهر الحلي) هو كالطوسي من الشيعة الامامية والغرض من هذا النقل ايراد معارضة على مدعى المصنف من طرف الشيعة الامامية بعدما اقام عليه الدليل المرضي المستفاد من سياق الحديث بان يقال الفرقة الناجية هم الشيعة الامامية لا الاشاعرة لان الفرقة الناجية فرقة لها مخالفة كثيرة مع سائر الفرق وكل فرقة شاتها ذلك فهي الشيعة الامامية اما الصغرى فالما استقر عليه الرأى من ان المراد من الفرقة الناجية في الحديث هو تلك الفرقة المخالفة واما الكبرى فلقوله فانهم يخالفون الى آخره وفي هذا النقل اشارة الى اثبات دعوى الاسترسال مع العقل فانهما مع كمال حداقتهما ووفرة علمهما غفلا عن الدليل المستفاد من سياق الحديث واسترسلا مع عقلهما وحكما بمقدمة وهمية هي ما استقر عليه رأيهما وستعرف قوله فاستقر الرأى الى آخره ولا يخفى ما فيه لان عقائد الفرقة الناجية اصول متعددة بمجرد اخلال واحدة منها يخرج الفرقة عن كونها فرقة ناجية فان اريد ان تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لجميع الفرق الكثيرة ولو كان مخالفتها لكل فرقة في واحدة من الاصول ففيه ان حال كل فرقة كذلك والا لم يكن فرقة اخرى ولم يتعدد الفرق وان اريد ان تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لكل فرقة في اكثر الاصول كما حله الشارح عليه فذلك ظاهر المنع ولا دلالة في الحديث عليه

الشهادتين وبلال بن ابي رباح المؤذن وكل من مات قبله عليه السلام ولم يدرك الفتن بعده بل كثيرا (قوله)

من الصحابة على ان لهم ان يقولوا ان المعبر تلك الطريقة التي كان النبي عليه السلام واصحابه عليها في حياته

(قوله المتبعين آه) اى من غير استنادهم المروى الى النبي عليه الصلوة والسلام واصحابه وذلك الاتباع منهم لاجل اعتقادهم العصمة في ائمتهم وعدم صدور الكذب والافتراء عنهم

وان خالفوه وبدلوها بعد وفاته (قوله في اكثر الاصول) ولا مخالفة بينهم في بعضها اصلا (قوله قلت الشيعة توافق المعتزلة) اى الامامية في اكثر الاصول كتنفي الصفات والرؤية وشمول القدرة وعموم الارادة وقدم الكلام وكنفي اختصاص الخلق والايجاد له تعالى والقول بوجوب الاصلاح للعباد واللفظ عليه تعالى والتفويض واستقلال العبد في افعاله ولم يقل الامامية توافق البنائية او الاسما عليه او غيرها من طوائف الشيعة لان توافقهم انما هو في موالاته على رضى الله عنه (قوله اكثرها يتعلق بالامامة) يفيد ان بعضها لا يتعلق بها كاثبات الشفاعة والكرامة وتفضيل الانبياء على الملائكة عليهم السلام (قوله وهى بالفروع اشبه) اى المسائل التى خلفوا فيها المعتزلة سواء كانت من مسائل الامامة او من غيرها بالفروع اشبه وقد اسلفنا ان المراد الافتراق في الاصول (قوله بل الا ليق بذلك هم الاشاعرة) قول بالموجب وبيان ان هذا الوجه ايضا انما ينطبق علينا دون غيرنا وانما لم يتعرض لابطاله لكونه مجاوبا للمعقول غير مخالف للمنقول اذ لاشك انه ينبغي بل يجب ان يكون بين العقائد المنجية والمهلكة تخالف تام وتباين ظاهر ولا يتوهم ان المراد ان مدار النجاة هو مخالفة الفرق او البعد عن الواقع او مقتضى العقل بل المراد ان الثبات على الطريقة الممهودة يلزمه ان يكون تلك الفرقة الناجية مخالفة لسائر الفرق الهالكة في الاعتقاد مخالفة قوية معتدا بها اذ لولا ذلك لم تكن فرقة اخرى من هذه الجهة ولان مدار النجاة هو التوسط ٤١ بين طرفي الافراط والتفريط بمعنى الاتصاف باصول الاخلاق

الفاضلة من العدالة والحكمة والشجاعة لعدم حصوله في كل واحد من افراد الفرقة المستثناة في هذا الحديث ولا ينبغي ان يكون مذهبهم متوسطا

غيرهم من الفرق فانهم متقاربون في اكثر الاصول * قلت الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول ولا تخالفها الا في مسائل قليلة اكثرها يتعلق بالامامة وهى بالفروع اشبه بل الا ليق بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم مخالفة

(قوله قلت الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول) والظاهر ان هذا الجواب اثبات لمذبي المصنف على طريق المعارضة بالقلب بان دليل الامامية ينقلب عليهم الزامهم وما يقال المعارضة لا تعارض خاسر لا يعتد به كاذكره المصنف في رسالة الآداب

سبحانه متزها عن لوازم بالكسب والرؤية مع كونه قالا شاعرة يقولون بين المذاهب المعروفة الجسمية وافادة النظر بحسب جرى العادة مطلقا ووجوبه شرعا واثبات الصفات مع نفي العينية والغيرية ويوالون الاصحاب كلهم بخلاف المخالفين فان المعتزلة يقولون بالاختيار المطلق ونفي الرؤية والجبرية بالجبر المطلق والخسالة والكرامية يثبتون الرؤية مع لوازم الجسمية والسمنية ينكرون افادة النظر ووجوبه مطلقا والمهندسون في الالهيات والاسماعيلية بدون العلم والمعتزلة بوجوبه عقلا وبعينية الصفات والكرامية بغيريتها والروافض يتبرؤون عن الشيخين وغيرها والخوارج عن ائمتين والنواصب عن علي رضى الله عنه كيف فان مجرد كون القول متوسطا بين القولين لا يكون مدار النجاة قطعا ويمكن مثل ذلك التغليب في سائر المذاهب فان المعتزلة يقولون باثبات الصفات ولكن لا امورا موجودة في الخارج كالا شاعرة ولا ينفونها كالفلاسفة ويتزولون اصحاب الكبار بين المنزلة وبين مخصوصهم باسم الفاسق ولا يقولون انهم مؤمنون كاهل السنة ولا كافرون كالخوارج. ويوجبون نصب الامام على الخلق عقلا لا نقلا كاهل السنة ولا على الله كالشيعة ولا ينفونه كالخوارج ويشترطون ان يكون الامام من قريش ولا يجوز من غيرهم كالخوارج ولا يشترطون ان يكون من بنى هاشم او اولاد علي كالشيعة ويوالون الصحابة كلهم ولا يتبرؤون عن علي رضى الله عنه كالنواصب ولا عن ائمتين كالخوارج ولا عن الشيخين وعثمان كالروافض ويقولون بوجوب النظر في معرفة الله عقلا لاشرا كالا شاعرة ولا ينفونه كالسمنية وبافادته

(قوله وهى بالفروع اشبه) فانها من الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام واجب على الامة سمعا على ما ذهب اليه الاكثر خلافا للشيعة فانها عندهم من العقائد واصول الدين يجب نصبه على الله تعالى لكونه لطفاً وكون اللطف واجبا عليه تعالى

بطريق التوليد لا يحسب جرى العادة كالاشاعرة ولا بالانحياز كالفلاسفة الى غير ذلك من المسائل بل لم يقع
المعتزلة فيما وقعوا من الاعتزال الا بطلب هذا التوسط (قوله لاكثر اصول المذاهب) مبالغة في عدم
توافق سائر الفرق والا فالتخالف المعتد بها الموجبة لهلاك صاحبها ربما تتحقق في اصل واحد (قوله مع كونه
غير جسم) لثلايراد النقض بالكرامية والحنابلة فانهم وان كانوا قائلين بالرؤية الا انهم لا يترهبون الله تعالى
عن لوازم الجسمية (قوله بل جوزوا) ولا يخفى انه ليس من ما يترتب عليه الهلاك والنجاة ولا يقول به
الحنفية اصلا بل عندهم بكل حاسة توقف على ما وضعت هي له ولا يدرك بها غيره (قوله ابتداء) ان كان
بمعنى نفى اليجاد والخلق عن الوسائط فهو مما يقول به الحنفية والصوفية والحكماء ولا يخالف فيه الا المعتزلة
ومن يحدو حدوهم وان كان بمعنى نفى مطلق العملية ٤٢ عنها فهو مما تفرد به الاشاعرة

على انه ظاهر مذهب
الاشعري كما سيأتي
في التشرح (قوله ولا غيرها)
نفى الغيرية على الحقيقة
عند الحنفية وقد ماء
الاشعرية وانما ظنه مجرد
اصطلاح فخر الدين
الرازي واتباعه من
متأخريهم فانه لما توهم
مغايرة الصفات وتعددتها
وزيادتها على الذات
واضطر الى القول بإمكانها
لزمه ان يكون نفى الغيرية
مجرد اصطلاح لا يترتب
عليه الغرض وهو نفى
تعدد القدماء وتكثر
الواجبات (قوله والفرق
بين الارادة والرضاء)
من مفردات الحنفية واما

لاكثر اصول المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرهم كسئلة الكسب وجواز رؤية الله تعالى
مع كونه غير جسم وتزده عن المكان والجهة بل في جواز رؤية كل موجود من الاعراض
وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروائح بل جوزوا رؤية اعمى الصين
بقه اندلس واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وكون صفاته لاهي عين الذات
ولا غيرها والفرق بين الارادة والرضاء الى غير ذلك من المسائل التي شنع مخالفوهم
ويمكن ان يكون جوابا يمنع الكبرى بان يقال لاسلم انها الشيعة الامامية لا غير كيف
والا ليق بذلك هو الاشاعرة لكن الاولى جينئذ ان يمنع الصغرى اولاً ثم الكبرى
فالوجه هو الاول وعلى التقديرين يندفع عن الشارح ما يمكن ان يقال كيف اثبت
مدعى اهل السنة بدليل مشتمل على مقدمة مسلمة عند الشيعة الامامية مع انها
ظاهرة المنع (قوله واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء) اي كل ممكن
موجود فهو موجود بايجاد الله تعالى ابتداء اي بلا توسط شيء آخر يتولد منه
او يتوقف عليه فليس شيء من افعاله تعالى مشروطا بشرط بل هو يفعل كل شيء
يمكن بدون اعداد شرط ولذا جاز رؤية كل موجود ولو كان الرائي اعمى الصين
منتهى البلاد الشرقية والمرئ بقه اندلس منتهى البلاد الغربية مع كون الجبال
حجبا مانعة عن الرؤية اذ ليس الرؤية عبارة عن ارتسام الجسم في البصر بل عبارة عن
الانكشاف التام الحاصل عقيب استعمال الباصرة وذلك الاستعمال شرط عادي
لحصول ذلك الانكشاف والله تعالى قادر على ايجاد ذلك الانكشاف التام فينا بدون

الاشعري واكثر اتباعه ان ارادة الشيء عين كراهة ضده وبعضهم على انها تستلزمها بشرط (ما)
الشعور وبعضهم مطلقا وبالجملة ان الاشاعرة انما وافقوا الحنفية في عموم الارادة وشمول القدرة واما
في استلزامها الرضاء والامر والمحبة وكراهة الضد فهم مع المعتزلة فلزمهم ان يكون سبحانه وتعالى

(قوله بل جوزوا رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها) وذلك لان المتعاق الاول للرؤية عندهم هو الوجود
وهو مشترك بين جميع الموجودات الا ان عدم وقوع رؤية بعضها كالاصوات والطعوم والروائح والجواهر
المجردة يجر بان العادة بعدم رؤيتها فانه تعالى اجري عاداته بعدم خلق رؤيتها فينا (قوله وجوزوا رؤية
اعمى الصين بقه اندلس) وذلك لان متعلق الرؤية متحقق في البقة والله تعالى قادر على خلق رؤيتها فيه (قوله
والفرق بين الارادة والرضاء) فان الرضاء عندهم ترك الاعتراض خلافا للمعتزلة فانه عندهم عيب الارادة

راضيا للكفر والمعاصي ومحبا لها وقد قال عز وجل ولا يرضى لعباده الكفر وقال والله لا يحب الفساد (قوله الاجماع) هو لغة العزم ومنه قوله تعالى فاجعوا امركم وقوله عليه السلام لاصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل والانساق من الجمع لان العزم باجتماع الخواطر والاتفاق باجتماع الاراء واختصار الشارح على الثاني لما ان السالغ لان يكون مرادا في المقام هو هذا وهو ليس في صدد استيفاء بيان معاني الاجماع وامالا لان العزم والاتفاق معنى واحد كما قيل (قوله اتفاق جميع اهل الحل والعقد) قد يراد من اهل الحل والعقد الفقهاء المجتهدون الذين لهم استنباط الاحكام وتلخيص الاصول وترتيب الفروع وقد يراد العقلاء المكلفون الذين هم اهل المللق العقد كالنكاح والشراء والحل كالطلاق والبيع وغير ذلك من العقود والفسوخ وقد يراد ارباب الولاية العامة والكلمة النافذة في اقامة الحدود واجراء الاحكام كالخلفاء والقضاة واختلفوا في الاجماع الذي هو حجة شرعية واحد الادلة الاربعة في ركنه ومحله وشرطه واهله وتعيينه على اقوال فصلت في محلها مع مآلها وما عليها وذهب القاضي ابوبكر الباقلاني وجاعة من الاشاعة الى ان اهل الاجماع كل الامة الموجودين في وقت خواصهم وعوامهم وعادلهم وفاسطهم من اهل الحق وارباب البدع لان الادلة الدالة على حجية الاجماع من قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وغير ذلك تدل على ان الحجة هي اجماع الامة ومطلق هذا الاسم يتناول الجملة كافي حديث التفرقة فاعلم العصمة الموجبة للحجية لا تقترب الا على الهيئة الاجتماعية للجميع وذهب الجمهور من الحنفية وغيرهم ان اهل الاجماع هم الفقهاء المجتهدون الموصوفون بالعدالة وملازمة السنة والجماعة ومجانبة الهوى والبدعة ٤٣ لانها تشرىف للامة وتكرمة لهم فلا يعتبر موافقة العوام والفساق

واهل البدع ومخالفهم في الاجماع وجودا وعدما قال الغزالي العاصي العاقل يفرض ما لا يدري الى اهله فما اجمع عليه الخواص

عليهم فيها كما شحوا به كتبهم (اجمع) الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بمعنى المصطلح وهو اتفاق جميع اهل الحل والعقد من الامة في كل عصر على حكم من احكام الدين ما جعله شروطا عادية من الارتسام والجسمية والمكان والجهة والمقابلة وغير ذلك من الشروط وارتفاع الموانع (قوله الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق) يبنى ان الاجماع

فالعوام متفقون فمخالفة العوام مسئلة فرضية ولا وقوع لها اصلا وقال صاحب التحقيق ومن ليس من اهل الفقه والاجتهاد كالمبتكم الذي لا يعرف الا الكلام واهل العربية والحديث والتفسير والاصول والقروء وغيرهم ممن قصر نظر في صناعته ولم يجاوزه الى غيرها ولا علم له بطريق الراى والاجتهاد والاحاطة باحوال الادلة واقسام الاحكام وكيفية الدلالة والتأني من المنطوق والمفهوم والمقول له حكم العوام في عدم اهلية الاجماع فلهذا في الشارح حيث عرف الاجماع على وجه يصدق على المذهبين فقوله اتفاق اراد به الاشتراك في القول او الفعل او الاعتقاد فيتناول الاجماع القول والفعل والسكوت وقوله جميع اهل الخ يشتمل الكثير والقليل فلا يشترط فيه عدد التواتر واحترز به عن اتفاق البعض فانه لا يكون اجماعا وان كثروا وقوله اهل الحل والعقد احترز به عن غير العقلاء المكلفين على القول الاول وغير الفقهاء المجتهدين على الثاني وقوله من الامة احترز به عن اتفاق مجتهدى سائر الائم وقوله في كل عصر احترز به عما يوهمه عموم اللفظ من دخول كل من يوجد من اهل الحل والعقد من بدأ الاسلام الى يوم القيام فان ذلك غير معتبر لان ادلة حجية الاجماع تدل على وجوب التمسك به ولا يمكن على ذلك التقدير قبل القيامة لعدم الانقضاء لانها لا تقضى التكليف وزاد لفظ كل لئلا يتوهم ان الاجماع مخصوص الوجود بزمان الصحابة على ما ذهب اليه اصحاب الظواهر وهو رواية عن احمد (قوله على حكم من احكام الدين) اى الحجة المعروفة العملية احترز عن الاتفاق في الامور الدنيوية والحسية والعقلية لعدم الفائدة عدل عن قولهم في امر ديني لصدقه على الاتفاق في الاعتقادات والاحكام شائع في المسائل الفروعية والمحققون من الحنفية وغيرهم على انه لا اجماع في الاعتقادات لعدم الفائدة او لعدم تصور انعقاده فيها لان فائدة الاجماع رفع الخلاف وتقرير الموافق وحصول القطع بالاتفاق فلا يكون

الافى محل الاجتهاد ولهذا ذهب بعضهم الى ان سنده لا يكون الاظنيا واتباع الظن في الاعتقاد غير سائغ بل لا بد له من قاطع فان الله سبحانه قد ذم في مواضع من كتابه على اتباع الظن وقد ثبت ان الدليل الظني كخبر الواحد لا يفيد العلم وانما مفاده العمل واتفقوا على ان مذهبنا في الاسول حق ومذهب المخالف باطل قطعا فلا يتصور انعقاد الاجماع فيها بل التقديس والتجديد واحوال القيامة ينتهي على النصوص ويوقف عند ظواهرها ولا يجوز البحث عنها بل تصدق على مراد الله تعالى بخلاف العمليات فان وجوب العمل وامتناع التعطيل وتماذى الحوادث المختلفة والاحكام المتعلقة بها الى انقراض الدنيا يوجب النظر والاجتهاد وربما يلحقه الاجماع (قوله فان المذكورات ليست كذلك) اى ليس شىء منها كذلك وهو ظاهر على ما ذهب اليه الباقلاني وغيره وكذلك على ما ذهب اليه الجمهور لانها ليست من الاحكام العملية (قوله ولذلك نسبة الى طائفة مخصوصة) دليل آخر كما ان الاول دليل على ان الاجماع ليس بالمعنى المصطاح لانه لا يتصور حينئذ ارتباطه بما بعده لاشتراكه عليه وتتمام معناه في نفسه قال في حواشى التهذيب العمى موضوع لعدم المقيد بالبصر الخارج عنه فان اسناده الى البصر شائع بدون قرينة مجازية قال الله تعالى لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى ﴿ ٤٤ ﴾ فى الصدور وقال وعميت ابصارهم

الى غير ذلك من النظائر الشائعة ومحصله ان البصر لو كان مأخوذا في مفهوم العمى لم يصح نسبة العمى اليه بظاهرة لزوم التكرار ولا يرتكب المجاز بدون ضرورة ثم في توصيف الطائفة اشارة الى وجه آخر من الدليل وهو ان هذا الاتفاق غير واقع عن اهل الاجماع بل عن البعض لا يقال لم لا يجوز ان يكون السلف من المحدثين وائمة المسلمين واهل

فان المذكورات ليست كذلك ولذلك نسبة الى طائفة مخصوصة منهم وهم (السلف) من المحدثين العارفين باحاديث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ههنا لغوي بمعنى مطلق الاتفاق لامصطلح الاصوليين بمعنى اتفاق جميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم من احكام الدين اذ لو كان بهذا المعنى لكان جميع ما ذكر في الرسالة مجمعا عليه بهذا المعنى عند المصنف اذ الظاهر ان لفظ اجمع متسلط على جميع ما في الرسالة من المقاصد وان احتجاج الى نوع تأويل في بعض المواضع لاعلى ما اعيد فيه كلمة على فقط لكن جميع ما ذكر في الرسالة ليس مجمعا عليه بهذا المعنى لان المجمع عليه بهذا المعنى يكفر جاحده او ينسب الى الضلال بمقتضى قوله عليه الصلاة والسلام * لا تجتمع امتي على الضلالة * فلو كان الجميع كذلك عند المصنف لزمه تضليل كثير من اهل السنة ونسبتهم الى الحكم بخلاف الاجماع فيما خالفوا فيه كالاصحاب الماتريديّة المخالفة في مسئلة التكوين وفي تعليل بعض افعاله تعالى بالاغراض وكبعض الاشاعرة المخالف في تفضيل البشر على الملك وغير ذلك مما يعلم من كلام الشارح في محالها وان كان البعض مجمعا عليه بهذا المعنى بحيث يكفر

السنة والجماعة جميع اهل الاجماع في هذا العصر لا نقول لسبب الاجماع الى السلف اولاً ثم عطف (جاحده)

عليه قوله واهل السنة والجماعة فان كان المذكور من بعد السلف من المجتهدين الذين هم اهل الاجماع فالنسبة الى السلف دليل على انه ليس بالمعنى المصطلح لان السلف بعضهم وان لم يكونوا من اهل الاجماع فالنسبة اليهم تدل على ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون النسبة الى المجموع دون كل واحد منهم بناء على اعتبار تقدم العطف على الحمل قلنا الاصل تشريك المعطوف للمعطوف عليه في الحكم ولا يعدل عنه الا بضرورة ولذلك لا يقع الا واحدة في قوله لاسرائه الغيز المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق عند ابي حنيفة وفيما يجز لها بقوله انت طالق وطالق والاتفاق فان قيل هذا انما يتم اذا كان قوله وائمة المسلمين معطوفا على قوله السلف ولم لا يجوز ان يكون معطوفا على قوله المحدثين قلت هو يوجب التكرار والاعادة دون الافادة بالنسبة الى اهل السنة والجماعة على ان اهل السنة والجماعة عند الباقلاني جميع العقلاء المكلفين من الامة (قوله السلف) اسم جمع للسلف بمعنى الماضي ولذلك صح توصيفه بالمفرد والجمع كما هو الشائع من الاسماء الاضافية فالواحد

سلف بالنسبة الى من تأخر عنه وخلف بالنسبة الى من تقدم عليه والمراد منه عند الاطلاق هم المتقدمون من الصحابة وائمة التابعين وفقهاء الامة والقول المعزى الى الواقعات وغيرها بان السلف في اصطلاح الفقهاء هم المشايخ الذين كانوا في زمان ابي حنيفة الى عصر محمد بن الحسن والخلف منه الى شمس الائمة الحلواني والمتأخرون منه الى حافظ الدين فواء على النهاية وباطل لاحالة والعزوة غير صحيحة وقد ذكر الصاغاني في حواشي الهداية ان طريقة الدوران والترديد مما تلقاه الامام ابو بكر الرازي الجصاص من السلف وظهر الدين المرغيناني من الخلف بالقبول وكفى بهما قدوة ولا ريب ان الامام ابي بكر الرازي متأخر عن زمان محمد بازمان كثيرة فانه من رجال المائة الرابعة وكذلك المرغيناني عن شمس لائمة ومثل ذلك شائع في عباراتهم على ما لا يخفى على اهله (قوله) وبميز اقسامها (الخ) قالوا ان ثبت الحديث بنقل جماعة فيفيد اليقين بنفسه فتواتر او ثلاثة او اكثر فالمشهور والمستفيض او اثنين فالعزير او الواحد فالغريب ومادون المشهور بجمعه اسم خبر الواحد وقيل بل مادون المتواتر والصحيح منها ما اتصل اسناده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بواسطة صحابي معروف بنقل الثقة عن الثقة سالما عن الشذوذ والعلة والحسن ما خف فيه الضبط مع تحقق سائر الشروط والضعيف ما اختل فيه تلك الشروط بان يكون شاذاً بالخالفه لما هو ارجح منه او معللاً بان يشتمل على علة قادحة مع ظهور السلامة ويرتقي الحسن بكثرة الطرق الى حد الصحة والضعيف الى حد الحسن وينفاوت رتبة كل منهما بنفاوت هذه الاوصاف وجودا وانتفاء والصحيح والحسن لذاته ﴿ ٤٥ ﴾ اول غيره حجة وشرط الاتصال مبنى على قدح الارسال

ولكن المرسل حجة عند الجمهور ومقتضى النظر الفقهي ان الحديث مهما ترجح جانب الصدق فهو الصحيح يقوم به ركن الاحتجاج والا فهو الضعيف لا يثبت به

وبميز اقسامها من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها ونقدها عن الموضوعات (وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة) رضي الله تعالى عنهم (على ان العالم) وهو في الاصل ما يعلم به الشيء كالتام لما يثبت به

جاحده كحدوث العالم وفاته وحشر الاجساد او بحيث ينسب جاحده الى الضلال في الاعتقاد كتملق الارادة بجميع الممكنات وانكار عذاب القبر وغير ذلك فقوله فان المذكورات ليست كذلك رفع الايجاب الكلي بان يلاحظ استتراق المذكورات

الاحكام ولذلك اختصره الحنفية على ثلثة اقسام المتواتر المذكور ومادونه المشهور الذي كان آحادا في الاصل ثم تواتر في القرن الثاني وبعده وما سوى ذلك من التفاصيل فهو لغو في هذا النظر لعدم تعلق الغرض الفقهي نعم له مدخل في شان الترجيح (قوله ونقدها عن الموضوعات) اشارة الى ان الموضوع ليس بحديث كيف والحديث ماصدر عن النبي عليه السلام من قول او فعل او تقرير والموضوع هو ما قام الدليل على انه ليس كذلك ومهما اطلق عليه هذا الاسم فهو بالمعنى اللغوي او على التشبيه كاطلاق البرهان على ما لا يفيد اليقين (قوله وهو في الاصل ما يعلم به الشيء) على انه اسم كلي بالنسبة الى الاجناس وكلها نزل منزلة الجمع في الاطلاق عليها باسرها سواء كان من اولي العلم او غيرهم ومن ههنا توهم بعضهم انه جمع لا واحد له وقيل مخصوص باولي العلم بدليل جمعه بالواو والنون ولعله منى على التغليب مع ما فيه من لمح الوصفية وفي القاموس لا يجمع فاعل بالواو والتون الاطالم ويا سم وليس اسما

(قوله من الصحيح) والصحيح هو الذي اتصل اسناده بنقل العدل الضابط الى منتهاه ولا يكون شاذاً وهو عند الشافعي ان يروى الشقة حديثاً يخالف ما يروى الناس ولا معللاً وهو الذي اطلع فيه على علة قادحة في صحته مع ان ظاهره السلامة منها والحسن هو الذي فيه ضعف قريب محتمل وقال بعضهم هو الذي لا يكون في اسناده منهم بالكذب ولا يكون شاذاً ويروى من غير اوجه نحو ذلك والضعيف هو الذي لم يجتمع فيه صفات الصحيح او الحسن (قوله هو في الاصل ما يعلم به الشيء) سواء كان من اولي العلم او غيره وقيل العالم في الاصل اسم لا ولي العلم من الملائكة والتلقين وتناوله للغير على سبيل الاستنباع ولذلك يجمع الواو والنون وفي القاموس لا يجمع فاعل بالواو والنون غير العالم وغير باسم

ويحمل السلب على سلب القضية الكلية لاسلب كل بان يحمل على سلب المحمول عن كل فرد ويقول له ولذلك نسبة الى طائفة مخصوصة الظاهر انه استدلال على صحة النسبة بما ثبت بالدليل الاول ويمكن ان يقال هو دليل ثان على انه ليس بالمعنى الاصطلاحي يعنى ولاجل انه ليس بالمعنى الاصطلاحي بل بمعنى مطلق الاتفاق نسبة الى طائفة مخصوصة من المجتهدين بناء على ان السالف من المحدثين اخص مطلقا من المجتهدين مع ان الاجماع بمعنى اتفاق جميع المجتهدين انما ينسب حقيقة الى المجتهدين بان يقال اجمع المجتهدون ويراد اتفاق جميعهم لا الى طائفة مخصوصة منهم ولا الى طائفة نعمهم وغيرهم وما قيل نسبته الى طائفة مخصوصة هي السلف لاتدل على انه ليس بالمعنى الاصطلاحي لجواز انحصار المجتهدين في ذلك العصر فمدفوع بانه ان اراد جواز الانحصار في الواقع وان لم يعلمه المصنف فذلك غير مضر للشارح فان كلامه في نسبة المصنف ومن البين انه لا يصح عدول المصنف من فاعله الحقيقي الذي هو المجتهدون الى السالف ما لم يعلم ذلك الانحصار وان اراد جواز انحصارهم في علم المصنف فذلك باطل لما عرفت من لزوم تضليل المصنف كثيرا من اهل السنة واما ما قيل لان لم ينسب نسبة الى طائفة مخصوصة هي السلف وانما يكون كذلك لو كان الاثمة واهل السنة معطوفين على المحدثين او على السلف لكن بعد ان يلاحظ ربط الاجماع بالسلف والكل ممنوع لجواز ان يكون الاجماع بالمعنى المصطلح والعطف على السالف قبل الربط بقرينة ان الاجماع بهذا المعنى لا ينسب حقيقة الى طائفة مخصوصة وان كان الظاهر في العطف ان يكون بعد الربط فمدفوع ايضا بان كلامنا الاثمة واهل السنة اعم من المجتهدين فلو نسب الاجماع بهذا المعنى الى مجموع السلف والاثمة او الى مجموع الثلاثة يلزم نسبته الى طائفة نعم المجتهدين وغيرهم وذلك قطعي البطلان فعلى تقدير ملاحظة العطف قبل الربط لاوجه لاحتمال كون الاجماع بالمعنى الاصطلاحي قطعيا وهو ظاهر وظهوره اعرض عنه الشارح المحقق وانما يحتمل كونه بذلك المعنى على تقدير العطف بعد الربط بان يكون المنسوب الى السلف بالمعنى الاصطلاحي والى الاثمة واهل السنة بالمعنى اللغوي على طريقة قولهم علقته تبنا وماء باردا ومثله شائع فلذلك الاحتمال مساغ لاسيما على مذهب بعض النحاة من تقدير العامل في جانب المعطوف على ان جواز عطف بعض اجزاء الفاعل على البعض الآخر في فاعل الاجماع والاتفاق محل نظر اذ لا يقل اجمع عشرة وثلاثون واتفق زيد وعمرو بل يقال اجمع الاربعون وهما اتفاقا نعم يجوز اتفاق زيد مع عمرو لكونه بمعنى اتفاقا فليتأمل فيه ثم نقول فيمد اهل الاصول الحكم الديني المأخوذ في تعريف الاجماع بكونه فرعيا اجتهاديا وصرحوا بان ذلك التقييد لاخراج الاحكام الدينية العقلية فلو كان الاجماع ههنا بالمعنى الاصطلاحي لكان جميع ما ذكر في الرسالة احكاما اجتهادية باحثة عن كفية العمل مجمعا عليها بهذا المعنى لكن جميعها ليس كذلك وان كان بعضها كذلك كوجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالهدوء والعدل ونسبه الى طائفة مخصوصة

لله مجموع بحيث لا يكون له جزئيات والأماصحه جمعه (قوله غلب على ما يعلم به الله) فان قيل المعرفة تستعمله في الجزئيات والعلم في الكليات يقال عرفت الله دون علمته قلنا الحصر ممنوع وقد ورد في الحديث ان من العلم كهية المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله واسلفنا ذكر قول الزمخشري اللهم احشرونا في زمرة العالمين بك ولوصح ان العلم انما يستعمل في الكليات فايراد العلم ههنا بناء على ان المراد من العلم هو التصديق بوجوده وثبوت صفاته ومن حيث افتقار الخلق اليه وارتباط العالم به في وجوده واستيفاء كالاته منه واما ادراك ذاته وكتابه صفاته فلا سبيل اليه ثم هذا التغليب يقتضى ان يكون المراد منه هو العالم المعهود المعروف لكل احد من الاجسام والاعراض الظاهرة الوجود واما غيره وان شاركه في وصف الحدوث الا انه خفي الوجود مفقور الى الابدات فكيف يجعل ذريعة الى اثبات الصانع له وبيان وجوده وهذا هو المراد من قولهم ان علة الاحتياج الى الموجد هي الحدوث واما المعنى المقتضى للاحتياج الى العلة فهي الامكان لا محالة كيف فاننا نشاهد في الحوادث آثار الحدوث فهذه المشاهدة تؤيدنا الى ان الموجد له هو الله سبحانه وتعالى بالنظر في العلة الصالحة (قوله ماسوى ذاته وصفاته الخ) المتبادر من المغايرة لما هو ذاته وصفاته هو المغايرة بالمعنى اللغوي واهل الحق من الحنفية وقدماء الاشاعرة لا يعرفون لها معنى آخر ولا يقولون بمغايرة الصفات اصلا ولكن اخلاف الاشعرية لما زعموا انها امور زائدة على الذات ٤٧ اضطروا الى القول بتعددتها وامكانها فلم يتمكنهم سلب الغيرية عن الصفات بالنسبة الى الذات الاعلى المعنى الذى اصطلاحوا عليه من التخصيص ولا تبادر له من اللفظ فاحتاج الشارح الى ذكر قوله وصفاته في اخراجها عن العالم (قوله حادث) لانه مرتبطط الوجود بغیره

غلب على ما يعلم به الله تعالى وهو ماسوى ذاته وصفاته (حادث)

من المجتهدين الى طائفة يعمهم وغيرهم ولك ان تحمل كلام الشارح على هذا وان كان المتبادر من اطلاق الحكم هو الاول (قوله وهو ماسوى ذاته وصفاته) يتبادر منه ان العالم اسم لمجموع الممكنات الموجودة بحيث لا يوجد له افراد بل اجزاء وليس كذلك والام يصح جمعه في مثل رب العالمين بل هو اسم للقدر المشترك بين الكل وبين كل من الاجناس اذ يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم الارواح وعالم الانسان او الحيوان او النبات والعالم العلوى والعالم السفلى الى غير ذلك فزيد ليس بعالم بل من العالم هذا حاصل ما ذكره العلامة التفتازانى في شرح الكشف مع

اذ من الضرورة ان ما يساوى وجوده وعدمه لا يكون وجوده الابتنائى غيره فيكون معدوما في نفسه وهذا هو معنى الحدوث عند الحنفية اجمعين والاشعرية الاقدمين اذ المفهوم من الحدوث بحسب اللغة ان يكون وجوده لافى حد ذاته بان يكون معدوما فوجد عن الغير بطريان الوجود والا فلا يتصور اصلا ان يكون هناك امر هو الموضوع فى حالتي الوجود والعدم وليس من ضرورة الحدوث ان يكون قبل الوجود امتداد مقدارى يقع فيه العدم البتة وان كانت له صحابة اتفاقية فى بعض الصور بل العدم ليس من شأنه ذلك اذ هو ليس محض ونفى صرف لاحقيقة له وليس هو امر يسمى بالعدم او النفي فلا يتصور ان يكون حائلا بين الشئ وغيره او يحكم عليه بمفهوم ثبوتى او يقارن لامر وجودى بل هو عبارة عن عدم تحقق مصداق حمل الوجود فى الحقيقة التقديرية وانما يتوهم حصوله فى نفس الامر ووقوعه فى حد اذ اقيست تلك الحقيقة الى حدود المقدار الزمانى بعدم المقارنة وهو فى الحقيقة بمجموعه عن الوقوع فى الزمان والحكم عليه بالمحاورة والافتراق قال فى العمدة وغيرها من المقائىد الحنفية ان المحدث ما يتعلق وجوده بغیره والقديم ما لا يتعلق وجوده بغیره ولهذا لم يقع للمتقدمين من اهل الحق حاجة الى الاستدلال على حدوث العالم وانما تجشمه المشتغلون بالكلام الذى هو الفضول فى الاسلام ليس ان حدوث العالم يؤخذ من الخلق الوارد فى التنزيل والاحاديث وليس للخلق معنى الا اليجاد وهو ايجاد مراعى فيه التقدير واما تفسيره بالسبوقية بالعدم بالذات وهو الحدوث الذاتى او بالزمان وهو الزمانى فتفسيره باللازم قد اصطلاح عليه الفلاسفة وحكموا

ما ذكره المولى الخيالى وفيه بحث لانه ان حمل الموصول على جنس الممكن الموجود
لئلا يصدق على زيد فكما لا يصدق على زيد لا يصدق على مجموع الممكنات الموجودة
ايضا لانه جزئى حقيقى كزيد وان حمل على ما يصدق على الاجناس والجزئيات
ليصدق على المجموع فكما يصدق على المجموع يصدق على زيد لا يقل لانسلم ان مجموع
الممكنات الموجودة جزئى حقيقى كزيد كيف وذلك المجموع يتبدل بزيادة بعض
الحوادث ونقصانه ضرورة ان تبدل الجزء يستلزم تبدل الكل فله افراد متعاقبة
بسبب تبدل الاجزاء في اوقات متعاقبة فذلك المجموع جنس لاشخص معين لانا نقول
فعلى هذا يصح جمعه فيما اذا كان اسما لذلك المجموع لتعدد افراده وان كانت تلك
الافراد متعاقبة اذا الجمعية لا تتوقف على اجتماع افراد في وقت واحد كالايام والقرون
ولا تخلص الا بان يختار الشق الاول ويمنع عدم صدقه على مجموع الممكنات الموجودة
بناء على ان ذلك المجموع كلى له افراد متعاقبة ويدعى انه مع ذلك لا يصح جمعه بناء
على ان الجمعية يتوقف في العرف على وجود افراد متغايرة بالذات وتلك الافراد
لكون بعضها جزءا من البعض الآخر ليست بمتغايرة بالذات فكما ان رجلا واحدا
متبدلا بتغيير الاظافر بل يقطع اصابعه على التعاقب لا يصير رجلا في العرف فكذا
العالم الذى هو مجموع الممكنات الموجودة المتبدل بتبدل بعض اجزائه القليلة على
التعاقب لا يصير عوالم في العرف فراده انه ليس اسما للمجموع بحيث لا يوجد له
افراد متغايرة بالذات صالحة للجمعية بل اجزاء وان كان بعض تلك الاجزاء افراده
الغير المتغايرة بالذات هذا ثم المراد بالجنس كلى يصدق عليه الجنس اللغوى لا المنطقى
فيشمل ما يصدق عليه الكليات الخمسة ثم نقول يحتمل انه يحمل قولهم العالم حادث
على الموجبة الشخصية بان يحمل لام العالم على العهد الخارجى الاشارة الى الفرد المهود
بيننا وبين الحكماء وهو الفرد المشخص المركب من العقول العشرة والنفوس الفلكية
والاجسام وحينئذ لا بد ان يقيد الموضوع بقولنا بجميع اجزائه كما قيده النفى
لان حدوث هذا المجموع لا يستلزم حدوث كل جزء لجواز ان يكون حدوث الكل
بحدوث بعض اجزائه ويحتمل ان يحمل على الموجبة الكلية القائلة بان كل عالم حادث
بمعنى حادث الفرد لما عرفت ان العالم عبارة عن الجنس ومعنى حدوث الجنس
ان يوجد له فرد او افراد بعد ان لم يكن شئ من افراده موجودا وحدث الجنس
بهذا المعنى يستلزم حدوث كل فرد وان لم يستلزم حدوث كل فرد حدوث الجنس
بهذا المعنى كما سيحى من التشارح وعلى هذا الاحتمال لا يحتاج الى تقييد الموضوع
بالقيد السابق اذا من جزء من العالم الا ويصدق عليه جنس واقفه الجوهر
او العرض وقد عرفت ان حدوث الجنس يستلزم حدوث كل فرد وبوجه على الاحتمال
الاول اباحت * الاول انا لا نقول بوجود المجردات من العقول والنفوس الفلكية
ولا بوجود المواد التى هي هوى جميع الاجسام الفلكية والعنصرية كما يقولون
فتكون منسدرجة في موضوع قولهم العالم قديم دون قولنا العالم حادث فيلزم

بان الحدوث بالمعنى الثانى مستحيل الاثبات بالنسبة الى بعض الممكنات فليزعم ان ينشأ بمعدى الحدوث معنى القديم فقسموه ايضا الى الذاتى والزمانى ﴿٤٩﴾ ثم المتكلمون من متأخري الاشاعرة ومن يحدوحدوهم من المتفلسفة

ولما كانت الفلاسفة اصطلاحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم

تغاير الموضوعين في محل النزاع مع وجوب اتحادها اذ لا نزاع بدون لزوم التناقض بين القولين ولو فرضنا اندراج المجردات في موضوع قولنا بكونها عبارة عن الملائكة في لسان الشرع وان نازع الفريقان في تجردها فلا تندرج فيه الهيولى قطعاً *
الثاني لو حمل موضوع قولنا على هذا الفرد المعين المجهود لزمننا الاعراض عن بيان حدوث سائر العوالم التي لم يخطر ببال الحكماء لانهم قالوا لا عالم غير هذا العالم وقد ورد في الاثر عوالم اخر ونقول بحدوث الكل * الثالث انه على هذا لم يندرج في شئ من الموضوعين نوع الصورة الجسمية العنصرية ونوع الصورة النوعية العنصرية او جنسها لان الكلية والجنسية تنافي التشخص وان جاز وجود الكلي الطبيعي في الخارج بمعنى كون معروض الكلية في الذهن جزءاً من الفرد في الخارج بناء على ان هذه الانواع مأخوذة في دعوى القدم والحدوث من حيث عروض الكلية لها في الذهن ولذا احتجنا في محل الحادث والقديم عليها الى تأويل الحادث بحادث الفرد والقديم بقديم الفرد وبالجملة لا تدخل هذه الاشياء الكلية في شئ من الموضوعين المشخصين مع ان قدمها ملتزم في مدعاهم وحدوثها ملتزم في مدعانا اللهم الا ان يقيد الموضوع بما يقيد به النسقي ويعمم الاجزاء من الاجزاء الخارجية والعقلية ويحمل الحادث على معنى اعم من حادث الذات ومن حادث الفرد ولا يخفى ما فيه من التكلف فالحق ان مراد المصنف والنسقي وغيرها من قولهم العالم حادث هو الاحتمال الثاني لابان تكون الموجبة الكلية خارجية بل بان تكون حقيقية قائلة بان ما لو وجد فردة كان طالما من الاجناس الممكنة الفرد فهو على تقدير وجود فردة حادث الفرد فيشمل كل جنس ممكن مقدور الوجود وان لم نقل بوجوده المحقق كالمجردات من العقول والنفوس الفلكية والانسانية وكالهيولى ويشمل ايضا سائر العوالم الواردة في الاثر كما يشمل الجنة والنار المخلوقتين الموجودتين الآن مع ما فيهما من الانواع والاجناس ومراد الحكماء من قولهم العالم قديم ههنا بعض العالم قديم ويؤيده الاستدلال الآتي منهم هكذا يجب ان يفهم هذا المقام (قوله ولما كانت الفلاسفة اصطلاحوا الخ) يتبادر منه ان الحادث عندهم مشترك لفظي بين الحادث بالزمان والحادث بالذات والظاهر انه مشترك معنوي عندهم فان الحادث بمعنى المسبوق بالعدم فان كان تلك المسبوقية بالزمان فحادث زمانى او بالذات فحادث بالذات وكذا القديم المنقسم عندهم الى القديم بالذات والى القديم بالزمان فانه بمعنى ما لا اول له فان لم يكن له اول ذاتى اى متقدم عليه بالذات فقديم بالذات او اول زمانى فقديم

للمم يحصلوا معنى الحدوث الذاتى حيث توهموا انه عبارة عن استحقاقية للاستحقاقية الوجود والعدم او الاحتياج الى الغير او المسبوقية بالغير او بالامكان ثم اكيد ذلك الوهم على اختلاف الاشعرية مذهبه العقيم ورأيهم السقيم من القول بإمكان الصفات وزيادتها على الذات بنوا الاعتقاد في ان الحدوث بالمعنى الثانى هو الحدوث الذى من ضروريات الدين وقروره مراد المشايخ المتقدمين والفقهاء المجتهدين ونصبوا فيه الخلاف مع الحكماء وجادلوهم بالباطل وليت شعري أى آية تليت فيه وأى رواية دلت عليه ام من ضرورة تدعو اليه وائمة الشرع وعظماء الامة مازادوا في هذا الباب على اعتقاد ان العالم مخلوق لله ولا خالق سواه (قوله على المسبوقية بالذات بالعدم الخ) اشارة الى ما قاله السيد الشريف قدس سره ان الظاهر من كلامهم ان الحدوث الذاتى عندهم هو مسبوقية

الوجود بالعدم ايضا (٤) ﴿ كنسبوى على الجلال ﴾ كالحديث الزمانى الا ان السبق في الذاتى بالذات وفي الزمانى بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء ولكنه مشكل جدا قلت وليس فيه اشكال اصلاً لما سنبينه وهو صريح الحق ومحض الصواب ولولان مرادهم ذلك بل ما ذكره المتفلسفة مما اورده في الحاشية السابقة اغناهم

الضرورة عن تجسيم اثباته بالدليل (قوله بمعنى أن كونه الخ) أي بعلة أن مسبوقية العالم بوجود الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير فهو تحليل لاتفسير كقول الفقهاء والمعاني الناقضة للوضوء والمعاني الموجبة للفعل اذ معناه ليس ذلك الاستيلاء بل المسبوقية بالعدم وفيه إشارة الى ما ذكره في حواشي شرح التجريد حيث قال وسنحلى في هذا المطلوب وجه آخر وهو أن وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة إلا العدم والعدم لا يمكن وجوده متأخرا عنها وانت خبير بأنه لا معنى لكون عدم المعلول في مرتبة وجود العلة أصلا سواء اخذ على طريق نفى المقيد أو النفي المقيد لان مرتبة الشيء عبارة عن نفسه المأخوذ من حيث هو ولو اريد منهم الجزئية أو النفسية فلا محالة أن عدم المعلول ليس نفس وجود العلة ﴿ ٥٠ ﴾ ولا جزأ منه وان عدم المعلول في زمان

وجود العلة فالامر ليس كذلك لمعية وجود العلة والمعلول وعدمها زمانا ضرورة استحالة تخلف المعلول عن المتقضى التام أو التقدم بالعلية أو بالطبع فلا يتصور ذلك أيضا اذ ليس بين عدم المعلول ووجوده علاقة العلية والمعلولية على أنه مصادرة على المطلوب بالمعنى الذى ذهب اليه الشارح والتى بين وجود العلة التامة وعدم المعلول من المعية إنما هي الصحابة الاتفاقية وهى لا تستلزم الملازمة بينهما قال الشيخ في الاشارات الخاوى انما كان وجوده يصحب امكان المحوى اذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حتى

بمعنى أن كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات بالزمان (قوله بمعنى أن كونه مسبوقا بوجود الفاعل الخ) ليس المراد كونه ذاتا وماهية مسبوقا بوجود الفاعل اذ الماهيات ليست بمجمولة كما يحكى عن رئيسهم ابن سينا انه سئل عنه مسألة جعل الماهيات وكان يأكل المشمش من النار فقال ما جعل الله المشمش ممشا بل جعله موجودا وايضا على هذا لا يتم استلزامه تقدم عدمه على الوجود بل المراد كون وجوده مسبوقا بوجود الفاعل الموجد يستلزم ذلك اذ الممكن سواء كان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء بحيث لا اولوية لشيء منهما كاذب اليه الجمهور او كان العدم اولى بذاته كاذب اليه البعض على ما فى الكتب الكلامية يتوقف وجوده على وجود الفاعل الموجد والا يلزم ترجيح احد المتساويين او المرجوح على الآخر بلا مرجح وهو قطعى البطلان عند الكل حتى الصبيان وان جاز ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح عند المتكلمين فوجود كل ممكن مسبوق بعدمه وتلك المسبوقية تقتضى تقدم عدم الممكن على وجوده تقدما ذاتيا لان وجوده متوقف على التأثير المتوقف على عدم الممكن لاستحالة تحصيل الحاصل ولا يجزى مثله فى جانب الوجود بان يقال وجود الممكن متقدم بالذات على عدمه لان عدمه متوقف على التأثير المتوقف على الوجود لاستحالة تحصيل الحاصل اذ لا تأثير فى حصول الاعدام والاشارة اليه قالوا ان مسبوقيته بوجود الفاعل المؤثر يستلزم ذلك ولم يقولوا ان مسبوقيته بوجود العلة الموجبة له يستلزم ذلك لان المسبوقية بوجود العلة الموجبة مشتركة بين الوجود والعدم بخلاف المسبوقية بوجود الفاعل المؤثر قالها مختصة بالوجود وهذا هو مراد الحكماء والشيخ ابن سينا ولا يرد عليه شيء

يحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يملأ ان كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان (مما) مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخلى وجود الملاء الذى فيه لانه ليس هناك سبق زمانى أصلا واما الذاتى فاما يكون للعلة لا بما ليس بعلة بل يكون مع العلة بل نقول ان الخاوى والمحوى وجبامعا عن شيئين هذا واعلم ان كلا من وجود المعلول وعدمه بالقياس الى مرتبة وجود العلة من العوارض فى مرتبتها ولا يمكن ملاحظتهما بالقياس اليها الا على نحو من الارتباط الانضمامى فلا يتوهم من سلبهما ارتفاع النقيضين فان نقيض ربط الوجود سلبه ونقيض ربط عدمه رفعه لا يقال هذا السامح ينقلب على الحكماء فى عدم المعلول فان ليس فى مرتبة عدم العلة فيلزم تقدم الوجود على عدمه بالذات بل تقدم الوجود على نفسه لانا نقول ان اريد العدم الطارى فلاضير فيه وان اريد العدم الازلى فلا تسليم انه من العلة لجواز ان يقتضى ذاته عدمه فى الازل كالحادث مع وصف

الحدوث فتأمل (قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات) ما زاد الحكماء في اثبات الحدوث الذاتي على ان المعلوم يكون مصداقا للعدم في مرتبة ذاته بمعنى السلب البسيط دون الوجود قال الفارابي في الفصوص المهمة المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها والا لم توجد ولا يجب وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة ثم قال في فص آخر المهمة المعلولة لها عن ذاتها ان ليست ولها عن غيرها ان توجد والامر الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات فالمهمة المعلولة لها ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان توجد فهي محدثة لا بالزمان وقال الشيخ في الشفاء للمعلوم في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عن الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايس بعد ليس بعدية بالذات وعبرة الاشارات انت تعلم ان الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود من غيره يستحق العدم لو انفرد ولا يكون له وجود لو انفرد بل عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي وهكذا في التعليقات والنجاة ويعنون به ان الممكن لزيادة وجوده على مهية يكون في حد ذاته ومرتبة ماهيته وسنح تقومه مسيلوب الوجود وسائر المحمولات العرضية عنها لان العقل اذا نظر الى الشيء ولاحظه بما هو هو في هذه الملاحظة وتلك المرتبة لا يصدق عليه الا نفسه وذاتياته المقومة له فسلب الوجود عنه في تلك المرتبة هو بعينه اثبات العدم المتناقض له على نهج سلب القيد لا السلب المقيد فهو ﴿ ٥١ ﴾ في حد ذاته ليس بموجود وهذا السلب واجب بالنظر اليها كما ان

وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي الشرح الجديد للتجريد

مما وردوا كما ستعرف وبهذا اندفع عن الشارح ههنا ان الظاهر من كلامه في هذا المقام ان جميع الحكماء متفقون في ذلك الاصطلاح وفي القول بان العدم اولى بذات الممكن وظاهر ما قلناه من الكتب الكلامية ان القائلين بالاولوية بعضهم لا يجهورهم وذلك لان القول بتقدم العدم على الوجود بناء على ما حققناه لا يستلزم القول بالاولوية الذاتية بل الظاهر ان الكل اتفقوا على تقدم العدم على الوجود ولذا اتفقوا في معنى الحدوث الذاتي ومع ذلك اختلفوا في ان العدم اولى من الوجود او هما متساويان فتأمل (قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات الخ) قال في حواشي شرح التجريد نقلا عن الشيخ

الوجود المقابل له ممتنع بالنظر اليها وبالجملة ان الممكن في حد ذاته ومرتبة مهية يصدق عليه سلب الوجود عنه سلبا بسيطا لان الوجود عارض والذات معروض فهذا السلب مقدم عليه ولازم بالنسبة اليه غير مخصوص بحال

العدم بل الممكن الموجود متصف به دائما على ما يدل عليه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ولا ينافي ان كان العدم والوجود بل يؤكده ومرادهم من تقديم العدم على الوجود بالذات هو هذا النحو دون التقديمات الخمسة المشهورة على ما صرح به المحقق الطوسي في تفهيم التنزيل وقد عبر عنه الشيخ في الهيات الشفاء بالتقدم بالذات بالمهية وغير واحد من المحققين بالتقدم بالمهية والفرق بينه وبين تقدم المحتاج اليه على المحتاج ان التقدم بالطبع هو بحسب الوجود والتقدم بالعلة بحسب الوجوب والتقدم بالمهية لا بحسب الوجود ولا بحسب الوجوب بل بحسب المهية واعتبار العقل وفي طرف الملاحظة والمتفلسفة ضل عنهم هذا النحو من التقدم

(قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات) فصلناها في حواشي التجريد قال فيها نقلا عن الشيخ انه قال في الهيات الشفاء للمعلوم في نفسه ان يكون ليسا له عن علته ان يكون ايسا اى موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى واورد عليه الش المحقق بان المعلوم ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة ثم قال ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى فثمة والا فلا

فاحالوا سبق عدم الشيء على وجوده بالذات زعما منهم ان ذلك يوجب ان يكون العدم علة تامة او ناقصة بالنسبة الى الوجود فيلزم اجتماع التقيضين وان لا يتحقق العلة التامة البسيطة وان ينقلب الممكن ممتعا الى غير ذلك مما هو ضروري الاستحالة فليسوا وجوه الحق في مواقعها ونحو قولهم عن مواضعها وليس بعجب منهم بل العجب من الشارح المحقق (قوله وبيننا انه لا يتم استدلالهم) والذي ذكر فيها من الاعتراض ٥٢ على ما اورده الشيخ هو ان المعلول

ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة وانه لا يلزم من عدم صدق الوجود العدم وانه يلزم منه ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة وانت تعلم انه ليس المراد من كون المعلول في نفسه ان يكون ليس ان العدم مقتضى ذاته حتى يتوجه ما اورده بل المعنى ان المعلول ليكون وجوده من العوارض لا يصدق عليه في حد ذاته ومرتبة مهية انه موجود وسلب صدق الوجود في هذه المرتبة هو بعينه صدق العدم المتناقض له عليه سلبا بسيطا على طريق في القيد لانني المقيّد وان هذا العدم لصدقه على الممكن في حد ذاته والوجود في مرتبة متأخرة منه يكون صدق العدم متقدما بالذات والوجود متأخرا وليس تقدمه بحسب

وبيننا انه لا يتم استدلالهم كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتي كان جزءا من علته التامة قطعاً فلا يتحقق العلة التامة انه قال في الهبات الشفاء للمعلول في نفسه ان يكون ليسا وله عن علته ان يكون ايسا اى موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون لكل معلول ايسا بعد ليس بعديّة بالذات انتهى واورد عليه السيد المحقق بان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة ثم قال الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة السابقة العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى ثم والا فلا اقول ليس مراد الشيخ ان عدم الممكن لاجل ذاته من غير مدخيلة امر خارج اصلا والالكان العدم مقتضى ذاته من حيث هي فينقلب الممكن ممتعا بل مراده انه عارض له من غير تأثير امر خارج على وفق قولهم مسبوقية الممكن بوجود الفاعل المؤثر تقتضى تقدم عدمه وكذا مراده من قوله وله عن غيره بمعنى عن تأثير غيره وقد عرفت تقدم العدم الحاصل بدون التأثير على الوجود الحاصل بالتأثير تقدما ذاتيا بدليل لا يحوم حوله ريبه فاندفع الكل بل نقول الظاهر من كلام الشيخ هو القول بالاولوية العدم بذات الممكن بمعنى ان الممكن لما حصل وجوده بالتأثير دون عدمه فاذا خلى وطبعه فهو يميل بالطبع الى جانب العدم والى المقارنة بعلة العدم فيكون العدم اولى بذاته من الوجود بعد كونه اقدم بالذات وما اوردوا عليه من طرف الجمهور من ان عدم الممكن مشروط بانشاء علة الوجود فلا يكون تلك الاولوية لذات الممكن بل لامر خارج قد دفع بان المشروط هو لحوق الاولى لا الاولوية واشترط الاولى بامر خارج لا يقيد في كون الاولوية ذاتية الا يرى ان الحركة نحو المركز اولى بطبع الثقل مع اشتراط تلك الحركة بعدم القسر الى جهة اخرى بل نقول الاولوية الذاتية الغير الواصلة الى حد الوجوب يقتضى اشتراط الاولى بامر خارج والالكان ذلك الاولى لذات الممكن من حيث هي هي فصل الى حد الوجوب (قوله وبيننا انه لا يتم استدلالهم على تقدم العدم) وكيف يتم ذلك الاستدلال ويعارضه دليل آخر هو ما ذكره بعد بقوله والتقدم الذاتي بالمعنى الاعم الشامل للتقدم بالعلة والتقدم بالطبع هو تقدم المحتاج اليه مطلقا سواء كان

الوجود كما في العلة الناقصة ولا بحسب الوجوب كما في العلة التامة بان يصدق اولا وبالذات على العلة (مستلزما)

وتانيا وبالعرض على المعلول بل تقدم هذا العدم على الوجود بحسب تقدم المهية على العوارض ويصدق عليه بالذات لا بالواسطة والوجود بالواسطة لا بالذات فافهم فانه مع وضوحه قد غفل عنه كثيرون (قوله كيف والتقدم الذاتي) معارضة حاصلها انه لا يجوز تقدم عدم الممكن على وجوده

هنا فهو بالطبع فيلزم ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة وقد ثبت ان الواجب علة تامة بسيطة بالنسبة الى العقل الاول على ما عترفوا به والجواب ان انحصار التقدّم الذاتى في النحويين المذكورين ممنوع وهم لا يدعون اصلًا بل تقدم عدم الشيء على وجوده بخلاف آخر من التقدّم الذاتى على ما نص عليه الشيخ وغيره من المحققين ثم انه لم يتعرض الى ما ذكره من لزوم الانقلاب لان هذا السامع لم يعتبر فيه كون الممكن في نفسه معدوما ولا للتوارد ولا لاجتماع التقيضين لانه انما يلزم ذلك اذا لم يكن العدم معدا للوجود وانحصر من وراء هذا التجويز لا يقال لو كان العدم معدا للوجود يلزم حدوث العالم وهو خلاف مذهبهم لانا نقول الحدوث انما يلزم على تقدم العدم لا على كونه علة معدة او غيره واللازم منه لا يخالف مذهبهم كما مر (قوله اى وجد بعد العدم) بعدية زمانية كما هو المتبادر الخ ولا شك ان تقدم العدم على الوجود بالزمان (قوله وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم) فانهم صرحوا بان الواجب تعالى علة تامة

البسيطة وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم اودف ذلك بقوله (كان بقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن) اى وجد بعد العدم

مستلزما للمحتاج كما في التقدّم بالعلية اولا كما في التقدّم بالطبع على المحتاج مطلقا ايضا فلو كان عدم الممكن سابقا ومتقدما على وجوده بهذا المعنى لكان جزأ من علته التامة المفسرة بما لا يحتاج المعلول الى امر خارج عنه فيلزم ان لا يوجد علة تامة بسيطة اصلا لاشتراط وجود كل ممكن بعده حينئذ وهو خلاف صرائحهم فانهم قسموا العلة التامة المفسرة بما سبق الى قسمين بسيطة لا تتركب فيه اصلا كالواجب تعالى بالنسبة الى العقل الاول ومركبة مفسرة بجملة ما يتوقف عليه وجود المعلول كالعلة المركبة من العلل الاربع الجامعة لجميع الشرائط والآلات وارتفاع الموانع هذا ولقائل ان يقول ان اراد انهم لم يدعوا تقدم العدم والا لما قالوا بوجود العلة البسيطة فيه ان نفسه نقل عنهم هذا الادعاء وان اراد انهم وان ادعوا ذلك لكنه باطل في اعتقادهم بشهادة صرائحهم فذلك ايضا فاسد والا لما اصرروا على اصطلاح الحدوث الذاتى وان اراد انه باطل في الواقع فالواجب عليه ان يقول وهو باطل في الواقع بدل قوله وهو خلاف صرائحهم ان مخالفة الصرائح لا توجب بطلان المخالف لجواز بطلان الصرائح ولا يخلص ههنا الا بان يقال مراده وكيف يتم ذلك الاستدلال مع قيام احتمال بطلانه لان ذلك الاستدلال يستلزم نقيض الصرائح ومقتضى التناقض ان يبطل احدا المتناقضين لاعلى التمين فليكن الباطل ما يستلزمه الاستدلال معه والشارح ههنا مانع يكفيه هذا القدر لاستدلال على بطلان مدعاهم في الواقع ليتوجه ذلك والاوجه انه معارضة الزامية لهم ولذا اجاب عنه بطريق المنع في حاشيته القديمة للتجريد حيث قال ويمكن الجواب بانهم اردوا بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات اللازمة له خارجة عنها غير منظور اليها في هذا النظر انتهى يعنى فليكن العدم ايضا من الامور الخارجة عن العلة وان لم يكن من الاعتبارات اللازمة للاحتياج والامكان والا لكان الممكن ممتعا لان الاحتياج والامكان لازم للماهية كل ممكن فلو كان العدم لازما لاحدهما لكان لازما لماهيته لان لازم اللازم لازم ولا يخفى ما فيه من قايمة البعد ولعله لهذا صدره بالامكان ولما ما قيل لو كان ما في جانب المعلول خارجا عن العلة لكان العلة المادية والصورية ايضا خارجتين فندفع بان المادية تفيد الامكان الاستعدادى والصورية تفيد الوقوع بالفعل وما اعتبر خارجا هو الامكان الذاتى ولوازمه ويمكن دفع المعارضة بوجه آخر هو انه يجوز ان يكون القول بتقدم العدم لبعض الحكماء والصرائح لجمهورهم او بالعكس (قوله اى اردف ذلك بقوله الى آخره) اى لدفع توهم ان المصنف ايضا اراد الحدوث الذاتى وكان على الشارح ان يقول اردف لذلك قوله اذ يقال اردفه الراكب اذا ركب خلفه والمردف ههنا هذا القول لا الحادث السابق (قوله اى وجد بعد العدم الى آخره)

للعقل الاول وانه بسيط حقيقى لا تكثر فيه بوجه من الوجوه (قوله اى وجد بعد العدم) بعدية زمانية كما هو المتبادر اى

لا يتصور في نفس الزمان وما هو متعال عنه ولا يلزم ان يكون للزمان زمان وحديث انه وهمي غير متناه في جانب الماضي ساقط ولذلك عدل عنها في نموذج العلوم الى قوله اى كائن. بعد ان لم يكن بعمدية حقيقية لا بالذات فقط وهي التي لا يجمع البعد معها القبل وسماها المتكلمون بعمدية بالذات وبعضهم بعمدية بالدهر وبعضهم بعمدية بالنفس وبعضهم بعمدية واقعية وقال الحكماء ان الزمان موجود بالضرورة اذ العامة تجزم بوجود امتداد يتصف بالماضي والاستقبال ويلحقه التقدم والتأخر بالذات ويجرى مجرى المشاهدات انقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات وحققوا ان تينك القبلية والبعدية من العوارض الاولى للزمان تعرضان اولاً وبالذات لاجزائه وتانياً بالعرض لما عداها وذلك لانقطاع السؤال عند الانتهاء اليه فانه اذا سئل عن تقدم زيد على عمرو مثلاً واجيب بانه كان مع الحادثة الفلانية مثلاً في خلافة المأمون وعمرو مع الحادثة الفلانية مثلاً في خلافة المعتصم وتلك المتقدمة على هذه عاد السؤال واما اذا اجيب بانه كان امس مثلاً وذلك اليوم انقطع السؤال فهذا يعطى ان التقدم والتأخر من الاعراض الاولى للزمان واعترض عليه بان الانقطاع ليس الاعتبار التقدم في مفهوم امس والتأخر في مفهوم اليوم فالسؤال حينئذ سؤال عن تقدم المتقدم ولو سلم فلا يدل الا على انه لا واسطة في الاثبات كانقطاعه عند الانتهاء الى جالس السفينة فلا يثبت المطلوب واجاب عنه الشارح المحقق بان العقل اذا تخيل قطعه من الزمان يجزم بمجرد هذه الملاحظة بتقدم بعض اجزائها على بعض ولا كذلك في غيره بالضرورة وبداهة الآن لاتساقى السؤال لطلب اللهم فلو كان هناك واسطة في الثبوت لصح السؤال ولم وان كان بديهي الثبوت وهو ظاهر واذا ثبت هذا فلا يتصور تعاقب وجود الزمان على عدمه ولا طريان ٥٤٤ العدم عليه والا لكان الزمان

تفسير بالاعم للإشارة الى ان المقصود الاصلى ههنا هو الحدوث الزماني واما وجوده بطريق القدرة والاختيار دون الايجاب فيجىء في قول المصنف قادر على جميع الممكنات وانما تعرض به المصنف للإشارة الى ان حدوث العالم يستلزم

موجوداً حال عدمه لان عدمه لما لم يكن من اجزاء الزمان يكون عروض التقدم والتأخر له بواسطة

(اختيار)

فيلزم وجوده على فرض عدمه وانه محال وقال المحقق الهروي ان اريد بالقبلية

والبعدية عدم اجتماع القبل والبعد في الحصول الزماني فهو مختص بالحوادث الزمانية من حيث انها زمانية بل هما عين الاجزاء المفروضة للزمان اى مصداق حملهما عليها انفسها تعرضان للحركة اولاً وبالذات ولغيرها تانياً وبالعرض وان اريد بها عدم اجتماعهما في الحصول الواقعي فهما لا تعرضان الالعدم الحادث ووجوده بحسب الواقع اذ ليس بين الحوادث في ذلك الحصول تقدم ولا تأخر فالحق ان الزمان متناه في جانب الماضي بالبراهين الدالة على التناهي انتهى كلامه وهو اوثق ما قيل في هذا المدعى وانا اقول لا يتصور ان يكون العدم معروضاً للتأخر والتقدم اذ العدم لا هوية له ولا حقيقة بل هو سلب محض واتى صرف الامر يسمى العدم والنتي حتى يمكن ان يكون معروضاً لامر او محاذياً لشيء ما وحكم الوهم بتقدم العدم او تأخره عن الزمان حكمه بثبوت البعد فيما وراء المحدد للجهات ولا عبرة لحكمه هذا في المقامين فالعدم من حيث هو عدم وفي حد ذاته لا يتصور ان يكون حائلاً بين الشيئين او معروضاً للقبلية او البعدية ولا يلزم من تنامي الزمان وجوده على فرض عدمه وان اوجبه الانقطاع في الين

من لفظ البعد عرفاً وهي التي لا يجمع البعد معها القبل لا بعدية بالذات كما زعمه الفلاسفة فان هذا المعنى مجرد اصطلاح منهم لم يوافقهم في ذلك واحد من المتكلمين والحادث بالمعنى المذكور يشمل عندهم الزمان والحركة التي هو مقدارها والجسم المتحرك بتلك الحركة فان تقدم عدم الزمان على وجوده يستحيل معه اجتماع التقدم مع المتأخر كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض والحكماء لما ادعوا ان التقدم بهذا المعنى انما يعرض لاجزاء الزمان اولاً وبالذات ولما عداها تانياً وبالعرض لم يمكنهم القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه على وجوده فان عدمه لما لم يكن زماناً كان تقدمه بواسطة الزمان فلو كان عدمه سابقاً على وجوده كان عدمه في زمان فكان الزمان موجوداً حال عدمه وانه محال فلذلك ذهبوا الى تقدمه وقدم الحركة التي هو مقدارها وقدم المتحرك بتلك الحركة.

اختيار الفاعل وينافي الايجاب كالا يخفى (قوله بعديّة زمنيّة الى آخره) هي عبارة عن التأخر الزمني وهو عند المتكلمين عبارة عن وقوع الشيء في زمان متأخر فهو بهذا المعنى يقتضي زمانا مغايرا لذلك الشيء ظرفا له وكذا الكلام في القبليّة الزمنيّة بمعنى التقدم الزمني ولما خرج عنهما التقدم والتأخر الواقعيّين بين اجزاء الزمان وبين عدم الزمان ووجوده لاستلزام الاول تسلسل الازمنة المتطابقة بعضها طرف للبعض الآخر الغير المتناهية المجمعة في الوجود واستلزام الثاني وجود الزمان مع عدمه جعلوها قسما سادسا لاقسام التقدم الخمسة المشهورة وسموه تقدما ذاتيا واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتأخر الزمنيّين عبارة عن التقدم والتأخر اللذين لا يجمع مع شيء منهما المتقدم المتأخر كان التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان كتقدم الامس على اليوم وتأخره عنه كالخامس فيهما كتقدم الحادث الامس على الحادث اليوم وتأخره عنه زمانين عندهم ولم يستلزم ما عندهم زمانا مغايرا للمتقدم والمتأخر ظرفا لهما ولما كان تقدم عدم الزمان على وجوده وعكسه وتأخره عنه تقدما وتأخرا لا يجمع مع شيء منهما المتقدم المتأخر جعلوها ايضا زمانيين ولذا حكموا بانه لو فرض عدم الزمان من جانب الازل او من جانب المستقبل لزم وجود الزمان مع عدمه ومنع المتكلمون لزومه بناء على ما قدمنا من مذهبهم جميع ذلك مفصل في الكتب الكلامية فمن فسر البعديّة ههنا بالبعديّة التي لا يجمع معها القبل البعد فقد ركب متن عمياء واشتبّه بين مذهبي المتكلمين والحكماء كيف ولو حملت على هذا المعنى يلزم قدم الزمان عند المصنف والشارح وذلك ظاهر البطلان نعم ههنا بحث قوى هو ان التقدم والتأخر الزمنيّين متضايفان لا يوجد احدهما في الواقع بدون الآخر فلو كان تأخر وجود العالم الذي من جملة الزمان زمانيا يلزم ان يكون عدمه السابق ايضا زمانيا فيلزم وجود الزمان عند عدمه بل لا بد ان يحمل البعديّة ههنا على البعديّة الذاتية بالمعنى الذي احده المتكلمون والجواب بمنع التضايف وانما يكونان متضايفين اذا فسرا بكون احد الحادثين في زمان متقدم على زمان الحادث الآخر وكون الحادث الآخر في زمان متأخر عن زمان الحادث الاول ولا يرتضي به المتكلمون هنا واما اذا فسر التأخر الزمنيّ مثلا بكون الحادث في زمان متأخر بالذات عن عدم الزمان كما هو مرادهم ههنا فالمتضايف للتأخر الزمنيّ ههنا هو التقدم الذاتي لعدم الزمان الذي من جملة العالم نعم مطلق التقدم والتأخر متضايفان لكنهما قديمتحققان في ضمن الزمانين وقديمتحققان في ضمن الذاتيين وقديمتحققان في ضمن المختلفين كما ههنا فلا اشكال (قوله كما هو المتبادر الى آخره) اشارة الى دفع سؤال يتوجه عليه بان التوهم المذكور لم يندفع بهذا الاردا ف لان الحكماء كما اصطالحوا على

(قوله مجرد اصطلاح الخ) ولا يذهب عليك ان المعنى الاول كما هو مجرد اصطلاح كذلك المعنى الثاني مجرد اصطلاح والذي يقوم به معنى الحدوث هو كون الوجود طاريا لم يكن في حد ذاته لان يكون هناك موضوع لعدم قبل الوجود يتصف به ثم يزول دفعة وتدرجيا ويعرض له الوجود فيتصف به فيكون وجوده مسبوقا بعدم الزمان ولولا ان مسبوقية وجود الممكن بعدم على الاطلاق اتضح بالبرهان او التنبيه عليه لم يكن سبق عدم من ضرورات الحدوث اصلا والحدوث الذي نطق به الشريعة وورد في الكتاب والسنة هو جميع الممكنات مخلوقا لله تعالى صادرا عنه باختياره فالحدوث بما هو حدوث ان لا يكون وجوده في حد ذاته ويعرض له من جهته ان موضوعه قديكون واقما في الزمان ان يكون معدوما قبله والقدم المقابل له ان يكون الوجود في حد ذاته غير صادر عن غيره ومن ههنا تسميهم يقولون ان القديم والواجب مترادفان (قوله والمخالف في هذا الحكم الخ) فيه خلط بين المعنيين ومغالطة فان الحدوث المعتبر في عقد الذين الواجب اعتقاده للمسلمين هو حدوث العالم بجميع اجزائه بمعنى كونه مخلوقا لله صادرا عنه باختياره وهؤلاء لا يخالفوننا في اثباته واما ما زاد عليه فلا يتعلق بالدين نفيا واثباتا سواء كان في نفسه حقا او باطلا بل ايجاب احد الطرفين من غير ورود الشرع به يكون وضعا للشرعية وزيادة في الدين وتحكما للعقل اعلم ان كون القول بقدم العالم كفرا ليس لان مجرد اطلاق اسم القديم على ما سوى الله تعالى كفر لان اطلاق القديم بالمعنى اللغوي على الممكن ليس بكفر وقد ورد في التنزيل من قوله سبحانه ﴿ ٥٦ ﴾ كالمخرجون القديم ونحوه ولا لكونه باطلا في نفسه بالضرورة

او بالبرهان فان الاعتقاد بان الجزء قديكون اكبر من الكل ليس بكفر وان كان ضروري البطالان ولان في الجسم اجزاء غير متناه بالفعل وان ثبت خلافه بالبرهان ولا لكونه

فان المعنى الاول مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هو الفلاسفة الحدوث الذاتي كذلك اصطلاحوا على البعدية الذاتية فدفعه بان كلمة بعد وحدها متبادرة في البعدية الزمانية لشيوع استعمالها فيها حتى صارت كالحقيقة فيها بخلاف الحوادث او كلمة بعد المقارنة للفعلين الدالين على الزمان بل للقدرة المستلزمة للحدوث الزماني متبادر في البعدية الزمانية بخلاف الحوادث المجرد عما يدل على الزمان فلا يتجه ان الحادث المذكور في كتب المتكلمين يتبادر منه الحدوث الزماني ايضا فلا حاجة الى الارداق (قوله فان المعنى الاول مجرد اصطلاح الى آخره)

فما يقول به الكفرة او المبتدعة فان القول بان موسى كلم الله ورسوله ليس بكفر مع انه مما يقول (قد) به اليهود ولا بان عيسى روح الله وكلمته مع ان النصارى يقولون به وكذلك القول بان الله حي عالم قادر وانما كفر الطائفتان بانكار نبوة محمد عليه السلام وتكذيبه بل الكفر انما هو تكذيب الرسول فيما اخبر به عن الله تعالى بعدم تصديقه فيه وما جاء نبي قط يخبر بحدوث العالم الا بمعنى انه مخلوق الله تعالى فان الايمان هو التصديق والاقرار بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم اجمالا ولكن بحيث لوجذبه جاذب الى تعقل التفاصيل وجب اعطائها حكمه والكفر عدمه عن من شأنه الايمان فالنظر في التكفير يتعلق بامور فصلناها في شرح العقائد بما لا مزيد عليه فعليك بالرجوع اليه فان قيل انما يلزم الكفر لكونه منافيا لتعظيم الله سبحانه وتنزيهه الواجب بعمومات الادلة من حيث انه تشريك للممكن له تعالى في عدم المسبوقية بعدم قلت كمال التعظيم وغاية التنزيه انما يحصل بالوقوف على حدود الشريعة والثبتات عليها باثبات ما ثبتته ونفي ما نفاه والسكوت عما عداه كما هو طريقة السلف واعلام العلم واما المتكلمون فهم ليسوا على هذه الطريقة وكون الممكن معدوما في حد ذاته مسبوقا بعدم بالذات هو الذي يوجب كونه معدن كل نقصان ودائم الفناء لازم البطالان واما التشريك في عدم المسبوقية بعدم في الزمان او في دعاء الدهر او نحوه فهو مثل التشريك في التجرد ومطلق العلية والتسبب والتقدم والتأخر والبقاء وامثال ذلك ولو بنى الكلام على نفي المجرد ومطابقة العلية والتسبب عن غير الواجب على ما هو مذهب اهل الكلام فهو يتضائل عن التشريك في عروض الصفات وامكانها وزيادتها على الذات واعتبارية الوجود ونحوها مما يقول به اولئك الاعلام

(قوله فان ارسطاطاليس الخ) قال في الملل والنحل ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلة الاولى انما يظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحا وابتدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا ففسح على منواله من كان من تلامذته و افلاطون ومن وافقه يحلون وجود حوادث اولولها (قوله الى قدم العقول) يريدون بها الملائكة الكروبيين في لسان الشرع وليس لها تعلق بالاجسام بطريق التدبير والتصرف وعددها في السلسلة الطولانية يجب ان لا يكون اقل من العشرة بناء على تتبع الافلاك التي دلت عليها الارصاد واحتاجوا الى اثباتها في انتظام احوالها وذلك لانه لما ثبت وحدة الاول تعالى على اكل الوجوه واتمها وتقده عن كدر التعدد على الاطلاق ومفارقة عن شوب التكثر كل الفرق لبرائه عن معنى مبالغة وتنزهه عن خلط الامكان بوجه ما وجب ان يكون فاعلية واجبة لذاته وعلة تامة للصادر الاول وان لا يصدر عنه الا الواحد لان الشيء متى كانت فاعلية في درجة الامكان والجواز استحال ان يصدر عنه الفعل الا بسبب آخر منفصل ولو صدر الكثير عن الواحد يلزم اجتماع النقيضين لان البديهة قاضية بان العلة ما لم يكن لها اختصاص بالمعلول لا يكون لها مع غيره بحيث يتمتع صدور غيره وصدوره عن غيرها لا يمكن صدوره عنها ومن المبين المكشوف ان الشيء الواحد من جهة واحدة لا يكون مختصا بشيء وبغيره لان اختصاصه بكل واحد منهما يوجب عدم اختصاصه بالآخر والا لكان يقتضى ذلك لا غيره ويقتضى غيره لذلك وهو مستحيل بالضرورة واذ ليس هناك تعدد ٥٧ جهته وتكثر حيثته فالصادر الاول عن الاول تعالى امر واحد

من جميع الجهات ثم المحدد المحيط بجميع الاجسام ليس يجوز ان يتأخر وجوده عن جسم ماله هو الذي يقدر مكانه ويرسم زمانه على ما يشهد به الفطرة السليمة وماتحته

فان ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا الى قدم العقول
قد يتوهم كونه دليل التبادر بان يحمل المعنى الاول على البعدية الذاتية المذكورة في ضمن التقدم الذاتي قبل ويتجه عليه ان التبادر المبني على مجرد اصطلاح الحكماء عن اصطلاح المتكلمين مشترك بين البعدية الزمانية والحدوث الزماني فلما ان يندفع التوهم قبل الرداف او لا يندفع بعده والحق انه دليل لبقاء الرداف للاحتراز عن الحدوث الذاتي اي انما تعرض عن الحدوث الذاتي لانه ليس من مصطلحات المتكلمين بل اصطلاح

من الافلاك الكلية اما حوا واما محوى فاذن لا يجوز ان يكون بين الحواي والمحوى علة ومعولوية اولوكان الحواي علة لا يكون للمحوى وجوب وجود معه في مرتبة وجوده لان ماله معلول من الوجوب والوجود مستفاد من العلة فيلزم امكان اغلاء وكذلك الحال لو كان امر العلية بالعكس ولا يجوز ان يكون نفس فلك علة لنفس فلك آخر والجرمه لتوقف فعلها على الجسم وهو ظاهر ثبت استمرار وجود الجواهر القدسية المرتبة في استفادة الوجود مع نزول الاجرام السماوية وان ينتهي السلسلة الى جوهر قدسي لا يلزم منه جرم سماوي ويكون مبدأ العالم الكون والفساد بضرب معاونة من الاجسام السماوية في غير الحادثة في مادة عالم العناصر فالصادر الاول جاز ان يقتضى بنسبته الى الاول ومشاهدة جلاله جوهرأ قدسياً هو العقل الثاني لانه نسبة واحدة بسيطة وبالنظر الى امكانه ونقص ذاته بالنسبة الى كبرياء الباري تعالى ان يقتضى نفسا فلكيا وجرماً سماوياً وتلك النسبة لما كانت متكررة جاز ان يصدر باعتبارها الفلك المركب ونفسه الناطقة وهكذا الى العاشر المدير لمالم العناصر لان الجواهر القدسية لو انقطعت قبل الافلاك بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة قال الشيخ في الشفاء نحن لا نمتنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلية في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم احوال او صفة معلول ويكون ذلك ايضا واحداً ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي الالة لا مكان وجود الكثرة عن العلولات الاولى

(قوله والنفوس الفلكية) وهى فى لسان الشرع الملائكة المدبرات امرا وذلك لان دوام استدارة حركات الافلاك يستدعى ان تكون صادرة عن نفس مجردة دائمة الوجود لاستحالة الحركة الطبيعية والقسرية عليها (قوله والاجسام الفلكية) من قبيل نسبة الفرد الى الطبيعة وفى عدم توصيف العقول والنفوس والافلاك بالعدد اشارة الى انهم لا يدعون انحصارها فى العشرة لانهم لا يجزمون ان اول المعقول ٥٨ علة اول الافلاك ولا انها منقطعة

والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية واشكالها واضوائها والعنصریات بموادها

معها ولا انها يجب تواليها ولا ان الافلاك الكلية منحصرة فى التسع البتة وانما الجزم فى كونها مستمرة مع الافلاك وعدم كونها اقل عددا منها بل الشيخ واتباعه اثبتوا لكل واحد من الافلاك الكلية والجزئية والكواكب نفساً محرركة اياه على الوضع لشمول الحكم بوجود اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وعموم الدليل وحيث وصفوها به ارادوا ما قام الدليل على اثباته (قوله واشكالها واضوائها) سوى الجزئى من الحركات والاضواء والعرضى من الاضواء وذلك لكونها مصنوعة عن التغير وقبول الخرق والالتيام (قوله بموادها) جمع مواد الافلاك مستقيم على ظاهره لانهم يثبتون لكل فلك مادة على حدة وامامادة العنصریات فهى واحدة بالذات وكثيرة بالعرض

الحكماء خاصة او انما اعرض عنه ولم يقل حادث ذاتا وزمانا لانه اصطلاح مجرد منهم واما دليل التبادر فهو ما قدمنا وفيه ان المصنف انما اعرض عنه لان ما جمع عليه الامة هو الحدوث الزمانى ولا مدخل لتجرد اصطلاح الحكماء ولا لعدم تجرده كيف والحدوث الذاتى بمعنى المسبوقية بالغير لا بالعدم من مصلحات المتكلمين كما صرح به شارح المقاصد ومع ذلك لم يتعرض له المصنف اذ لا نزاع لاحد فى كون الممكن مسبوقا بالغير (قوله والنفوس الفلكية) اى النفوس المتعلقة بالفلك سواء كانت نفوسا مجردة للافلاك الكلية والجزئية والكواكب او نفوسا منطبعة فيها عند القائل بان لساكن فى الفلكيات وانما قيد النفس بالفلكية لان قدم النفوس الانسانية مختلف فيه بين الحكماء كما سيحى (قوله والاجسام الفلكية) اى المنسوبة الى مفهوم الفلك اما بان يكون فردا منه او جزءا من فرده كالمتممات او مغرقا فى فرده كالکواكب ثم ان الباء فى قوله بموادها بمعنى مع والمنى ذهبوا الى قدم اشخاص العقول العشرة واشخاص النفوس الفلكية واشخاص الاجسام الفلكية مع اشخاص موادها واشخاص صورها الجسمية واشخاص صورها النوعية واشخاص اشكالها الكرية واشخاص اضواء الكواكب منها مما كان له ضوء ذاتى فلا يرد حدوث ضوء القمر فى كل شهر مرة (قوله والعنصریات الخ) اى والى قدم الاجسام المنسوبة الى مفهوم العنصر اما بان يكون فردا له او مؤلفا من افراده وترك الاطلاق فى قوله بموادها مع ذكره فى قوله ومطلق صورها الجسمية يفيد ان مواد العناصر قديمة عندهم باشخاصها لان تشخصها بصورة ما ولا يتوقف على صورة معينة ولا تزول بالفصل وزوال الصورة الحاله فيها لكن جميع المواد يقتضى تعدد اشخاص المواد العنصرية وليس كذلك بل الهوى العنصرى المالى لجوف فلك القمر شخص واحد اختلفت استعدادات اجزائه بحسب قربها من الفلك وبعدها الا ان يكون الجمعية لتعدد الظاهرى فى طبقات العناصر وسائر الاجسام ثم ان للصورة الجسمية طبيعة نوعية عندهم مشتركة بين الفلكيات والعنصریات فطاق الصورة الجسمية العنصرية صنف لها وانما حكموا بقدم هذا الصنف لان الحكم بقدم الهوى العنصرية يستلزم الحكم بقدم ذلك الصنف لامتناع

وهى من حيث الكثرة ليست بقديمة ولعله اراد الكثرة الاعتبارية وذلك لانها ثبت ان الجسم (تجرد) ليس مشتملا على الكثرة بالفعل فهو متصل بما هو عند الحس قابل للانقسام بمعنى فرض شىء غير شىء لالى نهاية فلو لم يكن فيه شىء غير الاتصال الجوهرى كان التقسيم اعدا بالمرّة وانتفاء بالكلية واحداثا لغيره فهناك امر يرد عليه الاتصال والانفصال وهو الهوى ولا بد ان تكون قديمة والا لا حاجت الى مادة اخرى لان كل حادث لابد له من مادة ومدة ولها وحدة شخصية مبهمة مستندة الى ماهيتها وتعدد شخصى بالعرض مستندة الى اعراض تلحقها بالاستعدادات

متعاقبة وهذا التعدد سبب لتعدد الاشخاص الحالة فيها (قوله ومطلق صورها الجسمية) الصورة الجسمية طبيعة واحدة اتصالية بها يصير الجسم ممتازا عن غيره وجسا بالفعل متكثرا على الاشخاص فهي مقولة على كثيرين متحدين بالحقيقة قديمة بالنوع لاستحالة انفكاك الهوى عنها لانها شريكة لفاعلها مقدمة عليها من حيث هي والهوى هي السبب القابل لتشخصها وتحصلها ومقدمة عليها من حيث تشخصها وتحصلها في الخارج ولكن الصورة الجسمية العنصرية ليست قديمة بالشخص على ما اشار اليه بقوله لاشخاصها لان الصورة الواحدة تنعدم بالفك وتحدث صورتان وباتصال المنفصلين تنعدم صورتان ويحدث صورة واحدة (قوله وصورها النوعية) وبعد ما ثبت تركيب الجسم من المادة والصورة الجسمية وجب ان لا يخلو عن صورة اخرى يختلف الاجسام بها انواعا لانه يتمتع خلوه عن احد امور ثلاثة مختلفة غير واجبة لذاتها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع ٥٩ لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وقبولها بعسر وهو اللازم للابسة

ومطلق صورها الجسمية لاشخاصها وصورها النوعية وقيل بجنسها فان صور خصوصيات انواعها لا يجب ان تكون قديمة والظاهر من كلامهم ان قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم فقل ان مراده الحدوث الذاتي وقد رأيت انا كتابا بخط واحد

تجرد الهوى عن الصورة الجسمية عندهم ولا يمكن تحقق الصورة الجسمية بدون الصورة النوعية لكن لا يجب ان يكون تلك الصورة النوعية من نوع معين دائما لجواز ان يكون المتحققة معها في بعض الاوقات صورة نوعية نارية مثلا وفي البعض الآخر صورة نوعية هوائية وهكذا من غير لزوم محذور ولذا جوزوا حدوث نوع النار باقلا بالهواء المجاور للفلك نارا بسبب الحرارة العارضة له من حركته تشبيعا لحركة الفلك ولذا قال واما صورها النوعية فقل بجنسها الى آخره فالجواب في قوله فان صور خصوصيات انواعها لا يجب الى آخره بمعنى الوجوب العقلي اى لا يحكم العقل بوجوب قدمها لما عرفت من الجواز العقلي لحدوثها لا الوجوب بحسب نفس الامر حتى يتجه عليه انه لا دليل على شئ من وجوب قدمها وعدم وجوبها في نفس الامر وفي بعض النسخ وصورها النوعية معطوفة على صورها الجسمية اى والى قدم مطلق صورها النوعية بمعنى ان كل نوع من انواع الصور النوعية العنصرية قديم لاجنسها كما ذهب اليه القائل الآتى وعلى النسخين فالضمير في قوله لاشخاصها راجع الى صورها الجسمية ولم يتعرض لعوارض العنصريات واشكال العناصر الكرية لانها حادثة متبدلة كحركات الافلاك واوضاعها (قوله فقل ان مراده الحدوث الى آخره)

وتبدل بعضها ببعض جاز زوال الصورة النوعية وفيه نظر اذ لا يلزم من جواز تبدل كل واحدة منها الى الاخرى انتفاؤها بالكلية قوله والظاهر من كلامهم وذلك لقدم علتها المقتضية لوجودها وقد صرحوا ببقاء العناصر على حالها في امرجة المواليد القديمة بالنوع وهى الحيوانات والنباتات والمعادن (قوله ونقل عن افلاطون الخ) قال في الملل والنحل حكى عنه قوم ممن شاهدوه وتلمذوه مثل ارسطاطاليس وطيباويس وماو فرسطوس انه قال ان للعالم مبدعا محدثا زليا واجبا بذاته طالما بجميع معلوماته على نعت الاسباب الكلية كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا ظل ابداع العقل الاول وتوسط النفس الكلية انبعثت عن العقل انبعثت الصورة في المرأة وتوسطهما العنصر (قوله فقل ان مراده الحدوث الذاتي) قال في الملل والنحل نقلا عن فور فوارينوس ان الذى يحكى عن افلاطون من القول بحدوث العالم غير صحيح وان افلاطون ليس يرى ان للعالم ابتداء زمانيا لكن ابتداء

من جهة العلة لم يكن وجدان العالم من ذاته لكن بسبب وجوده من الخالق (قوله قبل هذا التاريخ) أي قبل تصنيف هذا الشرح وكان اتمامه سنة خمس وتسعمائة فيكون نسخ ذلك الكتاب في عصر الغزالي ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني وقال بعض الفضلاء صاحب ذلك الكتاب مجهول لا يعتمد بما فيه ولا يعتمد على نقله والمعقول ما ذكره الشهرستاني في كتبه (قوله كلهم اتفقوا الخ) مخالف لما ذكره في الملل والنحل ولما في نهاية الاقدام حيث قال مذهب اهل الحق من الملل كلها ان العالم محدث له اول احداثه الباري تعالى وابدعه بعد ان لم يكن كان الله ولم يكن معه شيء ووافقهم على ذلك جماعة من اساطين الحكماء وقدماء الفلاسفة مثل تالس وانكساغورس واينكسايس من اهل ملطية ومثل فيثاغورس وانبازقلس وسقراط وافلاطون من اهل اثينة ويويان وجماعة من الاوائل والشعراء والتسلك ولهم تفصيل مذهب في كيفية الابداع واختلاف رأى في المبادئ الاول شرحناها في كتابنا الموسوم بالملل والنحل (قوله فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي الخ) قد يقال هذا انما يتم بضم ان التردد في اصول الحكمة لا يليق بحال الحكيم ولا سيما افلاطون فلا يمكن تصحيح الاستثناء بكونه مترددا قلت وعبارته في اموزج العلوم لم يقل احد من الفلاسفة بحدوث العالم الارجل واحد (قوله مخالف لما اشتهر عنه الخ) ما نقل عنه لم يتوفر فيه شروط صحة النقل والحق انه لا يقول بالبعد المجرد فضلا عن قدمه ويشبهه ان يكون مراده من نفى القدم نفى حوادث لا اول لها ومن نفى الحدوث نفى مسبوقية الوجود بالعدم في الزمان فيكون رأيه مخالفا لرأى المشايخين في ربط الحادث بالقديم بواسطة ٦٠ حواادث غير متناهية ولرأى المتكلمين

في اثبات الحدوث الزماني
بجملة اجزاء العالم هذا
(قوله واستدل الفلاسفة الخ)
وانا اقول تقرير استدلالهم
هذا على وجه ينتج مطلوبهم
ويفيد مقصودهم في هذا
المدعى على التفصيل المذكور
في الشرح هو ان الحادث

من الفلاسفة الاسلامية قد نسخ قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن
ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الارجلا واحدا منهم فقال
مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن حمله على
الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزماني عنه مخالف لما اشتهر

وفائدة هذا الحكم الرد على عبدة الكواكب بانها ليست بواجبة بالذات او التنبيه على
تقدم عدم العالم من الممكنات على وجودها بالذات (قوله فلا يمكن حمله على الحدوث الخ)
اذ القائلون بالقدم الزماني قائلون بالحدوث الذاتي ايضا فلو كان افلاطون ايضا قائلًا

اليومى المتجدد الوجود مثلا لامكانه ليس وجوده الامن اقتضاء علة له وتحقق جميع ما لا بدله (بالحدوث)
منه فهو اما ان يكون حاصلًا في الازل او لا وعلى الاول يلزم قدم الحادث لامتناع تخلف المعلول عن المقتضى التام
وهو خلاف المفروض وعلى الثاني وجود الحادث فيما لا يزال اما ان يكون من غير حدوث امر آخر فيلزم وجود الممكن
بدون تمام علة وهو محال لامتناع وجود الشيء بدون وجوبه وتام علة واما ان يكون موقوفًا على وجود امر آخر
ومشروطًا بحدوثه فننقل الكلام ونجره الى سبب حدوثه وهلم جرا الى حد ونهاية فيلزم ترتيب حوادث
غير متناهية وهو المطلوب وليس مطلوبهم من هذا الدليل اثبات قدم ممكن ما بتعيين الشق الاول وابطال الباقي
كما توهمه الشارح بل مقصودهم ربط الحادث بالقديم بواسطة حوادث غير متناهية متعاقبة الوجود ثابتة
التجدد ومتجددة الثبوت ثم لما تم الدليل على اثبات الطبيعة المستمرة وحفظها بتعاقب الجزئيات المتجددة
المتتالية الى الابدية وجب ان يكون هذا التجدد منتها الى ما يجب فيه التجدد والتعاقب لذاته بمعنى انه من الاعراض
الاولية له وهو الحركة واياه عنى بهمنيار حيث يقول في كتاب التحصيل ولولا ان في الاسباب ما يعدم لذاته لما صح
وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت وتلحق لا محالة ففي هذه الحوادث امران الاول التعاقب
المستوعب لتمام المسافة الموجب لاستحالة اجتماع القبل والبعد والثاني اختصاص كل منها بما يخصه من كم
وكيف واعتبار نسبتته فلا بد من زمان دائم وجرم حامله ومحرك قيم به حتى يتصور التجدد والتعاقب واستعدادات
متفاوتة بها يحصل الترتب والتناوب ومحل يقوم به اشخاص الصور قديمتوره جزئيات الاستعدادات ولا يجوز

حدوثه والالزم تسلسل المواد فهناك حركات ثلاثة مستمرة يفرض في كل منها اجزاء جزئية الاولى حركة النفس الفلكية في الارادات والثانية حركة الجرم في الاوضاع على التشابك في العلوية والمعلولة بحسب اجزائهما المفروضة والثالثة حركة المسادة العنصرية في الاستعدادات فيكون الارادة الجزئية علة للوضع الجزئي وهو لارادة اخرى جزئية وحركة استعدادية جزئية وهكذا فالطبيعة الكلية من السلسلة الاولى تكون علة لوجود الطبيعة الكلية من الثانية وينعكس الامر في البقاء والطبيعة الكلية كائنها سبب لبقاء الاولى كذلك تكون سببا لوجود الثالثة وبقائها واما جزئيات الحركة الواحدة فكل سابق من اجزائه سبب لوجود اللاحق بحسب وجوده وعدمه اللاحق وبالجملة ان الارادة لكون الجسم ٦١ في حدها من المسافة يوجد ثم توجد وصول الجسم اليه ومع وصوله الى

الحد الذي يريده ينصرم تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول سببا لوجود الارادة متجددة مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول متأخر بعدها فيستمر الارادة والحركة وهذا معنى قولهم ان الحركة من حيث طبيعتها المستمرة صدرت عن الواجب ومن حيث جزئياتها المتجددة تكون مبدأ لصدور الحوادث فسيحان الذي ربط الامور الثابتة بالامور المتجددة بالامور المتجددة ووجود الاولى وجود الهى قبل الكثرة غير مرسوم بالزمان والاستعداد ووجود الثانية وجود

من قوله بقدم النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه ولذلك لم يعدم من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة عندهم واستدل الفلاسفة على مذهبهم بانه لا يخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما

بالحدوث الذاتي لم يصح استنباطه منهم وانت تعلم ان هذا انما يتم اذا لم يتمدد افلاطون وهو محل نظر وبهذا يرتفع الخالفة الآتية الا ان يقال على هذا لا يصح المنقول عن ارسطاطليس من ان الحكماء كلهم اتفقوا على القدم الارجلا واحدا فليتأمل (قوله بقدم النفوس الانسانية الخ) على طريق التناسخ في الابدان والبعد المجرد الذي هو امكنة الاجسام عنده مشغولة بها لامتناع الخلاء وفي القولين يلزمه القول بالماديات ايضا ومن غفل عنه قال ما قال (قوله واستدل الفلاسفة على مذهبهم الخ) الظاهر على مذهبهم المعهود الذي سبق تفصيله بان يحمل اضافة المذهب على العهد الخارجي لكن الدليل الآتي لا يقوم عليه كما ستعرف ومع ذلك اورده الشارح ههنا واجاب عنه بوجوه لانه اقوى ادلتهم مع ان قدم شخص واحد مما سوى الله تعالى وصفاته يناق مذهب اهل السنة فلا بد من هدمه وان لم يدل على مدعاهم المفصل ولك ان يحمل المذهب ههنا على نقيض مدعى اهل السنة من ان بعض اجناس العالم ليس بمحدث بل قديم ودليلهم على تقدير تمامه يدل عليه لا يقال ليس مدعاهم نقيض مدعى اهل السنة على هذا التقدير لان مدعاهم قدم شخص مابناء على ان التوئين في قولهم جميع ما لا بد منه في وجود ممكن مالم لوحدية الشخصية المتبادرة المطابقة لادعائهم قدم الاشخاص ولذا اعترض عليه الشارح فيما بعد بان هذا الدليل انما يستلزم قدم جنس ما لا قدم شخص ما لانا نقول قد اسلفنا ان قدم شخص يستلزم قدم الجنس الصادق عليه لتحقيقه في ضمنه (قوله بانه لا يخلو الخ) اى لا يخلو الواقع من ان يكون جميع الخ والواقع الكثير الدور

طبيعي بعدها على التعاور للمواد (قوله جميع ما لا بد منه) اعم من العلة التامة لان الامكان والاحتياج والتأثير والوجوب غير معتبرة في جانب العلة لان الامكان والاحتياج موضوعان اولاهم يطلب العلة وربما يقال لو كان الامكان علة يلزم تقدم الاحتياج على نفسه بمرتبتين ولو كان الاحتياج علة يلزم تقدمه على نفسه بمرتبة واحدة واما التأثير فهو راجع الى نفس العلة والوجوب الى نفس المعلول فتدبر (قوله في وجود ممكن ما) اى ممكن كان وقيل اى مع قطع النظر عن كونه قديما او حادثا حتى يمكن التردد في حصول جميع ما لا بد منه وعدم حصوله مع امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة مطلقا على التقرير الذي ساقه الشارح قلت الظاهر من اعتراض الشارح على الوجه الاول بلزوم خلاف المفروض ومن قوله في الوجه الثاني اذ من جملة تعلق الارادة بوجوده في الازل ان

حاصلا في الازل اولا فان كان الاول لازم وجود ذلك الممكن في الازل

كالمذكور قبل او الضمير راجع الى مصدر الفعل اى لا يقع الخلو من ان يكون جميع
مالا بد منه كما قالوا في قوله وقد حيل بين العير والنزوان اى وقع الحيلولة بينهما ثم الظاهر
بحسب اللفظ ان يقرر هذا الدليل على هيئة قياس مركب من الاقتراني والاستثنائي اما
الاقتراني فقولف من صغرى منفصلة ذات اجزاء ثلثة بعددها كبريات متصلات لينتج
منفصلة حقيقية ذات اجزاء ثلثة ينتج استثناء نقيض الجزئين الاخيرين عين الجزء الاول
بان يقال ممكن ما اما ان يكون جميع مالا بد في وجوده حاصلا في الازل اولا يكون حاصلا
فيه وح يكون بالضرورة حادثا بلا حدوث امر آخر او بحدوث امر آخر وكلما كان
الاول يلزم ان يكون قديما وكلما كان الثاني يلزم وجود الممكن بلا علة وكلما كان الثالث
يلزم التسلسل ينتج ان ممكنا اما ان يكون قديما واما ان يكون وجوده بلا علة واما
ان يستلزم وجوده التسلسل ولما استحال الاخيران تعين الاول المطلوب والظاهر
بحسب المعنى ان يقرر على هيئة قياس استثنائي بان يقال لو كان كل شخص من اشخاص
العالم حادثا فاما ان يكون جميع مالا بد في وجود شخص مانها حاصلا في الازل اولا
يكون حاصلا ويكون حدوثه بلا حدوث شئ آخر او مع حدوثه والكل باطل اما
الاول فلانه يستلزم قدم الحادث واما الثاني فلانه يستلزم وجود الممكن بلا علة واما
الثالث فلانه يستلزم التسلسل وعلى التقديرين يتجه عليه انه على تقدير تمامه انما يدل
على قدم شخص ما لاعلى التفصيل السابق من مذهبهم وماتوهم بعضهم من ان ممكنا
ما شامل على سبيل البديل لكل واحد مما ادعوا قدمه ويثبت به قدم كل منها فتوهم
فاسد اذ يجوز ان يكون القديم من الممكنات منحصرا في مادة قابلة لاستعدادات متعاقبة
كالمادة النصرية مع فلك متحرك بحركته يفيد استعدادات تلك المادة لصور متعاقبة
كالفلك الثامن مثلا فحينئذ لا يثبت قدم ماسوى تلك المادة وذلك الفلك بهذا الدليل
اذ يجوز ان يكون باقى الافلاك مع نفوسها حادثة كحدوث الانسان مع نفوسها وكذا
العقول اذ لا دليل قاطعا على تجردها ولا على ان الصادر الاول لا يكون جسما او جسمانيا
ولو سلم ان ليس الاعداد بمجرد الحركة بل بانصالات الكواكب فانما يلزم قدم المادة
مع فلكين بان يكون اتصال بعض الثوابت في الفلك الثامن مع زحل في السابع معدا
لوجود الفلك السادس مع كوكبه الذى هو المشتري ثم اتصال المشتري مع زحل
او مع البعض الآخر من الثوابت معدا للفلك الخامس مع كوكبه الذى هو المريخ
وهكذا الى فلك القمر وكذا الكلام في العقول (قوله حاصلا في الازل) لم يقل قديما
مع كونه اخصر لان القديم مختص بالموجود الخارجى والازلى اعم منه ومن الامور
الاعتبارية ولذا يقال الاعدام ازلية ولا يقال قديمة وجميع مالا بد منه مشتمل على الامور

الترديد كان في جميع مالا
بدله منه في وجوده
الازلى والا فلا يلزم
خلاف المفروض قطعاً
ولم يصح ان يقال انه
لم يتحقق جميع مالا بد منه
في المطلق الوجود ولا
يتصور ان يكون الترديد
في الوجود المطلق لاستحالة
ازلية الحادث فحصل
الاستدلال ان جميع مالا بد
منه لو وجود ممكن مالا بد
ان يكون متحققاً في الازل
فيتحقق الممكن في الازل
لاستحالة تخلف المعلول
عن علته التامة والا فيلزم
احد الامرين وهو وجود
الممكن بدون تمام علته
او التسلسل على ما قرره
الشارح وقد عرفت ان
الصحيح انه في وجود
الحادث

لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان كان الثاني فاذا حدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث امر آخر فنقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وانت خير بانه لوجعل الامر الحادث الذي هو علة لحدوثه معدا لوجود اللاحق لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم لان من شرط استحالة عندهم الاجتماع في الوجود فينبذ لا يلزم الا ازالة جنس هذا المعد

(قوله لم يلزم التسلسل

المستحيل) ولا يخفى عليك

انهم لا يدعون انه لو لم يكن

ممكن ما قد يلزم التسلسل

بل المراد ان الحادث لو كان

جميع ما لا بد منه لوجوده

حاصلا في الازل لزم

قدم الحادث والا فان

كان وجوده من غير

حدوث امر آخر يلزم

وجود الممكن بدون تمام

علته بل مع تمام علة المعدم

وان كان بسبب حدوث

امر آخر فنقل الكلام

الى جميع ما لا بد منه في

وجوده والشقان الاولان

باطلان فتعين الثالث وهو

(قوله فح لا يلزم الا ازالة

جنس هذا المعد ونحوه)

من الامور العامة المشتركة

بين تلك المعدات كالنوع

وخاصته والعرض العام

مع ان مذهبهم كون بعض

اشخاص العالم قديما على

ما مر تفصيله

الاعتبارية كالامكان وتعلق الارادة والقدرة والعلم الى غير ذلك (قوله لامتناع تخلف المعلول الخ) اذ لو تخلف عنها فاما بان لا يوجد ابدا فلا تكون العلة علة لعدم التأثير او يوجد في وقت آخر اما بالانضمام شئ الى العلة فلا تكون علة تامة وهو خلاف مفروض او بدون الانضمام فيلزم الترجيح بلا مرجح في اختصاص التأثير بوقت دون وقت والكل باطل ضرورة (قوله حتى يلزم التسلسل) الظاهر ان كلمة حتى بمعنى الى اى نقل الكلام الى جنس الامر الآخر الحادث الى ان يلزم التسلسل ويمكن ان تكون بمعنى كي اى يلزم التسلسل وان تكون ابتدائية سببية دالة على سببية النقل للزوم التسلسل وعلى الاخيرين صيغة المضارع في نقل للتجدد الاستمراري اى نقل الكلام اليه مرة بعد اخرى ليلزم او بسببه يلزم ذلك وعلى التقادير فالمراد ظهور لزومه (قوله وانت خير الخ) جواب الزامى لهم باختيار شق ثالث ومنع الزوم تارة واستحالة اللازم تارة اخرى بان يقال فختار انه حادث بسبب حدوث امر آخر فان اردتم بلزوم التسلسل فينبذ لزومه في الامور المجتمعة في الوجود فذلك ممنوع لجواز ان يكون كل امر حادث قبله علة معدة لما بعده بحيث لا يجتمعان في الوجود وان اردتم لزومه مطلقا ولو في الامور المتعاقبة في الوجود فاللزوم مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع كيف والتسلسل في الامور المتعاقبة كالدورات الغير المتناهية جائز عندهم وليس بجواب تحقيقي لان مطلق التسلسل محال عندنا ولذا لم يعده من الاجوبة الآتية التحقيقية * واعلم ان ما اعتبر وجوده وعدمه في العلة التامة ثلاثة اقسام قسم يجب وجوده كالعلة الفاعلية والمادية والصورية وسائر الشروط والآلات وقسم يجب عدمه كالموانع وقسم يجب وجوده وعدمه الطارى كالعلة المعدة (قوله فينبذ لا يلزم الا ازالة جنس الخ) اى لا يلزم مدعاهم الذي هو قدم الاشخاص والانواع والاجناس المعينة بل لا يلزم قدم شخص واحد ولا قدم نوع واحد لان تلك المعدات لا يجب ان تكون من نوع واحد لجواز ان يكون كل نوع منها خادما ايضا وانما يلزم قدمها جنسا الذي هو الجوهر لان كل ممكن اما جوهر او عرض ولا يجوز ان تكون تلك المعدات مجرد العوارض لاستحالة وجود العرض بدون المحل الجوهر وفيه انه انما يتم اذا كان الجوهر جنسا عاليا لما تحته وهو محل تردد ولذا اختلفوا فيه وايضا يجوز ان يكون لعوارض تلك المعدات مدخل في الاعداد فالاولى ان يقول لا يلزم الا ازالة

ونحوه ودعوى ان المعدات الغير المتناهية لا تنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة

جنس هذا المعد او اجناسه ثم ان هذا القول من الشارح جواب سؤال مقدر من طرف الحكماء بان يقال هذا المتع غير مضر لنا لان فيه اعترافا بقدم العالم فدفعه بان اللازم حينئذ قدم جنس العالم لامدما كم من قدم الشخص فلا يتم تقريب دليلكم وانت خير بانه اذا حمل مدعى الحكماء ههنا على تقيض مدعى اهل السنة يندفع عنهم ما اورده الشارح الا ان يقال انما اوردوا هذا الاستدلال ليان مدعاهم السابق لامعارضة اهل السنة كيف وهم الاقدمون على اهل السنة ولذا اورده عليهم (قوله ونحوه) اى مثله فان حملات المماثلة على الاصطلاحية التى هى المشاركة فى النوع فهذا المعد اشارة الى الشخص كاهو المتبادر من الهذية وان حملت على اللغوية التى هى مطلق المشاركة فى شىء ولو فى الجنس او فى العرض العام فيجوز ان يكون اشارة الى نوع المعد كفى قوله تعالى * ولا تقربا هذه الشجرة * كالاخفى ولك ان تحمل المماثلة على اللغوية وتعطفه على الجنس فيندفع ما قدمنا من الاولى وعليه يحمل ما فى بعض النسخ من عطفه بكلمة او الفاصلة (قوله ودعوى ان المعدات الخ) الظاهر انه اثبات للتقريب الذى منعه الشارح بوجهين الاول ان تسلسل المعدات يستلزم قدم شخص الجسم المتحرك بل الموجود المتحرك لان سلسلة المعدات لا تنتظم الا بحركة سرمدية * الثانى انه يستلزم قدم شخص مادة قديمة قابلة لتوارد الاستعدادات المتعاقبة بسبب تلك الحركة لان كل حادث مسبوق بمادة ومدة وقد حمله بعضهم على هذا الظاهر والحق انه ابطال لسند الشارح واثبات للزوم التسلسل المستحيل لان الشق الثالث الذى اختاره الشارح مبنى على ان لاشىء من الممكنات بما تم علته التامة فى الازل وذلك يستلزم ان يكون كل ممكن موجود حادثا وحاصل سند الشارح جواز ان يكون كل ممكن موجود حادثا منتظما فى سلسلة المعدات فأبطله الجيب من طرفهم بانه لو صح ذلك السند لزم ان يكون بعض الممكن الموجود وهو الجسم المتحرك والمادة قديما فيلزم التناقض بين كون كل ممكن موجود حادثا وبين كون بعضه قديما وهو باطل واما حمله على اثبات التقريب فينا فيه مبنى الشق الثالث وايضا هذا الحمل مبنى على عدم الحكم ببطالان التسلسل اللازم واصل الاستدلال مبنى على الحكم ببطالانه (قوله لا تنتظم الا بحركة سرمدية) اى بحركة لا اول لها ولا آخر لها متجددة بتجدها تعدد المادة القابلة لتلك المعدات سواء كانت تلك المادة مادة الجسم المتحرك كفى سلسلة الدورات التى بعضها معد للبعض الآخر فان مادة الفلك لا تقبل الدورة اللاحقة الابلعد وجود الدورة السابقة وعدمها او مادة اخرى كفى سلسلة الصور المتواردة على الهيولى العنصرية باعدادها تلك الدورات لتلك الصور فان تلك الصور ايضا معدات بعضها لبعض بحيث لا يقبل المادة العنصرية اللاحقة منها الابلعد وجود

المطلوب (قوله ونحوه)
من الطبائع المشتركة
بين تلك المعدات كالنوع
والخاصة والعرض العام
وانت تعلم ان مقصودهم
فى هذا النظر بالذات ليس
الاثبات الطبيعية المستمرة
وحفظها بتعاقب الجزئيات
المتجددة لا الى نهاية
فتكون ذات جهتين فمن
جهة الاستمرار تستند
الى القديم ومن جهة
التجدد يكون مبدأ
لصدور الحوادث عنه ثم
انه لم يعتبر هذا الرد من
اجوبة الاستدلال لانه
لا يفيد التفصى عن القدم
بالكلية بخلاف سائر
الاجوبة على تقدير تمامها
(قوله ودعوى ان المعدات)
هذه الدعوى قد اقيم
عليها البرهان بان التقدم

وبالجملة المتحرك بتلك الحركة سواء كان جسما او غيره فهو دعوى

السابقة وعدمها فعلى هذا لا تكون سلسلة المعدات الاعراضا او صورها كما هو مذهبهم ثم الحركة لكونها عرضا لا تقوم بنفسها بل لابد من جسم تقوم هي به ولذا قال فيلزم قدم الجسم المتحرك اى بالمتخص اذلو كان بالتويع لاحتاج حدوث افراده الى حركة جسم متحرك آخر وهكذا فاما ان يوجد هناك شخص جسم قديم متحرك اولا يحصل شئ من تلك السلاسل في الخارج لانتهاء الاعداد (قوله وبالجملة) اى ماسبق كلام بتفصيل بعض جزئيات القديم اللازم والكلام بالاجمال الشامل للكل انه يلزم قدم المتحرك بتلك الحركة الناطمة لسلسلة المعدات سواء كان ذلك المتحرك جسما او جوهر مجردا وهذا توسيع للدائرة لئلا يبقى للخصم مجال المنع اذلو اقتصر على لزوم قدم الجسم المتحرك توجه عليهم المنع بان اللزوم ممنوع لجواز ان تكون الحركة الناطمة لسلسلة المعدات حركة كيفية مجرد بان يتوارد عليه صور علمية وقد اثبتوا تلك الحركة الكيفية للنفس الناطقة المجردة في ان الفكر مجموع الحركتين او الحركة الثانية فدفعه بانه على هذا يلزم قدم ذلك المجرد المتحرك في الكيف لا يقال لا يتحقق الحركة في مقولة من المقولات الاربع التي تقع فيها الحركة الا اذا تبديل افراد تلك المقولة في كل آن يفرض كتبديل افراد الحرارة في كل آن يفرض عند اشتداد حرارة الماء بالنار وهو وقت حركته في الكيف ولما لم يتبدل الصور العلمية كذلك كان اطلاق الحركة على تبدلها على سبيل التشبيه في مطلق التبدل لاعلى سبيل الحقيقة كما اشار اليه الشريف في بعض كتبه وايضا اطلاق الكيفية على الصور العلمية على سبيل التشبيه عند المحققين فلا يقع الحركة الكيفية حقيقة في مجرد اصلا لانا نقول انتفاء حركة النفس في الصور العلمية لا يوجب انتفاء حركة مجرد آخر ولو سلم فانتفاء حركته في الصور العلمية لا يوجب انتفاء حركته في الكيف مطلقا ولو سلم فلا يجب على المانع التزام ان الناطم للسلسلة هو الحركة حقيقة بل يجوز عنده ان يكون الناطم حالة شبيهة بالحركة بناء على ان ماجوزها الشارح من سلسلة المعدات لا يجب تبدلها في كل آن يفرض ايضا كما لم يجب في سلسلة معدات الصور عندهم وعلى هذا يكون مراده من الحركة ههنا اعم من الحركة حقيقة او مجازا ويدل عليه انه قصد بهذا الكلام رد ما ذكره المص في المواقف حيث قال قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد كل سابق منها شرط لللاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم * واعلم انه كما ان في هذا الكلام توسيعا للدائرة كذلك فيما قبله لان الحركة الناطمة للمعدات هي الحركة الوضعية للأفلاك عندهم وقد اطلقها وجعلها شاملة لها ولغيرها كما انه قال لا تنتظم الا بحركة سرمدية سواء كانت حركة وضعية او كيفية كما جوزوها في حركة كرة الارض في النور والظلمة او اينية مستديرة كما جوزوها بعض المتأخرين لكرة الارض ايضا او اينية مستقيمة كما جوزوها من قال كرة الارض هاوية ابدا او كانت حركة كمية لكن الاخيرين باطلان عندهم بالادلة الدالة على تناهي الابعاد (قوله فهو دعوى

والتأخر من العوارض
الاولية للزمان وهو مقدار
الحركة الاولى لانه
لتفاوته كم ولا متاع تألفه
من الاثبات متصل ولعدم
استقراره مقدار لهية غير
قارة وهي الحركة ولا متاع
اقتطاعه مقدار للمستديرة
منها ولتقدر الجميع به
مقدار لاسراعها وهو
حركة الفلك الاعظم
فيلزم قدمها وقدم حاملها
والقوة المحركة لها (قوله
جسما او غيره) جرم
الفلك ونفسه الناطقة
وهيولى العناصر في الوضع
والارادة والاستعداد

(قوله فهو دعوى

من غير برهان وكذا دعوى كون المعدات لابد ان يبيء مادة قديمة للصور المتعاقبة الواردة عليها واجيب عن هذا الدليل بوجوده

من غير برهان وما ذكرنا لبيانها من ان الممكنات على قسمين قسم يكفي في وجوده امكانه الذاتي وهو الممكن القديم وقسم لا يكفي ذلك بل يحتاج الى امكان آخر سابق على وجوده متفاوت بالقرب والبعد وهو المسمى عندهم بالامكان الاستعدادي وحامل ذلك الامكان لا يكون نفس ذلك الممكن والا لكان موجودا قبل وجوده ولا امر منفصل عنه بالكلية والا لكان كل منفصل حاملا لاستعداد كل منفصل عنه دفعا لترجيح فاذا هو مادته التي تكون جزأ منه بعد وجوده ثم ان تخصيص كل حادث من المعدات المتعاقبة بوقته يحتاج الى تخصيص وهو تمام استعداد مادته لصورته عند حدوثه وعدم تمامه قبله ولا بد لتلك الاستعدادات المتعاقبة لمادته من ناظم لها منتظم الاجزاء في نفسها لئلا يحتاج الى ناظم آخر وما هو الا الحركة السرمدية التي هي من حيث ذاتها مستمرة دائمة ومن حيث اجزائها متجددة بتجديدها تصير مبدأ الحوادث في عالمنا هذا انتهى ما لافليس يبرهان مفيد لليقين لانا لا نسلم ان غير الحركة السرمدية لا يكون علة معدة لجواز ان يكون نفس كل حادث علة معدة للحدوث الذي بعده كيف وهم حكموا بكون صدور المعلول الاول من المعلولات القديمة عندهم شرطا لصدور المعلول الثاني مع ثبائنها وعدم اشتراكهما في مادة واحدة فاذا جاز اشتراط وجود المعلول المتأخر بوجود المعلول المتقدم في القدماء المتبينة المنفصلة فلم لا يجوز اشتراط وجود المعلول المتأخر بمجموع وجود المتقدم وعدمه في الحوادث المتبينة المنفصلة بمجرد كانت او ماديات او مختلفات لابد لنفي ذلك من برهان فان قالوا انما كان وجود بعض المعلولات شرطا لوجود الآخر لان لذات احدها مع ذات الآخر نوع خصوصية وكمال مناسبة تقتضي الاشتراط ولا توجد تلك المناسبة لذات شيء منهما مع غيرها فتقول فليكن سلسلة المعدات التي جوزها الشارح كذلك لا يقال وايضا يرد عليهم ان احتياج الحادث في وجوده الى تمام الاستعداد وفي اختصاصه بوقت معين او مكان معين او نحوها الى تخصيص واحتياج ذلك الاستعداد وتمامه الى معد متجدد متسق النظام كلها مبنية على اصلهم الفاسد الذي هو كون الواجب بالذات موجبا في افعاله بحيث لا يصح له إيجاد شيء الا باستجماع الشروط وتمام الاستعداد وليس كذلك بل هو فاعل مختار يوجد الاشياء بلا شرط واستعداد ويخصصها باوقاتها وامكنتها وسائر ما اراد بلا تخصيص من التخصيصات فلا حاجة الى الاعداد والاستعداد ولا الى الحركات والمواد لانا نقول نعم لكن كلام الشارح ههنا بارخاء العنان والمماشة فانه في مقام الازام والاسكات **(قوله وكذا دعوى كون المعدات)** الكلام ههنا كما سبق اذ يجوز ان يكون المعدات مهية لانفس الحوادث باشتراط وجود اللاحق بمجموع وجود السابق وعدمه الا يرى ان الاشتراكية مع انكارهم الهيولى قائلون بالاعداد والاستعداد بقي ههنا كلام

وقد سبق ما يتعلق به (قوله المعدات لابد ان تهيج الخ) كل حادث لابد له من مدة يقع فيها ومادة ينتهي بها الاستحالة استناد المتجدد

من غير برهان اذ لم يحم عليها برهان فان ادعى الضرورة فيها توجه المنع بانه لم لا يجوز ان يكون تعاقب تلك المعدات بذواتها كتعاقب اجزاء الزمان وتكون هي باعتبار جنسها قديمة مستندة الى القديم وباعتبار حدوثها بذواتها واسطة في حدوث الحوادث نظير ما قالوا في الحركة على ما يسطهر عن قريب وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه لابد لتقدم المعدات بعضها على بعض من زمان لان المعدات لها تقدم سوى التقدم بالطبع على معلولاتها وليس ذلك الا قدما زمانيا انتهى وذلك لما ذكرنا من انه يجوز ان يكون تعاقبها وعدم اجتماع سابقها مع لاحقها بذواتها لا بسبب الزمان كما مر في تقدم عدم الزمان على وجوده

الاول باختيار الشق الاول وهو ان جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حصل في الازل ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا وانما الممكن وجوده فيما لا يزال وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن

الى القار بما هو قار (قوله
الاول باختيار الشق الاول
الح) قال المحقق الهروي
بناء هذا الجواب على
ان ازالة الامكان لا تستلزم
امكان الازلية ولعل ذلك
اقرب الاقوال الى التحقيق
في ربط الحادث بالقديم
لاستحالة التسلسل مطلقا
وكون الواجب موردا
للامور المتجددة ولاستواء
نسبة الارادة الى كلا
الطرفين والقول انما يتم
هذا الجواب اذا كان
القديم عبارة عن حالة
بسيطة على ما هو الحق
وجعل التردد في جميع
ما لا بد منه لوجود الحادث
فيكون جوابا باختيار
الشق الثاني ايضا كالثاني
غير ان الفرق بينهما
يكون باعتبار اخذ كون
الارادة متممة للعلة وعدم
اخذها ثم يبقى الكلام
في استناد المتجدد الى
القار بما هو كذلك

هو ان بعضهم اورد على الشارح بان تلك المعدات لا بد لتقدم بعضها على بعض من زمان هو مقدار الحركة عندهم فلوضح ما ذكره من سلسلة المعدات لزوم قدم الزمان والحركة والجسم المتحرك والجواب كما ان هاتين الدعوتين من غير برهان كذلك دعوى كون الزمان مقدار الحركة من غير برهان ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون تلك المعدات متحركة في احدى المقولات ويكون الزمان مقدار تلك الحركة من غير لزوم انقطاع اصلا بان تكون نهاية وجوده معد سابق وحركته بداية وجود معد لاحق وحركته فينبذ لا يلزم الازلية جنس الزمان لاشخصه ومن جوز قدم جنس المعد لا يتجاشى عن تجوز قدم جنس الزمان اذا الغرض ههنا منع لزوم قدم شخص ما واما الجواب الذي ذكره بعضهم ههنا من انه يجوز ان يكون التقدم والتأخر بين تلك المعدات ذاتيا كما بين اجزاء الزمان لازمانيا فتوهم فاسد اذ لا قائل من الحكماء والمتكلمين يكون التقدم والتأخر بين الحوادث المتعاقبة ذاتيا لازمانيا بل الكل متفقون في كونهما زمانيين اما الحكماء فلان كل تقدم لا يجمع معه التقدم المتأخر فهو زمانى عندهم وكذا كل تأخر كذلك سواء كان بين الحوادث او بين اجزاء الزمان او بين عدم الزمان ووجوده واما المتكلمون فلانهم بعد ما اتفقوا مع الحكماء في كون التقدم والتأخر بين الحوادث زمانيين انما خالفوهم فيما كان بين اجزاء الزمان وبين عدم الزمان ووجوده وجعلوها قسما آخر مسمى عندهم بالذاتيين وكيف يقول المتكلمون بكون التقدم والتأخر بين تلك المعدات المتعاقبة ذاتيين لازمانيين والزمان عندهم اما متجدد معلوم يقدر به المتجدد المجهول كما ذهب اليه الاشاعرة واما امتداد متزع من ذلك المتجدد المعلوم كما هو مذهب غيرهم وهو ماسيحي من الشارح ولا شك في تحقق ذلك التجدد والامتداد في سلسلة المعدات (قوله الاول باختيار الشق الاول الى آخره) هذا الجواب مبنى على ان ازالة الامكان لا يستلزم امكان الازلية يعنى ان الامكان المفسر بعدم اقتضاء الذات شيئا من الوجود والعدم لازم لماهية كل ممكن ثابت لها ازلا وابدا لكن نبوته لها كذلك لا يستلزم امكان ان يكون ذلك الممكن موجودا في الازل قديما لجواز ان يكون ماهية كل ممكن آتية عن القدم دون الحدوث ويكون الامكان الثابت له ازلا وابدا بالقياس الى الوجود الحادث وعدم ذلك الوجود والقياس الى الوجود وعدم ذلك الوجود ولا بالقياس الى مطلق الوجود والعدم فعلى هذا قوله لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا بمعنى متمم بالذات لا متمم بالغير بواسطة تعالى الارادة بخلافه كما يقوله المتكلمون او بواسطة عدم تمام الاستعداد كما يقوله الحكماء (قوله وانت تعلم الى آخره) رد للجواب المذكور اما بابطال السند

(قوله خلاف المفروض) نعم لو جعل التردد في وجود ممكن ما في الازل وكان مقصودهم تعيين الشق الاول من التردد بابطال الباقي على ما هو صريح تقرير الشارح بكون المفروض تحقق جميع ما لا بدله منه في وجوده الازلي فكونه غير ممكن وجوده الازلي خلاف المفروض واما اذا جعل التردد بالنسبة الى وجود الحادث الازلي الى فالمفروض انما يكون تحقق جميع ما لا بدله منه في هذا الوجود فكون وجوده غير ممكن في الازل لا يستلزم خلاف المفروض بناء على ان ازالة الامكان لا تستلزم امكان الازلية ٦٨ وذهب السيد الشريف قدس

في الازل خلاف المفروض

المذكور باستلزامه اجتماع التقيضين على تقدير الفرض المذكور او باثبات اللزوم الممنوع بانه بعد فرض تحقق الجميع في الازل لا مساغ لذلك الاحتمال فيلزم القدم لاحالة لا يقال ان اراد ان امكان وجوده الازلي مما لا بد منه في وجوده الازلي فهو ظاهر الفساد وان اراد ان امكان وجوده الازلي مما لا بد منه في وجوده الازلي الى فلم يكن الجيب لم يجوز انتفاء هذا الامكان بل انما يجوز انتفاء امكان وجوده الازلي والجميع الذي فرض تحققه في الازل لا يشمل ما يجوز انتفاؤه فالحكم بلزوم خلاف المفروض خلاف الواقع لانا نقول انما اورد الشارح المحقق هذا الايراد لانه حمل الوجود المأخوذ في دليلهم على الوجود الازلي بمعنى لا يخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي حاصلا في الازل اولا يكون كما يدل عليه جوابه الا في باختيار الشق الثاني وانما حمله عليه اذ لو حمل على الوجود الازلي الى بطل قولهم بلزوم الازلية في الشق الاول بداهة ضرورة ان ازالة الممكن انما يلزم اذا كانت العلة التامة المتحققة في الازل علة وجوده الازلي لاعلة وجوده الازلي وكذا اذا حمل على مطلق الوجود الشامل للوجود الازلي وللوجود الازلي الى لا يصح الحكم بذلك للزوم لجواز ان يكون العلة التامة المتحققة في الازل علة وجوده الازلي الى من فرديه لاعلة الفرد الآخر الذي هو الوجود الازلي وما قيل الحق ان يحمل الوجود في دليلهم على الوجود الازلي الى اذ على تقدير حمله على الوجود الازلي لم يصح قولهم وان كان الثاني فاذا حدث ممكن بلا حدوث امر آخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته اذ لا يلزم من عدم تحقق العلة التامة للوجود الازلي عدم تحقق العلة التامة للوجود الازلي الى ولذا حمله الجيب عليه ولا يرد ما اورد الشارح فقيهان عدم صحة ما في الشق الاول على تقدير حمله على الوجود الازلي الى اظهر مع ان ما ذكره في وجه عدم الصحة هو عين ما ذكره الشارح في الجواب باختيار الشق الثاني والحق ان هذا الجيب حمل الوجود في دليلهم على مطلق الوجود كما هو الظاهر حيث لم يقيدوه بقيد الازلي او الازلي الى ومعنى التردد حينئذ اما ان يكون العلة التامة لمطلق وجوده سواء لوجوده الازلي

سره الى الاستلزام لان امكانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه في كل منها لا بدلا فقط بل ومما ايضا جواز اتصافه في كل منها مما هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته ورده الشارح وغيره من المحققين بانه ان اراد بقوله لم يكن هو في ذاته ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الازل عن قبول اصل الوجود والاتصاف به في الجملة بان يكون قوله في شيء متعلقا لعدم المتع فهو بعينه

(او)

ازلية الامكان وان اراد به ان ذاته لا يمنع عن قبول الوجود والاتصاف به في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية وهل النزاع الا فيه فكان مصادرة على المطلوب وبالجمله ان الوجوب ضرورة جميع انحاء الوجود والامتناع ضرورة جميع انحاء العدم والامكان رفع هاتين الكلمتين على ان يجري في استلزام بقاء الامكان امكان البقاء مع ان من الموجودات ما هو آني الوجود ومنها ما هو تدريجي الحصول وللسيد قدس سره ان يجيب عن الاخير بان الممكن ذات ما هو آني الوجود وتدرجي الحصول من حيث هو والموجود منه هو من حيث انه متصف بالآنية والتدرجية

واما اذا اخذ من حيث انه آتى ٦٩ - الوجود تدريجي الحصول فليس هو من هذه الحيثية بممكن الوجود

(قوله لان الامكان
مما لا بد منه في
وجوده) لا يقال بناء

على التجسيز المذكور
يكون الامكان الذي لا بد
منه في وجوده هو امكان
وجوده فيما لا يزال لا امكان
وجوده فيه وفي غيره
فلا يلزم من كونه غير
ممکن في الازل خلاف
المفروض لانا نقول ان
خلاف المفروض متحقق
لان المراد بالمفروض تحقق
جميع ما لا بد منه في اصل
وجوده من غير تقييد
لذلك الوجود بكونه
لا يزال فيكون الامكان
الذي من جملة ما لا بد منه
هو امكان وجوده مطلقا
ايضا كما لا يخفى فان قلت
كون الامكان من جملة
ما لا بد منه في وجوده الممكن
مناف لما سبق من تحقق
العلة التامة البسيطة قلنا
لانافاة بينهما لان كون
الامكان من جملة ما لا بد
منه في وجوده الممكن
لا يستلزم كونه علة معتبرة
في العلة التامة اذ العلة عند
القائلين بجواز كون العلة
التامة بسيطة هي ما يحتاج
اليه الممكن في وجوده
فيكون الامكان لكونه سبباً

لان الامكان مما لا بد منه في جوده وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده *
الثاني باختيار الشق الثاني من الترديد وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده
متحققا في الازل اذ من جملة تعلق الارادة بوجوده في الازل

او الايز الى حاصله في الازل او لا تكون العلة التامة لشيء من الوجودين حاصله فيه
بان يتعلق الارادة وقت حدوثه لا في الازل كما هو مذهب بعض المتكلمين فاجاب
بانا نختار ان العلة التامة لمطلق وجوده حاصله في الازل ولا يلزم ازيلته وانما يلزم ذلك
لو امكن وجوده الازلي وكانت العلة المتحققة علة ذلك الوجود وهو ممنوع لجواز
ان يكون وجوده الازلي محالا والعلة التامة المتحققة علة الوجود اللايزالي فلا وجه
لايراد الشارح عليه وبهذا ظهر فماد ما قيل ان الشارح حمل الوجود في دليلهم على
مطلق الوجود او على الوجود الازلي اذ لو حمل على المطلق لم يكن لايراده على هذا
الحجيب وجه وكذا ما قيل اما ان يحمل الوجود على الازلي او اللايزالي لا على المطلق لانه
متحقق في ضمن احدهما لان تحققه في ضمن احدهما لا يمنع ارادة المطلق والا لم يصح
ارادة المطلق في شيء من المواضع اذ كل مطلق متحقق في ضمن افراده كما لا يخفى
(قوله لان الامكان مما لا بد منه في وجوده) اي الازل اورد عاينه انه مناف
لما سبق منه من تحقق العلة التامة البسيطة واجيب بان كون الامكان مما لا بد منه
في الوجود لا يستلزم كونه معتبرا في العلة التامة لان العلة عندهم ما يحتاج اليه المعلول
في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عاينه كالامكان وسائر الاعتبارات خارجة
عنها وان كانت مما لا بد منها بشهادة قولهم المعلول ما امكن فاحتاج الى العلة فاوجه
العلة فوجب فوجد لا يقال جملوا الكل من جملة العلة التامة في دليلهم المذكور
حيث قالوا في دليل الشق الاول لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة لانا نقول
حصول جميع ما لا بد منه في الازل يستلزم حصول جميع الامور المعتبرة في العلة
التامة بدون العكس ونحن نقول اذا انتفى الامكان انتفى تعلق الارادة بالضرورة
فلا تتحقق العلة التامة قطعا فكون الامكان من جملة العلة التامة مما لا شبهة فيه فالحق
ان ما قسم الى البسيطة والمركبة هو العلة الفاعلية التامة بناء على انهم ادرجوا الشروط
والآلات في العلة الفاعلية ولما كان الواجب تعالى عندهم بالنسبة الى المعلول الاول علة
فاعلية بسيطة بحيث لا يحتاج الى شرط وآلة آخر اصلا بالنسبة الى باقي المعلولات
ولاسائر العلل الفاعلية المحتاجة الى الشروط والآلات قسموا العلة التامة بمعنى العلة
الفاعلية التامة الى بسيطة ومركبة (قوله الثاني باختيار الشق الثاني) اي باختيار
الشق الاول من شق الشق الثاني ومنع محذوره بان يقل نختار انه لم يكن العلة التامة
لوجوده الازلي حاصله في الازل بناء على ان من جملة تلك العلة التامة تعلق الارادة
في الازل بوجوده الازلي ولم يتعلق به في الازل ولا نسلم انه على هذا اذا حدث بلا حدوث
امر آخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته وانما يلزم ذلك لو لم يتعلق الارادة

للاحتياج خارجا عن تعريف العلة وكذا الاحتياج والتأثير والوجوب السابق على ماقرر عندهم من ان المعلول ما
امكن فاحتاج الى العلة فاوجه العلة فوجب فوجدوا العلة التامة الغير البسيطة هي المركبة من العلل لا مما لا بد منه مطلقا فتدبر

ولم يتعلق الإرادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات الآتية ولا يرد عليه ان يتعلق الازلي بوجوده اما ان يكون متمما لعلته وجوده اولا وعلى الاول يلزم وجوده في الازل لامتناع التخلف وعلى الثاني يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا

في الازل بوجوده الاليزالي ايضا هو ممنوع لجواز ان يتعلق بوجوده الاليزالي بدون تعلقها بوجوده الازلي فقله اذ من جملة تعلق الى آخره مع قوله ولم يتعلق الى آخره مفيد لصحة اختيار الشق الثاني ومجرد قوله بل بوجوده الى آخره سند هذا المنع الذي هو اصل الجواب ههنا والاكتفاء بذكر السند عن اصل المنع شائع في مباحثهم لاسيما ان اختيار بعض الشقوق ودفع محذوره عادة شائعة ايضا فهذه القرينة الواضحة حذف اصل المنع ففي كلامه ايجازواف بالمقصود وان غفل عنه القاصرون فنهى من اعترض عليه بان الواجب بعد اختيار الشق الثاني ان يتعرض بدفع محذوره اما بمنع اللزوم او بمنع استحالة اللزوم ومنهم من حل كلام الشارح ههنا دفعا لذلك الاعتراض على المعارضة في دعوى الحكماء بطلان الشق الثاني بان يقال هذا الشق ثابت في الواقع اذ لو كان جميع ما لا يبد منه في وجوده الازلي حاصلا في الازل لكان تعلق الإرادة بوجوده الازلي حاصلا فيه اذ من جملة ذلك التعلق لكنه لم يحصل فيه والا لم يخاف عنه الوجود الازلي بل الحاصل فيه انما هو تعلق الإرادة بوجوده الاليزالي ولا يخفى ان هذه المعارضة ظاهرة الفساد لظهور اشتغالها على المصادرة لان تخلف الوجود الازلي اول البحث وكعب الشارح حال عن امثالها خصوصا انه سيصرح بان الاجوبة التي ذكرها ههنا عما يتعلق بقول الاذكياء (قولهم من الاوقات الآتية الى آخره) الآتية بالنسبة الى الازل لكن بمعنى المتأخرة عن الازل ذاتا لازمانا لما قدمنا ان تقدم عدم الزمان على وجوده وتأخره عنه ذاتيان عند المتكلمين وان تأخر الحوادث في تلك الاوقات عن الازل زمانيا مع كون تقدم الازل عليها ايضا ذاتيا عندهم (قولهم ولا يرد عليه الى آخره) حاصل الايراد ابطال سند المنع المذكور بان يقال لا يجوز ان يتعلق الإرادة في الازل بوجوده الاليزالي لانه لو تعلق في الازل فاما ان يكون متمما لعلته التامة اولا فعلى الاول يلزم قدم ذلك الحادث وهو اجتماع التقيضين وعلى الثاني يلزم احتياج الممكن في وجوده الحادث الى امر آخر وهو خلاف ما فرضتم من تحقق علته التامة في الازل لئلا يلزم وجود الممكن بدون تمام علته فعلى ذلك الفرض يلزم احتياجه وعدم احتياجه الى امر آخر وهو ايضا اجتماع التقيضين ولوقفنا النظر عن لزوم خلاف ما فرضتم فنقل الكلام اليه والى امثاله فيلزم التسلسل في نفسه قطعاً وبهذا البيان اندفع الاوهام في لزوم خلاف المفروض وفي صحة الشق الاول في الايراد بعدما اشتمل السند على الوجود المقيّد بقيد الاليزالي واقول حاصل المنع الذي ابطال سنده هو انه يجوز ان تحقق العلة التامة في الازل والمعلول فيما لا يزال فن يجوز في مقابلة اصل استدلالهم بجوزة في مقابلة الاستدلال على بطلان سنده فالاستدلال المذكور من قبيل الاستدلال بعين المقدمة

(قوله ولم يتعلق الإرادة الخ) حاصله ان الفاعل هو الله تعالى مختار في جميع افعاله الصادرة عنه اتفاقا لا يبدله في ذلك من ارادة مخصوصة فتح اختيار الشق الثاني ونقول ان جميع ما لا يبد منه في وجوده مطلقا وفي وجوده في الازل لم يكن متحققا في الازل بل التحقق فيه انها هو جميع ما لا يبد منه في وجوده الخصوص وهو الوجود فيما لا يزال لان نسبة الفاعل وان كان على السواء بالنسبة الى الاوقات كلها الا ان ارادته المخصوصة التي لا يبد منها يجوز ان يكون مخصصة ومرجحة للاوقات الآتية بان يكون وجوده فيها دون غيرها من الازل وهذا بالحقيقة اختيار للاختلال الاول من احتمالي الشق الثاني وهو ان حدوثه من غير حدوث امر آخر ومنع للزوم كون وجود الممكن بدون تمام علته على ما يظهر بالتأمل وبما قررنا ظاهر انه لا معنى لما قبل انه على تقدير ان لا يتحقق جميع ما لا يبد منه في الازل ولم يحدث حين حدوث الحادث شيء من علته فلزوم حدوث الحادث بدون تمام علته ظاهر

التعاقب وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه *

الممنوعة فالمناسب ان يقول في الشق الاول وعلى الاول يلزم تخلف المعلوم عن علته التامة ثم يدفع ذلك بجوابه الآتي كما فصله (قوله لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة) اى تأثيرا موافقا لتعلق الارادة في الحدوث والقدم وسائر اوصاف الموجود المتأثر كما هو الظاهر من كلامه فيما بعد او موافقا في وصف معين كالحدوث والطول والقصر وغير ذلك وهذا في الحقيقة جواب باختيار شق نارة وباختيار شق آخر اخرى كما سيصرح به بان يقال ان اراد المورد بقوله اما ان يكون متمم العلة وجوده ان يكون متمم لعلته وجوده الازلى فتختار انه ليس يتمم لها ونختار ايضا ان الممكن يحتاج الى امر آخر سوى هذا التعلق ولا نسلم انه خلاف المفروض فان ذلك التعلق غير مندرج في المفروض بل المندرج فيه هو التعلق الازلى بوجوده الحادث ولا نسلم ايضا لزوم التسلسل فان التعلق الازلى المندرج كاف في وجوده الحادث وان اراد ان يكون متمم لعلته وجوده الحادث فتختار انه يتمم لها ولا نسلم لزوم ازالة ذلك الحادث كيف والقدرة انما تؤثر على وفق الارادة ولما تعلقت الارادة ههنا بوجوده الحادث فلا تؤثر القدرة فيه الا بوصف الحدوث وانت تعلم ان لزوم الازلية في كلام المورد مدلل بلزوم التخلف المتمتع ومنع المدلل راجع الى دليله فهذا الجواب منه اما مبنى على تجويز تخلف المعلوم عن علته التامة بناء على ان التأثير الحادث وقت حدوث المعلوم كما مكانه واحتياجه وسائر الاعتبارات اللازمة خارجة عن العلة التامة المنقسمة الى البسيطة والمركبة واما مبنى على تجويز ان تكون العلة التامة قسمين قسم يتمتع تأخر المعلوم عنه زمانا وقسم يجب تأخره عنه زمانا كما ههنا بناء على ان العلة التامة ههنا لما اشتملت على تعاقب الارادة بوجوده الحادث فلو وجد المعلوم في الازل لزم تخلف المراد عن الارادة وهو في حقه تعالى محال مستلزم للمعجز المتنافي لشأن الألوهية فمثل هذه العلة التامة تقتضى كون معلولها متأخرا عنها زمانا بل انما يلزم تخلف معلولها عنها اذا وجد معلولها في الازل معها ويرد على الاول ان نفس التأثير سواء كان داخلا في العلة التامة او خارجا عنها لا يجوز ان يتأخر عنها زمانا لانه لو تأخر عنها فاذا حدث فاما ان يحدث بسبب حدوث امر آخر خارج عن العلة التامة فلا تكون العلة التامة علة تامة او بلا حدوث امر فيلزم الترجيح بلا مرجح يخصه بوقت حدوثه ولذا اتفق جميع الحكماء والمتكلمين على امتناع انفكاك التأثير عن العلة التامة فهو اما من جملة العلة التامة او لازمها المتأخر كالمعلوم وايضا تأثير القدرة عند الاشاعرة ومنهم المصنف انما هو بانضمام تعلق الارادة اليها حيث نفوا صفة التكوين بخلاف الاصحاب الماتريدية وحينئذ لا يجوز تأخر التأثير عندهم عن تعلق الارادة ويرد على الثاني انه اما ان يحصل التأثير في الازل فيلزم القدم قطعا بناء

(قوله وهو خلاف المفروض) لا يقال بل هو عين المفروض وعلى تقدير عدم تحقق جميع ما لا بد منه لوجوده يجب توقف المعلوم على امر آخر سواء لانا نقول كلام الشارح صريح في ان الوجود الازلى للممكن لم يتحقق جميع ما لا بد له منه في الازل اذ من جملة تعلق الارادة بوجوده في الازل وانما تعلق الارادة في الازل لوجوده فيما لا يزال فيكون تعاقب الارادة متمم لعلته فلو احتج الى امر آخر سواء فلزوم خلاف الفرض

ظاهر (قوله لعله وجوده فيما لا يزال) وأورد عليه بأنه حينئذ يلزم تحقق الوجود اللازم في الازل لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة واجيب بان المعلول لا يتخلف عن العلة التامة اذا كان ممكنا والوجود اللازم في الازل مما لا يمكن فرضه فضلا عن كونه ممكنا لان الوجود في الازل هو الوجود غير مسبوق بالعدم في الزمان والوجود اللازم في الازل هو الوجود المسبوق فان قيل لا بد لتخصيص تعلق الارادة بوجود الممكن فيما لا يزال دون الازل من مرجح لاستواء التعليقين نظرا الى الذات والارادة فالترجيح بلا مرجح في احد الوجودين يستلزمه الترجيح بلا مرجح في احد التعليقين قلت الوجود في الازل عبارة عن الوجود بلا اولية والكون على حالة بسيطة فهو لا يتصور بدون وجوب الوجود بالذات وادلة التوحيد تنفيه عن غير الباري سبحانه فامتناع الوجود الازلي مقتضى ذات الممكن ولا يمكن تعلق الارادة بالوجود اللازم الى اى بوصف كونه فيما لا يزال فانه واجب بالنسبة الى الممكن ذاتي له فلا حاجة الى المرجح فان قيل ٧٢ بل لا بد لتخصيص وجود الممكن

بحد دون حد من الزمان
او غيره من مخصص قلت
ذلك المخصص هو الارادة
الواجبة ولا يتم استواء
نسبة الطرفين اليها فان القدم
والجواب ينافيه فالارادة
كافية في تخصص كل ممكن
بما يقارنه من كم وكيف
واعتبار ونسبة من غير
احتياج الى تجدد امر يقال
له التعلق وانما هو امر
اضافي ينتزعه العقل
بعد تحقق المريد والمراد
والوجوب الذي يقتضيه
شمول العلم وعموم القدرة
وتمام الجود وكالاحكام
لا ينافي الاختيار وكونه
يجب يصح منه الفعل

فان قيل لا بد من اختيار احد شي التردد الذي اوردناه * قلنا ان اردتم انه متمم لعله وجوده في الازل فمختارانه ليس كذلك

على ان التأثير والتأثر متضايفان يمتنع وجود احدهما بدون الآخر ولا يحصل في الازل فلا تكون العلة التامة لوجوده الحادث حاصلة في الازل لانتفاء لازمها الذي هو التأثير ولذا ذهب المحققون من الاشاعرة الى ان للارادة تعلقين ازلي ولا يزال عند حدوث الحادث وهذا القسم الثاني هو الموجب لتأثير القدرة عندهم وهو المتمم لعله وجوده الحادث ومخصص لتعلق الحادث بوقته هو التعلق الازلي لامتناع المخالفة بين تعلقين مع ان الفاعل المختار يجوز تخصيص ارادته بوقت معين من غير تخصص كما يجوز فيما بعد في التعلق الازلي ولذا قيد الفاعل بالمختار ويجوز ذلك في التعلق الازلي دون التعلق الحادث تحكم ظاهر فالحق في الجواب عن استدلالهم ان يختار الشق الثاني من الشق الثاني ويدفع لزوم التسلسل باستغناء الفاعل المختار في تعلق ارادته مطلقا تعلقا ازليا واحادا عن المخصص او يكون التعلق الازلي المستغنى عن المخصص مخصصا لتعلق الحادث وحينئذ لا يلزم محذور اصلا وهذا الجواب هو الذي يتعاقى بقلوب الاذكياء لا مذكروه ولذا اختاره المصنف في الموافف ولم يلتفت الى مثل مذكروه (قوله فان قيل لا بد من اختيار الى آخره) لما لم يكن في ظاهر الجواب المذكور اختيار الشق المعين اورد عليه بأنه لا بد في صحة الجواب عند المناظرين من اختيار الشق المعين لان منع مقدمة غير معينة خارج عن قانون التوجيه وحاصله اثبات جميع مقدمات دليله من حيث

والترك بالنظر الى ذات الممكن بل يؤكده ولا يمكن تعليقه وطلب له بأنه لم اراد هذا الطرف (المناظرة)
دون غيره لتعاليه عن ذلك فهو سبحانه لا يسئل عما يفعل وهم يسألون (قوله فمختارانه ليس كذلك) فان قيل فعاد الجواب الى اختيار الشق الاول من التردد لانه كان في الوجود اللازم للحادث ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات العلة التامة مطلقا قلت صريح تقرير الشارح وحاصله فيما سبق ان التردد كان في وجود ممكن ما والمقصود تعيين الشق الاول وابطال الشقين الاخيرين في اصل هذا الجواب اختيار الشق الثاني ومنع لزوم وجود المعلول بدون تمام علته ولزوم التسلسل وذلك بان جميع ما لا بد منه في وجود الممكن في الازل غير متحقق وانما تحقق جميع ما لا بد منه لوجوده فيما لا يزال ولا يلزم وجود المعلول بدون تمام علته ولا التسلسل لانه انما يلزم اذا لم يكن تعلق الارادة متمما لعله وجوده فيما لا يزال والقول بان التردد كان في جميع ما لا بد منه في وجود الحادث سفسطة ظاهر السقوط فان المراد اذا كان اثبات قدم ممكن ما فكيف يمكن ان يقال ان جميع ما لا بد منه لوجود الحادث في الازل متحقق

والايلزم التسلسل او وجود المعلول بدون علته (قوله ولا يلزم ازيلته) وذلك لعدم كون تعلق الارادة متمما لعلته وجوده في الازل ولا احتياجه الى امر آخر لكون التعلق الازلي للارادة متمما لعلته وجوده فيما لا يزال وان كان تعلق الارادة حاصلًا في الازل (قوله سواء كان مقارنا لوجوده او متأخرا عنه الخ) ولا يرتاب متأمل في ان وجود الممكن لما كان متعلقا بزمان معين متممًا بعدم الحصول في الازل يقتضي صرف الزمان الى ذلك الحد المعين الذي اريد فيه وجود الحادث


(قوله وان اردتم انه متمم لعلته وجوده فيما لا يزال فتختار انه كذلك) قيل لا يذهب عليك ان انجر آخر الجواب حينئذ الى اختيار الشق الاول من التردد لان التردد كان في الوجود الذي كان للحادث وهو الوجود فيما لا يزال ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات العلة ٧٣ التامة مطلقا انتهى وانت خير بان التردد في استدلال

الفلاسفة كان في وجود ممكن ما مع قطع النظر عن كونه قديما او حادثا ولذا امكنهم التردد في كون جميع ما لا بد منه في وجوده حاصلًا في الازل اولًا مع امتناعهم عن جواز تخلف المعلول عن علته التامة مطلقًا (قوله ولا يلزم ازيلته والا احتياجه الى امر آخر) اما الاول فلمع عدم كون تعلق الارادة متمما لعلته وجوده في الازل واما الثاني فلكون التعلق الازلي للارادة متمما لعلته وجوده فيما لا يزال فان قلت هذا منافي لما فيه الكلام وهو ان لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققًا في الازل قلت

وان اردتم انه متمم لعلته وجوده فيما لا يزال فتختار انه كذلك ولا يلزم ازيلته ولا احتياجه الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد إيجاد جسم ما على صفة معينة كالطول والقصر مثلاً يوجد المعلول بهذه الصفة فكذلك هنا لما تعلق ارادة الفاعل المختار بوجود الحادث لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به ارادته سواء كان مقارنا لوجوده او متأخرا عنه

المناظرة بابطال توجه المنع المتوجه بان يقال هذا الجواب منع مقدمة غير معينة وهو خارج عن قانون التوجيه فلا يقدح في شيء من مقدمات دليلنا وحاصل الجواب ان الابهام الواقع في جوابنا للابهام الواقع في دليلكم حيث لم تقيدوا الوجود بكونه ازيلًا او لا يزالًا فلا نسلم انه منع مقدمة غير معينة بل هو منع مقدمة معينة على تقدير ومنع معينة اخرى على تقدير آخر كما فصلنا (قوله ولا يلزم ازيلته الخ) شروع في دفع محذور الاختيارين اى لا يلزم ازيله الحادث على تقدير اختيار الشق الاول الذي هو كونه متممًا واحتياجه الى امر آخر سوى هذا التعلق على تقدير اختيار الشق الثاني حتى يلزم خلاف المفروض او التسلسل ووجود الممكن بدون تمام علته ففي لزوم احتياجه الى امر آخر مستلزم لنفي لزوم خلاف المفروض ولزوم التسلسل معا وما يقال في جوابه على تقدير اختيار الشق الاول راجع الى الجواب الاول المردود عنده فمدفوع بوجهين الاول ان الشارح حمل الوجود في دليلهم على الوجود الازلي وحينئذ لا يصح اختيار الشق الاول بوجه ولذا اختار الشق الثاني ههنا والثاني ان الشارح لم يلتزم كون وجود الممكن محالا في الازل كما اشترنا اليه في قوله القدرة تؤثر على وفق الارادة واشير بعد (قوله سواء كان مقارنا لوجوده الخ)

لانفاة بينهما لان مراد الفلاسفة من وجود الممكن المأخوذ في الدليل هو الوجود المطلق الشامل للازل واللازلي لا لوجود الخصوص الذي هو اللازلي الحادث على ما ظهر من سوابق الكلام ولواقعه وقد اشترنا اليه سابقا وظهر انه لا يلزم من كون جميع ما لا بد منه في الوجود اللازلي الحادث متحققًا في الازل كون جميع ما لا بد منه في مطلق وجوده او وجوده الازلي القديم متحققًا فيه فاتقن هذا (قوله يوجد المعلول بهذه الصفة) اذ لو وجد الموجود بصفة اخرى غير ما اختاره الفاعل المختار لم يكن الموجود مقتضى العلة فيكون مقتضى متخلفا عما يقتضيه والموجود موجود بلا سبب يقتضيه وكلاهما محال (قوله سواء كان مقارنا لوجوده او متأخرا عنه) فانه لا استحالة في شيء منهما وما استدلو به على امتناع تخلف المعلول عن علته من لزوم ترجيح

بعلة متجددة فلو توجه الكلام الى علة تجدها سقط هذا القول بخلاف الاوصاف القارة والحق ان الازلية عبارة عن الوجود بلاولية والكون على حالة بسيطة بحيث يتقدس عن ان يكون هناك تقدر او امتداد او تقترن له نهايات وابعاد أو يتصور توسط حيث وتخلل قد او يتعقل سبق ولحق وامتياز حد عن حد فهو لا ينفك عن الوجود بالذات والفعالية من جميع الجهات فكل ماسوى البارى تعالى من الموجودات ليس يمكن ان يكون وجوده ازليا ولا ان يكون غائبا عنه تعالى بحال كما ورد في الحديث ليس عند ربك صباح ومساء (قوله وقد يقال ان الازل فوق الزمان) استيناف لتقرير الجواب بحيث ينهض جوابا عن الاستدلال على تقدير اجزائه في نفس الزمان فان الجواب الثاني لما كان مبنيا على كون الممكن زمانى ٧٤  الوجود فهو لا يستقيم فيما هو متعال

وقد يقال ان الازل فوق الزمان ومعنى

الظاهر ان مراده سواء كان المعلول مقارنا لوجود الفاعل المختار بان يكون قديما ايضا او متأخرا عنه زمانا بان يكون الفاعل قديما والمعلول حادثا وفيه ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار باتفاق جمهور الحكماء والمتكلمين حتى قالوا ان منشأ الخلاف بين الحكماء والمتكلمين في قدم العالم وحدوثه هو الخلاف بين الفريقين في ايجاب الفاعل واختياره حتى لو قال الحكماء بالاختيار لما وسعهم القول بالقدم ولو قال المتكلمون بالايجاب لما وسعهم القول بالحديث كما في المواقف وشرحه وعلى هذا يتمتع وجود الممكن في الازل عند المتكلمين كما قاله الحبيب الاول نعم جوز الآمدى من المتكلمين استناد القديم الى الفاعل المختار لكنه غير مقبول عند المحققين ومنهم الشارح ولا يخلص الابان يقال بنى الكلام ههنا على مذهب الآمدى لتوسيع دائرة الجواب والتنبية على صحة هذا الجواب وان لم يكن وجود الممكن في الازل محالا كاذب اليه الحبيب الاول ويمكن ان يحمل كلامه على معنى سواء كان ذلك المعلول مقارنا لوجود ذلك التعلق كما جوزة طائفة من المتكلمين من ان تعلق الارادة بالحوادث وقت حدوثها لا في الازل او متأخرا عنه كما اذا كان التعلق ازليا والمعلول فيما لا يزال لكن على هذا ليس لهذا التعميم فائدة يستدبها في المقام بخلاف المعنى الاول * واعلم ان اطلاق المعلول على الموجود الممكن انما هو بالنسبة الى مجموع الفاعل وتعلق ارادته فان هذا المجموع علة تامة لوجوده لا بالنسبة الى الفاعل فقط حتى يلزم ما احتز عنه المتكلمون من اطلاق العلة على الواجب المختار (قوله وقد يقال ان الازل فوق الخ) قد يقال انه ترق من المنع الى الاستدلال معارضة لدليل الحكماء بان يقال الازل منحصر في الواجب تعالى وصفاته لان غير الواجب زمانى يوصف بكونه في الزمان ولا شيء

عنه كالجواهر القدسية ونفس الزمان ضرورة امتناع كونه واقعا في خدمته فاشار الى ما ذكره في النموذج وحاصله ان العالم بجميع اجزائه حادث وكائن بعد البطالان بعدية حقيقة لا بالذات فقط قلت هذه البعدية الحقيقية المرادة هي البعدية التي تكون بحسب الخارج ونفس الامر وليست من البعديات المشهورة وربما سماها المتكلمون بعدية بالذات وبعض العارفين بعدية بالنفس وبعض المحققين بعدية في الدهر وبعضهم بعدية في الواقع والمقصود من هذه الاسماء المختلفة واحد ولا مشاحة في الاصطلاح والقبلية التي

(على)

تقابلها لا يتصف بها الا الواجب الوجود بالذات وهي القدم =

وجوده في الوقت المتأخر على وجوده في الوقت المتقدم بلا مرجع لا يجري ههنا لكون الارادة مرجحة (قوله وقد يقال ان الازل فوق الزمان الخ) لما كان الجواب الثاني المبني على جواز تخلف المعلول عن العلة التامة في صورة الاختيار على الوجه الذي قرر غير جار في الزمان ضرورة امتناع كون الزمان واقعا في وقت من الاوقات اراد ان يقرره على وجه يعم الزمان فهد لذلك بعض المقدمات ثم صرح بالمقصود بقوله والزمان من جملة الممكنات الخ وبما قررنا ظهور ان من جوز كون هذا الكلام معارضة في مقابلة المستدل او نقضا باختيار الشق الاول من الترديد فقد جوز كون ما يعارضه ويناقضه هذا الكلام كما يظهر بادنى تأمل

= على الحقيقة وما سوى الواجب بالذات متساو القدم في مسبوقة وجوده بالعدم بهذا النحو من السبق
 على ماهو الحق من القول بحدوث العالم واما البعدية المنفية بقوله بالذات فقط فهي البعدية التي تثبت
 للمعلول بالنسبة الى العلة التامة او الناقصة والتي تثبت لوجود الممكن بالنسبة الى عدمه والعوارض بالنسبة الى المهيئة
 ونحو ذلك وان كان النحو الثاني مما لم يحصله الشارح وتحقيق المقام وتحصيله ان العقل والنقل متوافقان والشرعية
 والحكمة متطابقان على ان الباري جل شأنه متعال عن الزمان وجميع اطوار كورة الامكان ومتقدم على
 جميع الموجودات وجملة الكائنات تقدما يستحقه لجلاله ويليق به كاله من الوجوب بالذات والغنى المطلق والوجود
 الفائق الوجود التام والتزاهة عن صفات المخلوقين ويكون نسبة الممكنات باجمعها والحوادث باثرها اليه سبحانه
 نسبة النقطة الواقعة في حدود الزمان فكما ان الله سبحانه متقدم عليها وليس بالذات فقط او بالزمان فكذلك ليس
 تقدمه على جميع الممكنات بالذات فقط او بالزمان لانه عز وجل ليس طرفا لسلسلة الممكنات ولا معروضا
 للكائنات فله تقدم عليها سوى التقدم بالذات الذي يتصف به العلة بالنسبة الى معلولها او المهيئة بالنسبة الى عوارضها
 يعجز الوهم عن ادراكه ويعترف العقل بالقصور عن اكتسابه وانما حظ العقل اخلص التصديق بثبوته له
 بموت البرهان قال الشيخ في التعليقات العقل يدرك ثلاثة اكوان الكون في الزمان وهو نسبة الاشياء المتغيرة
 الى الاشياء المتغيرة والثاني الكون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون يحيط بالزمان وهو نسبة الثابت الى المتغير
 الا ان الوهم لا يمكنه ادراكه لانه رأى كل شيء في زمان ورأى لكل شيء متى اما ماضيا او حاضرا او مستقبلا
 والثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد وهو يحيط بالدهر انتهى كلامه فالسرمد وهو الازل عبارة
 عن الوجود بلا اولية والكون على حالة بسيطة على ما سبق غير مرة ولا يفوت عنه شيء ويكون له كل شيء
 في ذاته وهو مع ثابت من امتناع تمكنه وتزهره ليس شيء من الامكنة والازمنة بغائب عنه وتقدمه على ماهو آخر سلسلة
 الحوادث هو تقدمه على ماهو اولها فلا ينفك آخره عن اوله ولا يبدء عن اذله فليس من وسع الممكن الوجود
 وجودا سرمديا والكون كونا ازليا وانما الموجود فيه الواجب بالذات على نحو خاص من التقدم الواقعي على جملة
 الكائنات وزمرة الجائزات فله المثل الاعلى وليس كمنه شيء وهو السميع البصير فهما تمكنت من تحصيل هذا
 المعنى امكنتك التيقن بان ليس لمهيئة الممكن الوجود في هذا الكون فله العدم فيه اذن على طريق نفى القيد لا النفي
 المقيد فهو مسبوق الوجود بالعدم الصريح مفقود الكون الواقعي في طرق الخارج ونفس الامر فان قلت الست
 كنت فيما سبق افدت ان العدم لاهوية له ولا حقيقة بل هو عبار عن بطلان الذات وفقدان الحقيقة ونفي محض وسلب
 صرف قلت قد استفتت غير مرة ان العدم انما شأنه ذلك بما هو هو وفي حد ذاته ولكن له لا من هذه الحيثية
 ان لا يأتي عن التقدم والتأخر الا ترى ان العدم في الزمان انما يتعقل بان لا يتحقق مصداق حمل الوجود في الحقيقة
 التقديرية القوم ويتوهم حصوله في الزمان او في حد منه اذا قيس تلك الحقيقة الى حدود المقدار الزماني والامتداد
 التجديدي بعدم المصاحبة فان قلت هذا يجري في الحوادث الدهرية مثلا العقل الثاني ليس له الوجود في مرتبة
 العقل الاول فله العدم فيها وبالعكس قلت العقلان سيان في الكون الدهري ولا يميزان في الف حدود الواقعي
 وانما يعرضهما نحو من التقدم والتأخر بالذات الذي يشاركه جميع العلل والمعلولات والواجب لا يفوت عنه كمال
 ولا يغيب عنه خير بل هو محيط بجملة الموجودات فان قيل المعلول الاول لما كفي لوجوده من موجبة التام
 امكان الثاني يجب ان يدوم وجوده ازلا وابدا ولا ينسد من تلقاء الواجب باب الفيض والخير اذ هو متعال عن
 تغير وجود وتجدد حال فلو كان مسبوق الوجود بالعدم الصريح الواقعي يلزم تخلف المعلول عن موجبه التام قلت
 المستحيل انما هو تخلف المعلول عن مقتضى العلة التامة وليس هو الوجود الازلي لان ذات الممكن آتية عن الوجود
 الازلي اذ لا يسمه وسمه لقصوره ونبوه عن قبول الكمال بجميع وجوهه وحديث التخلف مبني على القصور

من تحصيل معنى الازلية
والتقدم السرمدى والتأخر
الدهرى اذ ليس هناك
امتداد وتقدر يكون حادثا
بين الشئ وفاعله الموجب له
قلو اطلق عليه التخلف
فهو واجب التخلف الا
ترى ان وجود المعلول
واجب التخلف عن مرتبة
وجود العلة وانما يحيل
للتخلف حيولة المقادير

من الزمانى بأزلى يوصف بكونه فى الازل فلا شئ من غير الواجب بأزلى اما الصغرى
فلان غير الواجب لكونه متغيرا ذاتا وصفة غير متعال عن الزمان بل داخل تحت تصاريقه
بحيث يصرفه من حال الى حال وكل ماهو كذلك زمانى واما الكبرى فلان الازل
فوق الزمان ومعنى كون الشئ ازليا ان يكون سابقا على الزمان والزمانيات فلا شئ
من الازلى زمانى وينعكس الى قولنا لاشئ من الزمانى بأزلى فيكون غير الواجب حادثا
كل فى وقته على حسب ما تعلق به الارادة الازلية بخلاف الواجب المتعال عن تصاريق الزمان
ذاتا وصفة ولا يخفى ما فى هذا التوجيه اما او لا فلان الخصم لا يسلم كون العقول زمانية
ولا كون الفلك المتغير زمانى من جهة حركته حادثا ولا كون الازل فوق الزمان
القديم عندهم ولا كون معنى الازلية ان يكون سابقا على الزمان القديم عندهم بل معناها
عدم الاولية زمانا سواء كان سابقا على الزمان كما اذا كان الزمان حادثا او لم يكن كما اذا كان
قديما بل جميع ذلك اول البحث فيكون معارضة مشتملة على المصادرة وكعب الشارح
حال عن التعرض بنقل امثاله واما ثانيا فلانه لو كان معارضة لجملة من جملة الاجوبة
المعدودة لينظم فى مقام الجواب المنوع الثلاثة المنع والتقص والمعارضة وكذا ما قيل
جواب باختيار الشق الاول ومنع لزوم القدم لانه انما يصح لو حمل الشارح الوجود
فى دليلهم على مطلق الوجود كالحجب الاول وقد حمل على الوجود الازلى بل الوجه انه
جواب باختيار الشق الثانى اما اختيار الشق الاول منه ومنع لزوم وجود الممكن بدون
تمام علته مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة فى الازل كافيا فى وجوده الحادث
فى وقت معين وهو المتبادر من صيغة المضى فى قوله تعلق به الارادة الازلية وفى قوله
وقد تعلق الارادة وحينئذ يكون كجوابه السابق المختار عنده واما باختيار الشق الثانى
منه ومنع لزوم التسلسل مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة فيما لا يزال كافيا
فى وجوده الحادث من غير احتياجه الى امر آخر على ان يكون صيغة المضى لتقدم التعلق
الحادث على الوجود الحادث بالذات لا بالزمان وانما ذكر هذا الجواب بعد جوابه المختار
لوجود الاول ان فيه نوع فائدة هى التعرض بنفس الزمان وبكيفية تقدم الواجب تعالى عليه
لينقطع جميع صروق الشبهات كما ستعرف بخلاف جوابه الثانى فيه نوع قصور هو كونه ساكنا
عن الجواب المفصل الذى ذكره الشارح عن الايراد المذكور بقوله ولا يرد عليه الخ فان
ذلك الايراد متوجه على هذا الجواب ايضا الثالث ليس شرع فى الجواب باختيار الشق الثانى من
الشق الثانى لما عرفت من احتماله ايضا ولا لاجل هذا الاحتمال والقصور اورده عليه السؤال
المردد بقوله فان قيل لاشبهة الخ ثم اشار الى جوابه باختيار كل من شق الشق الثانى
فى دليلهم لا يقال على تقدير حمله على المنع لا فائدة فى التعرض بكون غير الواجب زمانيا
بخلاف الحمل على المعارضة كما عرفت لاننا نقول فائدة ان غير الواجب على تقدير اختيار
الشق الثانى اى على تقدير ان لا يكون جميع ما لا بد منه فى وجوده الازلى لا يكون
ازليا بل زمانيا حادثا فيه ولا نسلم انه يلزم وجود الممكن بلا علة او يلزم التسلسل

ومعنى كون الشيء أزليا ان يكون سابقا على الزمان فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه في الزمان كما لا يوصف بكونه في المكان فلا شيء غيره في الازل فانما يوجد على حسب ما يتعلق به ارادته الازلية من تخصيصها الممكنات بوجودها باوقاتها والزمان من جملة الممكنات

لجواز ان يكون التعلق الازلي او اللازم الى كافيا في وجوده في وقته فقوله ان الازل فوق الزماني ومعنى كون الشيء أزليا الخ بمعنى انهما كذلك على تقدير ان لا يكون جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي حاصل فيه لا مطلقا فاندفع ما قدمنا مما فيهما هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام (قوله فالواجب تعالى لما كان متعاليا الخ) قد عرفت ان المراد من تعالى والتزه عدم تغيره فيه لا اذا كان يحدث ذاته فيه ولا صفة بان يحدث صفة من صفاته الحقيقية فيه ولا يلزم منه عدم مقارنته للزمان الحادث ولا عدم كون تعلق الارادة او التكوين زمانيا عند القائلين بحديث التعلق فلا يرد صحة قولنا انه تعالى موجود وعالم في كل زمان بناء على ان حرف الجر يتعلق بمطلق المصدر لا بالمصدر الحادث فقط ولا صحة قولنا انه تعالى خلق الطوفان في وقته لاقبله عند القائلين بحديث التعلق (قوله فلا شيء غيره) قد عرفت ان هذا التفرع بواسطة الكلام المحذوف بقرينة المذكور والمراد بالشيء الموجود عند المتكلمين فلا يرد الاعدام الازلية وبالعبر ما هو المصطلح عند الاشاعرة لا اللغوي فلا يرد صفات الواجب التي ليست عين الذات ولا غيره (قوله والزمان من جملة الممكنات الى آخره) اشارة الى سؤال باطل السند المذكور نشأ من قوله لا يوصف بكونه في الزمان وهو ان الزمان الذي من جملة الممكنات لا يوصف ايضا بكونه في الزمان والالكان للزمان زمان ونقل الكلام اليه حتى لا يلزم تسلسل الازمنة التي بعضها ظرف للبعض الآخر واذا كان انصاف الزمان بكونه في الزمان محالا مستلزما للتسلسل فلا يجوز ان تتعلق الارادة بوجود الحادث في وقته المستلزم لذلك المحال فان الارادة انما تتعلق بالممكن لا بالمحال وقوله وقد تعلق الارادة الازلية الى آخره جواب عنه بان ما ذكرنا من قبل مخصوص بحديث الزمانيات واما حدوث نفس الزمان فيجوز ان يكون يتعلق الارادة به بوصف التناهي لا بوصف كونه في الزمان هذا اذا حمل اصل الجواب على المنع كما ذكرنا واما لو حمل على المعارضة فالسؤال معارضة على المعارضة بانبات الازلية الزمان بان يقال الزمان الذي من جملة الممكنات لا يجوز ان يتعلق الارادة بوجوده في وقته وكل حادث يجوز ان يتعلق الارادة بوجوده في وقته ينتج من الشكل الثاني ان الزمان ليس بحادث بل قديم والجواب المذكور حيثئذ بمنع الكبرى مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة ببعض الحوادث مخصصا بوصف التناهي لا بوقته وعلى التقديرين فهذا الجواب من القائل انما يصح اذا كان تناهي الزمان ممكنا تتعلق به الارادة الازلية واما اذا كان ممتعا بان يكون الزمان قديما مستندا الى الفاعل الموجب

(قوله ومعنى كون الشيء أزليا
ان يكون سابقا على الزمان)
وذلك لما قالوا ان الازلية
هي الاولوية والسابقة المطلقة
(قوله فالواجب تعالى)
لما كان متعاليا عن الزمان
وذلك لعدم دخوله تحت
انصاف الزمان وعدم
تغيره بتغيره قال الحكماء
ان المجردات ليست واقعة
في الزمان بل هي واقعة
في الدهر الذي هو دعاء
الزمان

وتحلل الحدود (قوله وقد تعلقت الارادة الخ) اشارة الى ماذهب اليه المحققون من ان الزمان موجود متناه في جانب الماضي لا كإزعمه المتكلمون انه وهمي والفلاسفة انه غير متناه فاذا جاز ان يكون الارادة متممة لعلة وجود العلل فلتكن متعلقة لوجوده المسبوق بعدم الصريح فلا يوجد الا على النحو الذي تعلقت به الارادة من التناهي وغيره (قوله فان قيل لاشبهة) اعترض على الاستيناف السابق ٧٨ وحاصله انه لو كان جميع ما لا بد منه

متحققا في الازل يلزم قدم الممكن اذ هو على هذا التسدير غير مربوط الوجود بالزمان حتى يكون تعلق الارادة لوجود الممكن في الازل غير متحقق في الازل ولا يتشبه (قوله وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده) في وقت معين فلا يوجد الا فيقال ينشأ على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة اذ لو كان مقتضى العلة التامة الازلية وجود المعلول في وقت معين لوجب ذلك المعلول موجودا في ذلك الوقت المعين اذ لا ذاتيا فيلزم كون ذلك المعلول ازيلاً اذ لا معنى بالازلي الا ما يوجد فيه بوجه من الوجود وهو خلاف المفروض ويلزم ايضا اجتماع الازال مع الاول وانه بين البطلان لانا نقول معنى اقضاء العلة التامة الازلية وجود المعلول

وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده المتناهي وليس الله متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس بزمان حتى يقول انه متقدم على غيره بالزمان * فان قيل لاشبهة في ان الارادة القديمة بذاتها ليست كافية في وجود الممكن وعلى فرض ان تكون كافية يلزم

القديم ولو بواسطة الجسم المتحرك كما هو مذهب الحكماء فلا ولذا بادر الخصم السائل الى اثبات ان الزمان قديم لا يقبل التناهي لانه متى فرض متناها يوجد الزمان قبله فلا يكون متناها فوجود التناهي يستلزم عدمه فلا يكون ممكنا تتعلق به الارادة وانما قلنا انه متى فرض متناها يوجد الزمان الى آخره لانه متى فرض متناها كان الواجب تعالى متقدما عليه بالزمان ومتى كان كذلك يلزم ان يوجد قبله زمان فاجاب عنه بقوله وليس الواجب تعالى الى آخره واعلم ان الزمان ان كان عبارة عن نفس المتجدد المعلوم كما هو ظاهر كلام الاشاعرة فكون الزمان من جملة الممكنات ظاهر لكنه غير مقبول عند المحققين وان كان عبارة عن الامتداد الموهوم المنتزع من المتجدد كما هو التحقيق في مذهب المتكلمين فكون الزمان من جملة الممكنات محل نظر بل هو موهوم محض معدوم في الخارج الا ان يحمل على معنى كون منشأ انتزاعه من جملة الممكنات لكن على هذا لا وجه لقوله وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده المتناهي والحق في الجواب ان الزمان وان كان موهوما منتزعا وغير موجود في الخارج لكنه موجود في نفس الامر والمراد من الممكنات ههنا اعم من الموجودات الخارجية ومن الموجودات النفس الامرية التابعة لوجود العالم بشهادة ان العالم الذي حكمنا بحديثه مركب من الجواهر والاعراض وقد انكر المتكلمون وجود كثير من الاعراض النسبية والزمان الموجود في نفس الامر لما كان منتزعا من المتجدد المتغير كان وجوده في نفس الامر تابعا لوجود العالم في الخارج كسائر الاعراض النسبية فلذا حكموا بكون الزمان موجودا عند وجود العالم لا قبله مع اتفاقهم على انه موهوم معدوم في الخارج (قوله فان قيل لاشبهة الى آخره) ابطال لسند هذا القائل من جواز ان يكون تعلق الارادة بوجوده الحادث كافيا في وجوده واختصاصه بوقته وانما تعرض بذات الارادة مع ان القائل صرح بتعلقها ببناء على جواز ان يحمل كلام هذا القائل على جعل ذات الارادة من جملة ما حصل في الازل وتعلقها حادثا كما هو احد

في وقت معين اقتضاءها مسبوقية وجود ذلك المعلول بعدمه فكونه متحققا في الازل مناف لهذا (الاجوبة)

الاقضاء على ما اشار اليه اولا بقوله فلا يوجد الا فيه وثانيا بقوله لم يتصور الا كونه حادثا فيه (قوله وليس الله تعالى متقدما عليه) اي على غيره بالزمان حتى يلزم كونه تعالى واقما في زمان على ما هو مقتضى التقدم الزمان من كون المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فينا في هذا كون الزمان متناها بل تقدمه تعالى عليه تقدم بالذات على ما سيجيء (قوله فان قيل لاشبهة في ان الارادة القديمة بذاتها الخ) رد لما هو مبنى هذا الجواب من جواز كون

فيه الجواب بأن الإرادة
تعاقت في الازل بوجوده
فما لا يزال من الاوقات
الآتية اذ على هذا التقدير
لما فرض تحقق جميع ما لا بد
منه يجب ان لا يتفكك
وجود المعلول عن وجود
العللة لفقد ما يوجب عروض
التقدم على عدم المعلول
بالوساطة وعدم ما يمنع
من الوجود مع العلة على
رأى الشارح ولهذا
لم يرض بالجواب باختيار
الشق الاول ولو فرض
افتكاك وجود المعلول
عن وجود العلة في الازل
فهناك حوادث متعاقبة
متممة للذة التسامة سواء
كانت تلك الحوادث هي
التعلقات او غيرها والشارح
لم يرض بما اجيب به عن
هذا الاعتراض وابقاه
بالاجواب وكأنه لم يحصل
معنى الازلية والجواب
الحق عنه على ما صرفت
ان الازل عبارة من حالة
يضيق وسع الممكن بالكلية
عن الوجود عليها فوجود
الممكن في الازل متمتع
بالذات وانما يتصور تعلق
الإرادة بوجود الممكن
الإرادة القديمة متعلقة
بوجود الممكنات الزمانية
في اوقاتها ووجود الزمان
متأهيا باجزاء خلاصة الدليل

قدم الممكن فلا بد من تعلقها وحينئذ لا يخلو هذا التعلق من ان يكون حادثا او قديما
وعلى الاول يلزم التسلسل لاننا نقل الكلام الى سبب هذا التعلق حتى يلزم التسلسل
الاجوبة المشهورة ههنا كانتقله صاحب التهافت حيث قال واجيب عنه بوجوده
احدها وهو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد الأكثر وهو ان لا نسلم ان جميع ما لا بد منه
في إيجاد الباري تعالى للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الإيجاد حاصلا فيه قولهم اذا كان جميع
ما لا بد منه في الإيجاد حاصلا في الازل ولم يتوقف التأثير على شرط حادث لزم من عدم
حصول الاثر فيه الرجحان من غير مرجح ممنوع وانما يلزم ذلك اذا لم يكن من جملة ما لا بد منه
الإرادة التي من شأنها التخصيص والترجيح متى شاء الفاعل من غير احتياج الى مخصص
ومرجح من خارج واما اذا كان من جملة ما لا بد منه الإرادة فاللازم ترجيح المختار
احد المتساويين من غير مرجح من خارج واستحالته ممنوعة واعتراض عليه بأنه لا شك
ان نفس الإرادة غير كافية في حصول المراد الى آخر ما ذكره الشارح (قولهم وعلى الاول
يلزم التسلسل لاننا نقل الكلام الى سبب هذا التعلق) الحادث سواء كان ذلك السبب
تعلق ارادة بذلك التعلق او شيئا آخر ونحن نقول اما اولا فلانه لا سبب لحادث
هذا التعلق لان هذا التعلق صادر من الفاعل المختار الذي بالنسبة الى ذاته يتساوى
تعلق ارادته بوجود العالم وتعلقها بعدمه فعند احداث التعلق الاول بلا سبب يرجحه
على التعلق الثاني فغاية ما نزم هناك ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين على الآخر
ولا محذور فيه نعم لو كان الفاعل موجبا كما زعمه الحكماء لاحتاج كل تعلق حادث الى
سبب لكن إيجاب الفاعل باطل عند المتكلمين ولا مثال هذا المقام ابطاؤه ولا نسلم
ان كل حادث مسبوق بتعلق الإرادة فان المسبوقية فيما عدا تعلق الإرادة لا يرى ان
ارادتنا تتعلق بالشيء من غير ان تتعلق بذلك التعلق وما ذكره الشريف المحقق
في بحث الممكن من المواقف من ان الترجيح من غير مرجح يستلزم الرجحان من غير
مرجح حيث قال ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته
لا حدها مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف باحدى
الارادتين دون الاخرى فان اسند ترجيح هذه الإرادة الى ارادة اخرى نقلنا
الكلام اليها ولزم تسلسل الإرادة وان لم يسند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين
على الآخر بلا سبب فان قيل الإرادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بسبب المردات قلنا
حينئذ يلزم التسلسل في التعلقات انتهى قد فوع بان توجه السؤال المذكور في حدوث
التعلق بجانب معين انما يلزم بعد تسليم وجوب السبب وهو اول البحث حينئذ
لو اورد علينا اما ان يحدث التعلق بسبب فيلزم التسلسل او بلا سبب فيلزم الرجحان
قلنا مختارانه بلا سبب ولا نسلم لزوم الرجحان وانما يلزم ذلك لو لم يكن الفاعل مختارا
في تعلق ارادته بجانب معين فغاية اللازم هو الترجيح لا الرجحان وكيف يسلم
المتكلمون ان احداث الواجب شيئا محتاج الى سبب مع قولهم ان جميع الممكنات

وعلى الثاني يلزم قدم الممكن الذي تعلق به الارادة فقد اجيب عنه تارة بان التعلق امر عديم فلا يحتاج الى امر يخصه بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية وهي التعلقات غير متمتع وانت تعلم ان اختصاص كل صفة سواء كانت وجودية او عدمية بوقت دون وقت يحتاج الى مخصص بالبدئية واما التسلسل في التعلقات مستند اليه تعالى ابتداء بوجودها بلا شرط شيء آخر واما ثانيا فلو سلمنا ان حدوث هذا التعلق يحتاج الى سبب فلا نسلم لزوم التسلسل حينئذ لجواز ان للارادة تعلقين ازلي وحادث يجب اتباعه للازلي فيكون الازلي مرجحا للتعلق الحادث في وقت حدوث الممكن وينقطع التسلسل ولانقول ان التعلق الازلي متمم لعللة التعلق الحادث حتى يلزم ازالة ذلك التعلق الحادث بل نقول انما احداث الفاعل ذلك التعلق في ذلك الوقت لان الارادة تعلقت في الازل بوجود الممكن في ذلك الوقت فلا يحدث هذا التعلق الا في ذلك الوقت (قوله فقد اجيب عنه تارة الى آخره) يعني فقد اجيب عنه تارة باختيار ان التعلق قديم ومنع لزوم القدم كما ذكرناه وقد اجيب عنه تارة باختيار ان التعلق حادث ومنع لزوم التسلسل مستندا بان التعلق امر عديم مستغن عن المخصص وبمنع استحالة التسلسل اللازم وحينئذ في كلامه اشارة الى ان ما اسلفه من الجواب المرضي عما ذكره المتكلمون فانه قريب من جواب المحقق الطوسي حيث قال تختار ان جميع ما لا بد منه للباري تعالى في ايجاد العالم حاصل في الازل من غير ان يتوقف اليجاد على امر حادث قولهم فحينئذ لو لم يكن العالم ازليا لم يلزم الرجحان بلا مرجح ممنوع لانه لا وقت محققا قبل العالم حتى يطلب لحدوثه وقت مرجح بل الزمان هناك وهي محض لا وجود له الا مع اول العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم كالمكان خارج العالم فكما انه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك لا يقال لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه انتهى ويتوجه عليه ما قدمناه من ان اليجاد الذي هو التأثير اللازم للعللة التامة اذا تأخر زمانا فقد انفك عن العلة التامة فلا تتحقق العلة التامة في الازل وفيه ايضا اشارة الى التعريض بالجبب بان الواجب عليه ان يجيب بما قدمنا لاي هذا الجواب الفاسد (قوله فلا يحتاج الى امر مخصص) هذا سند المنع القائل باننا لانسلم لزوم التسلسل حينئذ كيف والتعلق المذكور لا يحتاج الى سبب آخر وقوله ان التعلق امر عديم تنوير السند والشارح ابطال ذلك السند وحكم بان بطلانه بدیهي لا يحتاج الى دليل ونتجه على المانع ان عدم احتياج التعلق الى سبب آخر ليس لكونه امرا عديما بل لكونه صادرا من الفاعل المختار ونتجه على الشارح ان احتياج كل صفة الى سبب انما يتم اذا كان محدث تلك الصفة فاصلا موجبا ودعوى البدهة غير مسموعة كيف وتعلق الارادة بوجود ممكن معين في وقت معين ان احتاج الى مرجح فيحتاج اليه في التعلق الازلي ويلزم التسلسل فيه وحينئذ

فيها لا يزال (قوله فقد اجيب عنه تارة الخ) واخرى بان المخصص لتعلقات الارادة الغير المنتهية على ما اشار اليه بقوله واما التسلسل في التعلقات الخ وحاصل هذا الجواب ان الارادة تعلقتها بوجود العالم حادث فيها لا يزال فلا يلزم التسلسل في التعلقات لكون التعلق امرا عديما لا يستند الى علة (قوله بوقت دون وقت الخ) انت تعلم ان الكلام كان فيما فوق الزمان ولا وقت هناك فايراده في هذا المقام ليس على ما ينبغي ولعل اراد به بالوجود فيها لا يزال دون الوجود في الازل (قوله يحتاج الى مخصص) وذلك لانه لما فرض انه مرجح لغيره ومتصف بكونه غير حاصل قيل (قوله فقد اجيب عنه تارة بان التعلق الخ) الجواب الحق عنده هو ما مر من كون الارادة القديمة متعلقة في الازل بوجوده الحادث وكون القدرة مؤثرة على وفق الارادة فلعل الباعث على ايراده بيان ضعف ما اجاب به غيره ورده

حصوله فلا يكون عديمًا محضًا بل له ﴿٨١﴾ وجود من وجه وثبوت لمحله واتصاف بالتقدم والتأخر والقرب

والبعد وكونه مرجحاً
لهذا دون غيره (قوله
بأن يكون مخصص الخ)
ولا يذهب عليك أنه مع
كونه موجبا لكونه تعالى
محلاً للأمور المتجددة
وباطلاً ببرهان التطبيق
وغيره لا يجدى نفعا فانه
كانه لابد لكل واحد
من آحاد التعلقات من
مرجع لابد بجملة ما
ايضا من مرجع فينبذ
ينقل الكلام الى ترجيح
هذه السلسلة من التعلقات
المنتهية الى تعلق الارادة
بالوجود فيما لا يزال على
السلسلة الاخرى المنتهية
الى تعلق الارادة بالوجود
في الازل والحق ان التعلق
امر اعتباري ينتزع بعد
تحقق المراد بالنسبة الى
الارادة (قوله الاستعدادات
الغير المنتهية الخ) وهي
عندهم شروط لوجود
المعول والحركات الفلكية
شروط لاستعداده وليست
بشروط له حقيقة بل هي
معدة لوجود المعول
(قوله فقد قيل) هذا
القول على محاسنات
ما ذكره السيد الشريف
قدس سره في حواشي

بأن يكون مخصص تعلق الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة في ذلك
الوقت وهكذا حتى تكون ارادة وجود الممكن في ذلك الوقت لانه اراد ارادة
وجوده في ذلك الوقت وارادة ارادة وجوده في ذلك الوقت لانه اراد ارادة ارادة
تلك الارادة وهكذا فيتسلسل تعلقات الارادة من جانب المبدأ وتنتهي من جانب
الآخر الى ارادة ذلك الممكن وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة من تعاقب
الاستعدادات الغير المنتهية حتى تنتهي الى الاستعداد القريب الذي يلي المعول
فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار
الامور الغير المنتهية بين حاصرين وهما نفس

يبطل جوابه الاول المختار عنده وان لم يحتاج اليه فلا يحتاج اليه التعلق الحادث والفرق
بين التعلقين تحكم ظاهر (قوله لانه اراد) ظرف مستقر خبر يكون وقوله
واراد ارادة عطف على اسمه وقوله لانه اراد ارادة الى آخره عطف على خبره
وقوله من جانب المبدأ الاولى فيه من جانب الازل لانه اشار به الى منشأ توهم
الانحصار بين الحاصرين (قوله وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة الى آخره)
اذ بعد حصول الارادة المرادة تزول ارادة حصولها لاستحالة تحصيل الحاصل فيتعاقب
التعلقات وفيه انه يجوز ان تتعلق الارادة قبل حصول التعلق بمحصوله وبعد حصوله ببقائه
فالوجه ان مراده يجوز ان يكون تلك التعلقات متعاقبة كما اشار اليه بعض المحققين في هذا
الجواب وحينئذ يكون الحال كما يقول الفلاسفة من جواز تعاقب الاستعدادات
الغير المنتهية على الهيولى العنصرية ثم ان هذا الكلام من الجيب صريح في ان جوابه
الزامي لا تحققي فلا يرد عليه ابطاله بجريان برهان التطبيق كما لم يرد على الشارح
فيما سبق وفيما بعد (قوله مع قطع النظر عن جريان برهان الى آخره) يعني ان هذا
التسلسل وان كان تسلسلا في الامور الاعتبارية لكن آحادها موجودة في نفس الامر
من غير فرض فافرض كل من آحادها متمناز عن الآخر في الواقع والبرهان المذكور يجري
في كل سلسلة متميزة الآحاد داخلة تحت الوجود النفس الامري وان لم يكن
من اعيان الموجودات وقولهم يجوز التسلسل في الامور الاعتبارية ليس في مثل تلك
السلسلة بل في السلسلة التي آحادها تحدث بالاتزاع كالملازمة بين طلوع الشمس
ووجود النهار اذ قد اورد على الملازمة بان الملازمة بين الشيئين اصلا لان تلك
الملازمة ان كانت لازمة للمزوم كان بينها وبين المزوم ملازمة اخرى ونقل
الكلام اليها فيلزم التسلسل وان لم تكن لازمة جاز انفكاكها عن المزوم وحينئذ
يجوز ان ينفك اللازم عن المزوم فيلزم ان لا يكون المزوم ملازوما واللازم لازما
واجيب باختصار الشق الاول ومنع استحالة التسلسل اللازم بناء على انه تسلسل
في الامور الاعتبارية اى الحاصلة بالاعتبار والاتزاع فان كل ملازمة منها انما تحدث

حكمة العين من ان كون المهيئة (٦) ﴿كاتبى على الجلال﴾ موجودة بوجودات غير متناهية مستلزم
لانحصار الوجودات لانحصار الغير المنتهية بين المهيئة والوجود المفروض اولا

(قوله النقض بما اعترفوا بحدوثه) قد عرف انهم لا يقولون انه ٨٢ لو كان العالم حادثا يلزم التسلسل المحال

وانما حاصل كلامهم ان كل حادث لا يمكن تحقق جميع ما لا بد له منه في الازل والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة واذ لا يمكن الوجود بدون تمام العلة فوجوده مشروط بوجود حادث وتنقل اليه الكلام وهلم جرا فثبت ارتباط الحادث بالقديم بواسطة حوادث غير متناهية فيمكن كون من اثبات قدم ما ادعوا قدمه على التفصيل المذكور في صدر البحث

(قوله فليست الارادة ولا المريد) اشار بقوله ولا المريد الى نسبة تعلقات الارادة اليها كنسبة تلك التعلقات الى المريد اذ لا يثنى واحد منها بدون واحد منهما فكما ان المريد ليس حاضرها لعدم كونه طرفا لسلسلتها كذلك الارادة ليست حاضرة لها لعدم كونها طرفا لسلسلتها ايضا وان صدر عن بعض من يعتقد عليه الانامل بالاعتقاد وقال المحقق الشريف في حاشية شرح حكمة العين في مبحث اثبات الوجود الذهني ان كون الماهية

الارادة وتعلقها الذي يلى الممكن * قلت وانت تعلم ان الانحصار ههنا بين الحاصرين اصلا بل ذات الارادة محفوظة في جميع المراتب ويتوارد عليها تعلقات مترتبة غير متناهية على نحو تماقب الاستعدادات الغير المتناهية على المادة فليست الارادة ولا المريد طرف السلسلة كما ليست المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد وان صدر عن بعض من يعتقد عليه الانامل بالاعتقاد * والوجه الثالث من اليراد على دليلهم النقض بما اعترفوا بحدوثه بان يقال هذا الدليل يقتضى ان لا يوجد شيء

في الذهن بتوجه الذهن الى الجانبين فتم ينقطع التوجه تنقطع آحاد السلسلة فالتسلسل اللازم فيها بمعنى لا يقف عند حد وهو جائز عند الكل لانه في اية جملة اخذت من آحادها الموجودة في نفس الامر كان الباقي ازيد من المأخوذ وهو اللازم ههنا كيف وقد توقف وجود العالم على انقضاء جميعها وذلك محال بحريان البرهان ونحن نقول هذا الجواب باطل مستلزم للتقيضين ايضا اذ على تقدير تماقب التعلقات يكون كل تماق حادنا زمانيا فعلى تقدير حدوث غير الواجب يلزم قدم البعض الذي هو الزمان الا ان يقال غاية اللازم قدم نوع الزمان المستلزم لقدم شخص الارادة القديمة ولا محذور فيه اذا كان هذا الجواب جوابا الزاميا للحكماء كجواب الشارح فيما سبق ويأتى منه فيما بعد من جواز حدوث العالم بمعدات سابقة غير متناهية لكن الحجب ههنا اتي بهذا الجواب في مقام الجواب التحقيقي المطابق لمذهب المتكلمين القائلين بان لاشيء من اشخاص العالم واتواعه واجناسه بتقديم فلا يطابقه قوله بل ذات الارادة محفوظة في جميع المراتب فلا يكون طرف السلسلة اذ الطرف لا يقع في الوسط قطعا ولجريان هذا الدليل في المريد اخذه في التفرع قطعا لجميع الاحتمالات (قوله وهم ظاهر) قطعي البطلان فيكون ابطالا لمقدمة معينة غير مدللة من مقدمات دليل ابطال السند وهو غصب غير موجه الا ان يحمل على مذهب من يجوز الغصب او يحمل على اثبات صحة السند ليكون مغاوضة لمن يدعى بطلانه او على النقض الاجمالى لتأليه بانه لو صح جميع مقدماته لصح الحكم بلزوم الانحصار وذلك باطل (قوله يعتقد عليه الانامل) كما هو العادة عند تعداد الامور المهمة كالفضلاء (قوله والوجه الثالث) من اليراد على دليلهم النقض الاجمالى باجرائه في قدم الحادث اليسوى مع تخلف حكم المدعى عنه وهو القدم بان يقال هذا الحادث اليسوى قديم اذو كان حادثا فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في وجوده الازلى حاصل في الازل فيلزم قدمه مع حدوثه اولا يكون ويكون حادثا بدون حدوث شيء آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته او يكون حادثا بسبب حدوث شيء آخر فيلزم التسلسل واللازم باسرها باطلة فتعين انه ليس بمحدث بل قديم بالفعل مع انه ليس بقديم فلو صح هذا الدليل لكان جميع الحوادث قديمة وذلك ظاهر البطلان وهذا الاجراء مبنى على التقرير اثنائى من التقريرين اللذين قدمناهما في تقرير اصل دليلهم وهو

(قوله واجيب عنه) الجواب ليس بما يرضاه الحكماء اصلا اذ لا يقولون انه لو كان العالم حادثا لزم التسلسل (قوله في) ذات جهتين الحركة عندهم تطلق على معنيين الاول كون الجسم بين المبدأ والمنتهى بحالة يصح ان يفرض له في كل آن من آنات وجوده فرد من المقولة وهي حالة شخصية سارية في جميع اجزاء المحل منقسمة بانقسامه وهوالحركة بمعنى المتوسط والثاني الحيثية التي تلزمها باعتبار نسبتها الى حدود المسافة وهوالحركة بمعنى القطع والمعنى الاول امر ثابت مستمر من المبدأ الى المنتهى موجود ٨٣ في الخارج يمكن ارتباطه بالقديم واستناده اليه من غير

واسطة والمعنى الثاني امر ممتد في الخيال متجدد يتصف بالقرب والبعد بالنسبة الى الطرفين يصلح ان يكون مبدأ لصدور الحوادث فالحركة الفلكية من حيث الذات مستندة الى القديم ومن حيث العوارض اللازمة لها يستند اليها الحوادث

المفروض اولا (قوله واجيب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المجتمعة في الوجود) وذلك لان تعاقب الامور الى غير النهاية انما يأتى عندهم بالحركة العمرودية التي لا يأتى الا بمعدم الجسم المتحرك بتلك الحركة وحدث العالم باسره ينافيه فيكون التسلسل اللازم منه تسلسلا في الامور المجتمعة (قوله في ذات

من الحوادث اليومية واجيب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وهو محال واما التسلسل في الحوادث اليومية فتسلسل في الامور المتعاقبة ولا يجمع المتقدم منها المتأخر ومثل هذا التسلسل ليس بمحال عندهم فان الافلاك عندهم قديمة وحركتها دائمة في ذات جهتين الاستمرار والتجدد فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجدد

الملايم لقول المجيب بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره الى آخره كما لا يخفى (قوله واجيب الى آخره) تلخيص الجواب عن النقض المذكور بمنع الجريان بان يقال نختار الشق الثالث ونسلم لزوم التسلسل لكن بمنع استحالة التسلسل اللازم كيف وهو تسلسل لازم من حدوث بعض العالم لا من حدوث العالم باسره ويجوز الاول دون الثاني اذ لما كان بعض العالم قديما جاز ان يوجد هناك سلسلة المعدلات الغير المتناهية الناطمة لسلسلة الحوادث الغير المتناهية بخلاف ما اذا لم يكن شيء من العالم قديما فالتسلسل اللازم في حدوث العالم باسره تسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وهو محال عند الكل والتسلسل اللازم من حدوث بعض العالم تسلسل في الامور المترتبة المتعاقبة وهو ليس بمحال عند الحكماء لجواز ان يقع هذا التسلسل عندهم بواسطة الحركة التي هي ذات جهتين كما يشير اليه وانما تعرض بالفرق بين التسلسلين لئلا يعود الخطم عليه بان يقول لما جاز التسلسل عندهم فلم يحكموا ببطلانه في اصل دليلهم فنع الجريان ههنا مستلزم لمنع دليلهم فدفعه بان التسلسل في دليل الجريان قابل للمنع دون التسلسل في اصل دليلهم (قوله في ذات جهتين الى آخره) يعني لا يمكن ان يكون القديم في ذاته علة للحدث واللازم ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا بل لا بد من امر يتوسط بينهما ولا بد ان يكون ذلك الامر ذات جهتين بجهة يصدر عن القديم وبجهة اخرى يكون سببا لصدور الحادث عن القديم وما ذاك الا الحركة التي هي كيفية دائمة في الفلك ازلا وابدا وموجبة لتجدد اوضاع الفلك بالنسبة الى الارض والافلاك الاخر فهي من حيث دوامها صادرة عن القديم من غير لزوم شيء من المحذورين ومن حيث ايجابها لتجدد اوضاع الفلك يكون واسطة في صدور الحوادث عن القديم

جهتين الاستمرار الخ) تفصيله ان الحركة الفلكية قديمة ولها جهتان احدهما حيثية ذاتها وهي كون الجسم بحاله يصح ان يفرض له في كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض في الآن السابق واللاحق ويعبر عن هذا المعنى عندهم بالتوسط بين الاوضاع وهي بهذا الاعتبار قديمة مستمرة من الازل الى الابد والثانية حيثية النسبة التي تلزمها باعتبار اضافتها الى حدود المسافة وهي بهذا الاعتبار حادثة ضرورة كون النسبة المفروضة بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة في كل آن غير المفروضة في آن الآخر فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة من حيث

(قوله وانت مما سبق خير) قد سبق ان ليس بشيء (قوله بعض تصانيف ابن تيمية) ابو العباس احمد بن تيمية من افاضل الحنابلة الذين يقولون بالجهت والمكان ومن اصحاب الحديث ولما كان مذهبه اثبات المكان للواجب وهو العرش في زعمهم لم يمكن له القول بحدوث العالم بجميع اجزائه فاكتفى بحدوث الاشخاص وقنع به عما وجب عليه في الباب (قوله قال الامام حجة الاسلام) اورد عليه بانهم لا يقولون بوجود حادث فقط بل الحوادث لا اول لها عندهم والحركات غير متناهية فلا يتوجه عليهم هذا اليراد واجاب عنه الشارح في بعض كتبه بان كلامه مبني على ما تقرر عنده من بطلان التسلسل مطلقا قلت حينئذ يرجع الامر الى الوجه الخامس وكانه ٨٤ لم يتعرض له ههنا لذلك واجاب باثبات لزوم التسلسل في الامور

المجموعة المترتبة

العوارض اللازمة فهي من حيث الذات مستندة الى القديم ومن حيث العوارض اللازمة لها مستندة اليها الحوادث (قوله وانت مما سبق خير الخ) اي وانت مما سبق من انه يجوز ان يجعله الامر الحادث الذي هو علة الحدوث معد للوجود اللاحق خير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع كونه حادثا باسره وجميع اشخاصه بتجدد اجزائه واشخاصه واستمرار جنسه وذلك بان يكون اشخاص المتجددة الحادثة باسرها متعاقبة بذواتها في الوجود والحدوث وبواسطة بعضها في صدور بعض آخر عن القديم من غير ان يكون لها بداية واللازم

صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم وانت مما سبق خير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش وقال امام حجة الاسلام رد الجوابهم المذكور ان هذه الحركة مبدأ الحوادث اما من حيث وهذا كما ترى مبني على زعمهم الفاسد من كون الفاعل موجبا في افعاله (قوله وانت مما سبق خير الى آخره) وانما اعاده ههنا لكون الجواب السابق عن النقض مبنيا على مذهب الحكماء في جواز التسلسل في الامور المتعاقبة فاشار الى انه بعد هذا الجواز عندهم فيجوز ان يكون حدوث العالم باسره بهذا الطريق الجائز وللتنبية على ان تجوز القدم الجنسي بهذا الطريق ليس بمجرد احتمال لا يلتفت اليه اصلا بل هو مذهب بعض المتأخرين في مجموع العالم ومذهب ابن تيمية في العرش (قوله من اجزاء العالم) الاولى من افراد العالم لانه يوهم ان العالم المأخوذ في محل النزاع هو المجموع المركب من الافلاك والعناصر وليطابق قوله بان يكون فرد من افراد العالم (قوله وقال الامام حجة الاسلام الى آخره) حاصل رد الامام الغزالي ابطال لسندهم القائل بجواز ان يقع التسلسل في الامور المتعاقبة بواسطة الحركة ذات الجهتين في منع الجريان بان يقال لا يجوز ان يكون الحركة واسطة بين القديم الموجب في افعاله وبين الحوادث المعينة اذ لو كانت واسطة بينهما فاما ان تكون تلك الواسطة ذات الحركة الدائمة ازلا وابدا مع قطع النظر عن تجدها وهي الحركة بمعنى التوسط وقد قالوا انها صفة واحدة بالشخص دائمة في الفلك ازلا وابدا واما ان تكون الحركة باعتبار تجدها مثل الدورات المتعاقبة بان تكون الحركة باعتبار كل دورة حادثة معينة واسطة بين القديم والحادث المعين من الحوادث والثاني باطل لانا نقتل الكلام الى سبب تلك الدورة الحادثة وهكذا فيلزم التسلسل باعتبار كل دورة

من ذلك ليس الا كون فردا وهو الذي يسمونه الفرد المنتشر قديما وذلك لا يستلزم الا كون (وكذا)

الجنس ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك الافراد قديما ولا استحالة فيه انما الحال كون شخص من اشخاصه بخصوصه قديما وهو غير لازم (قوله وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية) هو من الجسمة القائلين بكونه تعالى في جهته ومكان قال انه لا فرق عند بدايته العقل بل ان يقال هو معدوم او يقال طلبته في جميع الامكنة فلم اجد فاستدل بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى يكون العرش مكانا له تعالى ولعله لما كان من القائلين بحدوث العالم وعدم كون شخص بخصوصه منه قديما قال بقدم الجنس وتعاقب اشخاصه الغير المتناهية

وكذا الاول باطل لان تلك الحركة قديمة بالشخص عندهم فلو كانت واسطة بين القديم والحادث المعين الموجود في وقت دون وقت يلزم اما قدم الحادث او حدوث القديم او كون تلك الحركة الواحدة بالشخص واسطة في صدور ذلك الحادث المعين في وقت دون وقت والاولان باطلان بالبداهة وكذا الثالث باطل لاستلزامه الرجحان من غير مرجح وبيان ذلك ان ذات الحركة مع قطع النظر عن تجدها اما ان تكون كافية في افاضة الوجود على ذلك الحادث او لا تكون وعلى الثاني لا تكون واسطة فيحتاج الى واسطة اخرى وعلى الاول فاما ان يلزم قدم الحادث كالحركة او حدوث الحركة كالحادث او تخالف المعلول عن الملة التسامة في بعض الاوقات والكل باطل ولما توجه ان يقال يجوز ان تكون تلك الحركة مركبة من اجزاء متخالفة الحقيقة وتكون تلك الحركة باعتبار كل جزء منها واسطة في صدور حادث معين بان يكون مقتضى طبيعة ذلك الجزء التوسط في ذلك الوقت الحادث لا في الازل ولا في اوقات اخر اشار الى بطلانه ايضا بان الفلك متصل بسيط عندهم فلا يعرضه الكيفية المركبة من اجزاء متخالفة بالنوع للقاعدة المقررة عندهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بل جميع اجزائها الفرضية الحالة في اجزاء الفلك متشابهة متماثلة متحدة في الحقيقة النوعية فلا يكون بعض تلك الاجزاء واسطة في صدور حادث معين في وقت دون وقت والبعض الآخر واسطة في صدور حادث آخر في وقت آخر غيرها دون وقت بل لابد من اتفاقها في التوسط في وقت واحد بل في التوسط في صدور معلول معين للقاعدة السابقة ولما امتنع احتمال توسط الحركة بينهما فقد بطل سندهم المذكور وبهذا البيان ظهر امور * الاول ان ليس مراد الامام من اجزاء الحركة الدائمة اجزائها في امتداد المسافة اذ ليس لها في ذلك الامتداد اجزاء ولا جزئيات لعدم تبدل افرادها لكونها فردا شخصيا دائما ازلا وابدا بل اجزاؤها بحسب اجزاء الجسم المتحرك كما اشار اليه في حاشية التجريد حيث قال لاجزائها في امتداد المسافة وان كان لها اجزاء بحسب اجزاء المتحركة ومن غفل عنه اورد عليه بان الحركة بمعنى التوسط لا تقبل القسمة اصلا ثم اجاب عنه بان معنى تشابه الاجزاء ان لا يكون لها اجزاء متخالفة وهذا المعنى الساجي لا يقتضى وجود الاجزاء * الثاني ان معنى تشابه الاجزاء ماهو المتعارف عندهم من التماثل الذي هو الاتحاد في النوع ومن غفل عنه قال معناه عدم اختلافها بالسرعة والبطء ولا ينبغي ان السرعة والبطء من اوصاف الحركة بمعنى القطع لامن اوصاف الحركة بمعنى التوسط وان اراد ان معناه عدم اختلافها في اقتضاءها السرعة والبطء ففيه ان اجزائها عند المنطقة تقتضى السرعة وعند القطبين تقتضى البطء كما قيل والجواب عنه ان الاجزاء المتماثلة لا يختلف في اقتضاء السرعة والبطء في الموضوعين ليس لاختلاف الاجزاء في الاقتضاء بل لعدم قابلية المحل لما هو ازيد منه او انقص على تقدير تلك الحركة الواقعة على قطبين معينين حتى لو كان الامر

(قوله صدر من مستمر متشابه الاجزاء) قد يترجم ان المراد منه ان لا يكون متخالفه الاجزاء فيشمل ما لم يكن له اجزاء اصلا والا فقد سبق ان التوسط لا يقبل القسمة اصلا ورد بان الحركة بمعنى التوسط سارية في جميع اجزاء المتحرك منقسمة بانقسامه فهي ذات اجزاء متشابهة ٨٦ وذلك لا ينافي عدم انقسامها بانقسام المسافة

(قوله فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء) وهو الحركة بمعنى التوسط الحالة في ذات الفلك المنقسمة بانقسامه في جميع الجهات فانهم صرحوا بانها من الكيفيات الموجودة في الخارج السارية في جميع اجزاء المتحرك على ما يشهد به الحس وعدم انقسامها في امتداد المسافة بانقسامها لا يقدح في ذلك قطعاً ومعنى تشابه اجزائها عدم اختلافها بسرعة وبطء في امتداد المسافة بوجه من الوجوه وبما ذكرنا ظهر بطلان ما قيل ان الحركة بمعنى التوسط لا تقبل القسمة اصلا فعنى تشابه الاجزاء هو ان لا يكون له الاجزاء متخالفه سواء كان له اجزاء او لم يتخالف لا يكون له اجزاء اصلا انتهى (قوله فما سبب تجدها في نفسها) يعنى كما ان الحوادث اليومية المتجددة تحتاج الى سبب في حدوثها وتلقاها كذلك الحركة المتجددة تحتاج في تجدها

انها مستمرة او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء شئ في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجدها في نفسها فيحتاج الى سبب آخر البتة ويتسلسل

بالعكس بان يكون كل من تلك الاجزاء في محل آخر كان السرعة والبطء في محلها ايضا على تقدير تلك الحركة * الثالث ان مراده بالاجزاء هو الاجزاء الفرضية كاجزاء الفلك المتصل لا الاجزاء المنفصلة بعضها عن بعض بالفعل * الرابع ان اسناد الصدور الى الحركة المستمرة من قبيل اسناد الى السبب على تقدير كونها واسطة والمراد فكيف كانت واسطة في صدور شئ عن القديم في بعض الاوقات دون بعض * الخامس ان هذا الجواب من الامام مبنى على تسليم اصولهم الفاسدة كما اشرنا في انشاء التقرير ولذا اجيب عنه بان هذا التسلسل جائز عندهم * السادس انهم صرحوا بكون توسط الحركة باعتبار تجدها ومع ذلك تعرض الامام بذات الحركة توسيعا لدائرة الابطال بابطال جميع احتمالات كون الحركة واسطة بينهما * السابع فائدة التقييد بقوله متشابه الاجزاء بقى ان ما بطله الامام سنداً خاص في الواقع لجواز استناد سلسلة الحوادث المتعاقبة الى غير الحركة كاستنادها الى تعلقات متعاقبة لارادة قديمة او تصورات متعاقبة لجرد لكنهم لما لم يجوزوا استنادها الى غير الحركة كان سنداً مساوياً بل لازماً لسلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية عندهم فيفيد ابطاله الزامهم وبهذا يظهر ان هذا الاعتراض من الامام جواب الزامى لاثباتي ولا يرد عليه انه ابطال للسند الاخص (قوله فكيف صدر الى آخره) استفهام انكارى للكيفية ونفى الكيفية كناية عن نفي الصدور المستلزم لوجود كيفية من الكيفيات المستمرة والكيفية اللغوية التي يجاب بها عن السؤال بكيف لا يجب ان تكون كيفية مصطلحة بمعنى مقولة الكيف بل شاملة لغيرها تقول في جواب من قال كيف وجدت زيدا وجدته فاعلا او منفعلا او قائماً الى غير ذلك فلا يتجه ان نفس الحركة المستمرة كيفية لا تنصف بكيفية اخرى مع ان عدم الاتصاف محل نظر بناء على جواز قيام العرض بالعرض عند الحكماء ولو سلم فيجوز ان تكون كيفية الشئ ولو سلم الكل فامثال هذه العبارة كناية عن نفي الفعل المتأخر وان لم توجد الكيفية للكيفية ههنا كان طويل النجاد كناية عن طول القسامة وان لم يكن له نجاد (قوله فما سبب تجدها الى آخره) استفهام حقيقي عن جنس سبب الجزء المتجدد الحادث من اجزاء الحركة بانه حركة ايضا او شئ آخر اذ لا بد لكل حادث موجود من علة حادثة لاستحالة ترجيح

الى سبب فان قلت ان تجديدات الحركة امور مفروضة بمنزلة الحدود المفروضة في المقدار (الممكن)

فلا يحتاج الى علة اصلا قلنا انا نعلمه قطعاً انها ليست من الامور المفروضة التي يخترعها العقل كزوجية الخمسة بل هي من الامور التي تنصف بها الاشياء في نفس الامر فيكون اتصاف الحركة بها في نفس الامر محتاجاً الى علة قطعاً

الممكن بنفسه الى احد طرفي الوجود والعدم وليس تلك العلة نفس ذلك المتجدد
 لاستحالة علية الشيء لنفسه بل هي امر آخر لاحالة فان قالوا سببه غير الحركة بطل
 قولهم ليس مبدأ الحوادث الا الحركة التي هي ذات جهتين وان قالوا سببه الحركة
 الحادثة مع ذلك الجزء المتجدد فقد احتاجت الحركة الى حركة اخرى ونقل
 الكلام اليها فيلزم تسلسل الحركات الغير المتناهية المترتبة المجتمعة مع الجزء المتجدد
 في الوجود بل على تقدير الشق الاول ايضا يلزم التسلسل المذكور في الاسباب هذا
 هو ظاهر كلام الامام وتلخيص كلامه انهم جعلوا سلسلة الدورات الغير المتناهية مثلاً
 معدات واسباباً لسلسلة الحوادث المتعاقبة في العنصریات وغفلوا عن ان نفس تلك
 الدورات حوادث متعاقبة تحتاج الى اسباب حادثة آخر ايضا فينبذ يلزم التسلسل
 باعتبار كل دورة معينة منها وانما لا يلزم لو لم يحتاج تلك الدورات الحادثة الى اسباب
 آخر وليس كذلك لما صرفت ويرد على الامام ان الاجزاء للحركة بمعنى التوسط
 في امتداد المسافة وانما الجزء المتجدد للحركة بمعنى القطع وهي امر موهوم عندهم
 لا موجود وكذا جزؤه المتجدد فلا يحتاج الى سبب وايضا الحركة بمعنى القطع
 المتصلة في نفسها ليس لها اجزاء محققة بل فرضية كاجزاء المقدار المتصل القار فلا
 يحتاج شيء من تلك الاجزاء الى سبب ويحجب عن الاول بان الحركة بمعنى القطع
 وان كانت موهومة عندهم لكنها ليست من قبيل ما يخترعه الوهم من عند نفسه
 كانياب اغوال بل لها وجود في نفس الامر وان لم تكن موجودة في الخارج بناء على
 ان لها منشأ في الخارج يرسمها في الوهم وهو الحركة بمعنى التوسط المسماة في الفلك
 بالآن السيل وكل موجود حادث ولو في نفس الامر يحتاج الى سبب حادث في نفس
 الامر وعن الثاني ان الاجزاء الفرضية موجودة في ضمن وجود الكل فلها نحو
 من الوجود المقابل للعدم كاحققه الشارح في بعض كتبه والكل ليس بشيء اما
 السؤال بوجهيه فلان الحكماء لم يجعلوا نفس اجزاء الحركة بمعنى القطع معدات
 لسلسلة الحوادث العنصرية بل لوازمها الموجودة في الخارج بل مرعية من الاتصالات
 الفلكية كالاجتماع والمتباعدة والتثليث والتربيع الواقعة بين السيارات وبينها وبين
 الثوابت حيث اثبتوا لتلك الكواكب في هذه الحالات تأثيرات متخالفة في العنصریات
 بسببها متفاوت الاستعدادات فمراد الامام ايضا اثبات التسلسل في اسباب تلك الاتصالات
 الحادثة الموجودة في الخارج المنفصلة بعضها عن بعض ولو سلم ان مراد الامام نفس
 الحركة فالحركة بمعنى القطع ليست بموجودة في الخارج مع وصف الامتداد
 لا مطلقا كيف وقد خرج اجزاؤه الى الفعل متعاقبة وسيجيء من الشارح ان ما وجد
 احاده متعاقبة له نحو آخر من الوجود الخارجي واما الجواب عن الاول فلان
 الحركة الغير الموجودة في الخارج لا تكون معدة مؤثرة في عالم العناصر ولا سببا قريبا
 لتأثير الكواكب بل سببه القريب هو الاتصالات واما الجواب عن الثاني فلان الاجزاء
 الفرضية اذا كانت موجودة في ضمن وجود الكل لا بوجودات مستقلة اخر

﴿ قوله قلت ﴾ حاصل هذا القول اثبات لزوم التسلسل ٨٨ ﴿ في الامور المجتمعة المترتبة بما

يسترفون به من وقوع التسلسل في الامور المتعاقبة ﴿ قوله التجدد ﴾ حاصله ان التجدد لا يتصور الا بالوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود واذلوا ذلك لكان اما ثابتاً او معدوماً بالكلية فلا يكون متجدداً وسبب العدم لا يجوز ان يكون الحادث السابق عليه لا باعتبار وجوده ولا باعتبار عدمه ولا باعتبار الوجود والعدم جميعاً فان مجموعها علة لوجود ذلك الحادث وتمتع لها فلا بد ان يستند الى حادث آخر الى آخر ما ذكره والجواب عنه ان الارادة الجزئية مثلاً متممة لعلّة وجود وضع جزئي فاذا حصل هذا الوضع انتفت تلك الارادة وبانتفاءها انتفى ذلك الوضع وتحققت ارادة اخرى جزئية ووضع آخر جزئي وهكذا وذلك لان مقتضى الارادة انما هو حدوث الوضع الجزئي فانتهاء هذا الوضع في الآن الثاني لانتهاء علته حيث لم يتعلق الارادة الا بوجوده الآتي وبالجملة ان علة عدم الحركة في الآن الثاني

واعترض عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم لعدم وجود اجتماع الاحاد وهم قائلون بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة ووقوعه فيها قلت التجدد عبارة عن انقضاء شيء لم تكن تلك الاجزاء حادثة بل قديمة لان وجود الكل قديم ﴿ قوله ﴾ واعترض عليه الى آخره ﴿ جواب عن ابطال السند المذكور باختيار الشق الثاني من ترديد الامام وتسليم لزوم التسلسل في الاسباب ومنع بطلانه مستندا بان التسلسل اللازم ههنا ايضا تسلسل في الامور المتعاقبة لافي الامور المجتمعة ليكون محالاً وانت خير بان الامام سئل عن جنس السبب فوجب على الجيب عن اعتراض الامام من طرفهم بيان جنس ذلك السبب بان يقول سبب كل متجدد لاحق متجدد آخر سابق عليه بان يكون كل دورة سابقة مثلاً علة معدة للدورة المسبوبة فغاية ما زعم ههنا ايضا هو التسلسل في الامور المتعاقبة لافي المجتمعة ﴿ قوله ﴾ قلت التجدد الى آخره ﴿ جواب عن الاعتراض السابق باثبات الممنوع الذي هو استحالة التسلسل اللازم تحرير ان مراد الامام من التسلسل الذي الزمه كلامهم هو التسلسل المستحيل عند الكل وهو تسلسل الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وذلك لازم بان يقال اذا كان مبدأ الحوادث هو الحركة من حيث تجدها الذي هو انقضاء بعض الاجزاء وحدوث الآخر يلزم عدم جزء من الحركة وكلما عدم جزء من الحركة يلزم التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة اما في حال عدم الجزء او في حال وجوده ينتج انه اذا كان المبدأ هو الحركة من حيث تجدها يلزم ذلك التسلسل المحال اما الصغرى فظاهرة اذ لو لم ينعدم شيء من اجزاء الحركة لم تكن الحركة مبدأ من حيث التجدد واما الكبرى فقد بينها بقوله فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه الى آخره ثم انه تعرض بمعنى التجدد لانه في الاصل بمعنى الحدوث والوجود جديداً كما في قولهم الفعل المضارع موضوع للتجديد فحينئذ لا تعرض في كلام الامام لعدم الجزء الحادث مع انه سيجد التسلسل اما في حال عدمه او في حال وجوده بخلاف ما اذا كان بمعنى حدوث شيء بعد عدم شيء آخر قبله ففيه تحرير المراد بالتجدد ايضا وههنا بحث شريف لا يدخل هذا المقام بدونه وهو ان ما ذكره ههنا لا يتعلق له بقدم العالم وحدوثه ولا بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة وعدم جوازه ولا بتوسط الحركة في صدور الحوادث عن القديم وعدم توسطها بل هو على كل تقدير جار في امتناع عدم جزء من الحركة بل في امتناع عدم كل حادث بان يقال مثلاً لا يجوز ان يكون زيد معدوماً بعد وجوده اذ لو عدم فلا بد لعدمه الحادث من علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او كلاهما والكل محال مستلزم للتسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود اما حال عدمه او حال وجوده فلو صح هذا الدليل يلزم ابدية كل حادث مع عدم بعضه بعد وجوده وهو محال والجواب ان مراد الشارح ههنا تحرير مراد الامام

﴿ قوله لعدم وجوب اجتماع الاحاد ﴾ اذ يجوز ان يكون سبب تجدها وتعاقبها امورا اخرى ﴿ في ﴾ متجددة متعاقبة وسبب تجدد تلك الامور وتعاقبها امور متجددة متعاقبة اخرى وهكذا الى غير النهاية

امر مستمر دائمى (قوله فلا بد لعدمه من علة الخ) وذلك ضرورى وكون الحركة متجددة لذاتها ومقتضية بل كونها نفس التجدد والتقضى لا يستلزم عدم احتياجها في وقوع احد الطرفين الى العلة وذلك لان تجدد الحركة والتسلسل بهذا الوجه جائز بل واقع عندهم (قوله فلا بد لعدمه من علة حادثة) ضرورة احتياج الحادثة في كلا طرفي وجوده وعدمه الى علة حادثة وكون **٨٩** الحركة لذاتها متجددة ومنقضية بل كونها عبارة عن التجدد والتقضى

على ما حققه الشارح رحمه الله تعالى في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد لاستلزام عدم احتياجها في عدمها الحادث ونقضها الى علة حادثة كما لا يستلزم ذلك عدم احتياجها في وجودها الى علة حادثة كما لا يخفى وامامنا قال انه يجوز ان يكون نفس الحركة علة لعدمها الحادث من غير حاجة لها في ذلك الى امر حادث وصححه بانه لا يلزم من علقها لهذا عدم كونها متممة لذاتها لان المستع لذاته هو ما لا يجوز له وجود اصلا لذاته لان يتمتع له وجود خاص مثل الوجود بعدم العدم والوجود في الزمان الثاني فقد غفل عن لزوم اجتماع التقيضين في آن واحد لان الذات لو كانت علة موجبة لعدمها بعد وجودها على ما هو مقتضى العلة التامة كانت آن وجودها معدومة ايضا ضرورة امتناع تخلف المألوف عن العلة التامة

وحدوث شيء آخر فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه من علة

في الزام الحكماء بانه اذا لم يمكن صدور الحادث عن القديم الا بواسطة حادث آخر معه يلزمهم ذلك التسلسل المستحيل وان يلزمهم مع ذلك محال آخر هو ابدية كل حادث ولا ضرر فيه للامام ولا غيره من المتكلمين اذ لا يلزم شيء من المحالين لهم بناء على ما قدمه من ان تعلق الارادة في الازل كاف في وجود الحوادث في اوقاتها من غير لزوم تسلسل ولا ابدية شيء من الحوادث وتضاعف المحالات اللازمة للحكماء مؤيد لما طلبنا نعم يرد على الشارح من طرف الحكماء منع قوى سذبية اليه ويرد عليه ايضا ان الظاهر في نصرة الامام ان يقول اذا حدث جزء من الحركة فلا بد لذلك الحادث من علة حادثة وتلك العلة اما حركة حادثة معه او غير الحركة وعلى الثاني بطلان انحصار الوسطة في الحركة مع انه يستلزم التسلسل المحال وعلى الاول تنقل الكلام الى تلك الحركة الحادثة فيلزم التسلسل المحال في تلك الحركات الجامعة مع الحركة الاولى في الوجود المترتبة على ما شرنا وبذلك يندفع الاعتراض السابق عن الامام ايضا لان كلام الامام في العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء الحادث لا قبله كما في الجزء السابق المعد وان حمل مراد المتعرض على ان العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء هي استعداد الحادث لمادة الفلك لذلك الجزء من الحركة بمعنى القطع وذلك الاستعداد الحادث مستند الى ذات الحركة بمعنى التوسط لكن لا مطلقا بل بشرط اعداد المعد السابق الذي هو استعدادها للجزء السابق من الحركة بناء على ان الحركة بمعنى التوسط المقتضية لتجدد اوضاع المتحرك بالضرورة وتبدلها في كل آن يفرض فهي بذاتها تقتضى تعاقب تلك الاستعدادات على مادة الفلك ولما لم يكن تعاقبها الا بزوال السابق وحدوث اللاحق فهي بذاتها لا بواسطة امر خارج تقتضى حدوث كل استعداد لاحق بشرط زوال الاستعداد السابق وزوال كل استعداد سابق بشرط وجوده المشروط بزوال سابقه فلا دور ولا تسلسل في الاسباب المجتمعة لانتهاء الاسباب الى الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص عندهم بل غاية اللازم لهم هو التسلسل في تلك الاستعدادات المتعاقبة المتواردة على مادة الفلك وهو جائز عندهم لم يندفع بما ذكره كما استعرف (قوله فلا بد لعدمه الخ) اى لعدم الحادث من علة حادثة عند حدوثه ولو كانت تلك العلة الحادثة شرطا او ارتفاع مانع عن عدمه وهذا قطعى لما قدمنا من استحالة ترجيح الممكن بنفسه

الموجبة وانه جمع بين التقيضين في آن واحد واما القول لجواز كون هذا العدم ضروريا بنفسه غير محتاج الى العلة وذلك لكون وجود الحركة في الزمان الثاني متمم لذاته فكلام سخيظ بين البطلان فان امتناع وجود الحركة في الزمان الثاني لو كان مستندا الى الذات لكان الذات دائما متصفة بهذا الامتناع فكانت قبل وجودها متصفة بالعدم في الزمان الذي بعد الوجود وذلك خلف خال عن التحصيل هكذا قال الشارح رحمه الله تعالى في بعض تصانيفه

ونقضها انما هو من قضية
علة اوجبت للمتحرك
تلك الهيئة وامتناع ثباتها
واستحالة بقاء فردا في
الآن الثاني بعد تقوم
حقيقتها وتحصل مهيئتها
وكونها حركة باقتضاء
العلة المتجددة وكذلك
الامر في امتناع سبق العدم
على الازمان وطريانه عليه
وامتناع الوجود بعد العدم
وما قيل ان الامتناع
والوجوب اخوان في
ضدية الامكان فاما جاوزوا
امتناع الوجود الخاص
لذاته وهو الوجود بعد
العدم فبالهم لا يجوزون
امتناع العدم الخاص لذاته
فينسد عليهم باب اثبات
الواجب كل الامتداد ليس
بشيء لان الخصوصية اما
ان تعتبر في جانب المقتضى
مثلا الموجود المأخوذ
بوصف اقتران الزمان فيكون
مركبا محتاجا الى غيره
فلا يكون واجب الوجود
واما ان تعتبر في جانب
المعلول المقتضى فيكون
العلة هي الذات من حيث هو
هو فيلزم ان يكون معدوما
في ان الوجود وبالعكس

الى احد جاتي الوجود والعدم ولا تكون تلك العلة ذات ذلك الجزء المعدم لالانه
لو كان ذاته علة لعدمه لكان متمنا بالذات فلا يكون موجودا اصلا مع انه وجد من قبل
كما قيل لان الممتنع بالذات ما كان ذاته علة لمطلق العدم لالعدم الخاص الذي هو العدم
بعد الوجود بل لان عليتها بشرط وجودها المعدلة لامن حيث هي هي والالكان
ذاته مقتضيا لعدم مطلقا فيكون متمنا بالذات نعم يجوز ان تكون الحركة بمعنى التوسط
القديمة بالشخص عندهم المقتضية لتجدد اجزاء الحركة بمعنى القطع علة موجبة لعدم
كل جزء بشرط وجوده ووجود كل جزء بشرط عدم سابقه وبين ذلك انا اذا
فرضنا نقطة على منطقة الفلك في سطحه فتلك النقطة بمقتضى الحركة بمعنى التوسط
هي في كل آن يفرض في موضع آخر بحيث لا تستقر في موضع في اكثر من آن لامتناع
تحلل السكنات بين اجزاء الحركة عندهم وان ذهب اليه المتكلمون ونسبوا السرعة
والمبطء الى قلة السكنات وكثرةها واذا فرضنا حدين ثابتين كحيطي دائرتي ميل
من دوائر الميول المتقاطعة في القطبين وفرضنا ان تلك النقطة خرجت من احد الحدين
وتوجهت نحو الآخر فما دامت بينهما لا توجد الحركة بمعنى القطع فيما بين الحدين
تماما وانما توجد بعض اجزائها الخارجة من القوة الى الفعل بالتدرج ولما استحال
وجود الكل بدون بعض اجزائه فلا توجد الحركة فيما بينهما الا في آن وصول
النقطة الى الحد الثاني ولما لم تستقر في ذلك الحد في اكثر من آن واحد جاوز ذلك
الحد وشرع في اجزاء جزء آخر من الحركة بمعنى القطع فانه عدم الجزء الاول اعني
الحركة فيما بين الحدين في كل آن يفرض عقيب وصولها الى الحد الثاني ولا يمكن
ذلك الشروع قبل وصولها الى الحد الثاني فظهر ان كل جزء من مفروض فيما بين
الحدين من اجزاء الحركة بمعنى القطع فوجوده بتمامه آني لازماني يستقر زمانا وان
كان خروج جميع اجزائه من المبدأ الى المنتهى تدريجيا يحصل شيئا فشيئا في الزمان
وظهر ايضا ان المقتضى لعدم كل جزء من اجزاء تلك الحركة بشرط وجوده الآتي
والمقتضى لوجوده التدريجي والآتي بشرط عدم سابقه انما هو الحركة بمعنى التوسط
وهذا هو مراد صاحب التحصيل حيث قال ولولا ان في الاسباب ما يعدم لذاته
لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تقوت اذ ليس مراده ان
ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضي عدمها الطارئ لانها قديمة بالشخص عندهم
مستندة بالاجباب الى علة قديمة ولا ان ذات الحركة بمعنى القطع تقتضي عدمها
لما عرفت بل مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضي عدم الحركة بمعنى القطع
المفروضة بين حدين معينين فحينئذ نقول لما لم يكن اقتضاء الحركة بمعنى التوسط
تلك الاجزاء المتعاقبة من الحركة بمعنى القطع الا بواسطة استعدادات متعاقبة لمادة الفلك
لما زعموا ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة فلهم ان يختاروا ههنا ان عدم ذلك الجزء
لعلة حادثه هي مجموع الحركة بمعنى التوسط وعدم امر موجود هو استعداد مادة
الفلك لذلك الجزء اذ قد زال الاستعداد بمقتضى الحركة بمعنى التوسط فزال الجزء

(قوله حادثة) ولا يجوز ان تكون ٩١ قديمة لحدوث المعلول الذي هو عدم جزء من الحركة وهكذا

حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او بعضها امر موجود وبعضها
(قوله وتلك العلة اما امر موجود) اي تلك العلة الحادثة مع عدمه الحادث امام فرد
هو امر موجود واما مفرد هو عدم امر موجود واما مركب من هذين القسمين بان يكون
بعض اجزائها امرا موجودا والبعض الآخر عدم امر موجود وليس المراد من الشق
الثالث ان بعض افرادها امر موجود والبعض الآخر عدم امر موجود اذ الكلام ههنا
بالنسبة الى مرتبة واحدة لا بالنسبة الى مراتب سلسلة واحدة بشهادة قوله لنقل الكلام الى
علة ذلك الامر فلا يرد ما قيل ان موضع الشق الثالث بعد نقل الكلام الى علة كل من امر
موجود وعدم امر موجود ثم المراد من كل شق هو الجنس الصالح لمرتبة
واحدة ولجميع مراتب سلسلة واحدة فالتعدد من كل جنس كان يكون العلة
في مرتبة واحدة موجودا فصاعدا او عدمي موجودين او مركبين مندرج في هذا
الشق واما الوسطة باختلاط القسمين او الاقسام في مراتب سلسلة واحدة من سلسلتي
جانبى الوجود والعدم فستعرف اندراجها في الحصر والمراد من الامر الموجود
ما هو الموجود في نفس الامر لا الموجود الخارجى فقط لجريان برهان التطبيق
والتضائق في استحالة تسلسل ما دخل تحت الوجود في نفس الامر فلا يرد على
الحصر انه يجوز ان تكون تلك العلة الحادثة امر موجودا في نفس الامر لا موجودا
في الخارج ولا عدم امر موجود فيه ولا مركبا منهما لا يقال فعلى هذا يدخل عدم
امر موجود في الشق الاول لان ذلك العدم موجود في نفس الامر لانا نقول
الظاهر من الامر الموجود الامر الوجودى الذى ليس عدم امر وجودى ولو سلم
فليخص به بقرينة المقابلة اذ المراد في امثاله ما عدا الخاص * ثم نقول الظاهر
من الامر الموجود لعدم شئ موجود اقسام * الاول ان يكون ذلك الامر
الموجود منزيلا لامر موجود معتبر في جملة علته التامة فيعدم المعلول الموجود
* الثانى ان لا يكون منزيلا لموجود من علته لكن يكون مانعا عن تأثير علته
المشروط بعدم المنافع فحينئذ يكون منزيلا للامر العدمى المتميز في جملة علته التامة
وهو عدم الموانع فيعدم العلة التامة او لا ايضا فيعدم المعلول ثانيا * الثالث ان يكون
مؤثرا في نفس المعلول الموجود او لا ويكون منزيلا لوجوده او لا فيتأثر منه العلة
التامة ثانيا فيعدم كما اذا ظهر مانع في اثناء حركة المفتاح فععدم الحركة عارض
للمفتاح او لا ولليد ثانيا ولما كان التقسيم بالذات معتبرا في العلية كان عدم حركة
المفتاح علة لعدم حركة اليد فكان عدم المعلول هنا علة بخلاف القسمين الاولين
فان عدم العلة فيهما كان علة لعدم المعلول وقولهم عدم العلة علة لعدم لا ينعكس الى
قولنا علة لعدم عدم العلة دائما وكيف ينعكس اليه ولو كان عدم كل معلول يقدم
شئ من اجزاء علته التامة لم يمكن عدم شئ اصلا اذ نقول ذلك الجزء المنعدم لا ينععدم

الثلاثة ولا يمكن من الترديد بينها وتحصيل السلسلة والتطبيق بين احادها لعدم التعدد وفيها والتكثير في افرادها
ولاشك انه ليس المراد منه تركبها من امر موجود وعدم امر موجود لانه مع عدم الفائدة داخل في احد القسمين ولا يرتبط

فيلزم التسلسل في العلل
(قوله وتلك العلة) في هذا
المقام تعقيد عظيم فان كان
المراد منها علل اعدام
اجزاء الحركة فهي متعاقبة
لتعاقب اجزاء الحركة
فيكون حالها كحالها في عدم
جريان البرهان او سلسلة
العلل الغير المنتهية التي هي
وسائط في استناد عدم
جزء من الحركة الى القديم
عليه انا لانسلم انها موجودة
مجتمعة لجواز بقاء عدم الجزء
ببقاء الطبيعة المشتركة التي
هي العلة مع تعاقب افرادها
على انه على التقديرين
لا معنى لنقل الكلام الى
علتها لانه حينئذ يكون
كل لاحق منها مستندا
الى ما قبله لا الى نهاية
والطبيعة الى العلة القديمة
الثابتة مع ان المناسب
في العبارة ان يقول فاعدام
اجزاء الحركة او يقول
فلا بد لعدمه من علة حادثة
ونقل الكلام الى علتها
وهلم جرا وتلك العلل اما
امر موجود الى آخر ما ذكر
وان كان المراد منها العلة
القريبة لعدم جزء من
الحركة التي هي امر واحد
فلا يجري فيها الاحتمالات

عدم امر موجود وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة

بذاته بل بانعدام شيء من اجزاء علته التامة ونقل الكلام الى ذلك الجزء المنعدم وهكذا فلوانعدم موجود لزم انعدام الاجزاء الغير المتناهية فلا بد من الانتهاء الى ما يطرأ عليه العدم بالذات ويكون عدمه علة لعدم علته التامة ايضا اذا تقرر هذا فنقول بناء على هذا الظاهر تعرض الشارح ههنا للشق الاول لاستيفاء جميع الاحتمالات العقلية في مقام الالتزام لكن ذلك الظاهر خلاف التحقيق لان ما فرض مؤثرا في نفس المعلول او لا لا يكون حزيلا لوجوده المتحقق بان يجعله غير متحقق في وقته فانه محال ولذا قالوا هناك ضرورة بشرط المحمول وانما شأنه المنع عن وجوده في الزمان الثاني لزمان وجوده المتحقق وذلك الوجود الممنوع لم يتحقق بعد وتحققه مشروط بارتفاع المانع فهذا المزيل انما زال جزء ارتفاع المانع من اجزاء علته التامة ايضا فعدم المعلول مستند الى عدم جزء من اجزاء علة وجوده في التحقيق سواء كان ذلك الجزء عدم ارتفاع المانع او غيره لا الى امر موجود وان نقل الكلام الى ارتفاع المانع نقول هو ايضا انما عدم في الزمان الثاني لانتهاء جزء من اجزاء علته التامة وذلك الجزء المتبقى هو ارتفاع المانع عن استمرار ذلك الارتفاع وتحققه في الزمان الثاني وهكذا في كل مرتبة فالتسلسل اللازم هنا هو تسلسل الامور الاتزاعية التي هي اعدام الاعداد والاستحالة فيه مع ان ما يجب استناده الى العدم عندهم هو عدم الوجود لا عدم العدم بل هو كثيرا ما يستند الى الوجود فالحق ان ذلك القول ينعكس الى نفسه في هذه المادة ولذا قالوا عدم الوجود لا يستند الا الى العدم (قوله وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك الموجود) الحادث فنقول لا بد لفيض الوجود عليه من جانب المبدأ الفياض الموجب على رأيكم من علة حادثة هي اما امر موجود ايضا او عدم امر موجودا كارتفاع المانع الموجود الذي يمنع وجوده او مركب منهما فان كان امرا موجودا ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى حتى يلزم التسلسل في الموجودات المجتمعة المترتبة يعني ان كانت العلة الحادثة في جميع المراتب امرا موجودا في جميع المراتب الغير المتناهية يلزم التسلسل في الموجودات المجتمعة في الوجود في زمان وجود العلة الموجودة وزمان عدم الجزء المترتبة بالذات لكون بعضها علة للبعض الآخر وكذا الكلام في قوله وعلى الثاني الخ اذا المراد انه ان كانت العلة الحادثة عدم امر موجود ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى فان كان عدم امر موجود في جميع المراتب يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة التي هذه الاعداد اعدام لها بخلاف قوله وعلى الثالث الخ اذ لو كان المراد فيه لزوم التسلسل على تقدير كونها مركبة من القسمين في جميع المراتب الغير المتناهية لم يوجد وجه لتعميمه الا في

(قوله حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة) وذلك لان حدوث عدم جزء الحركة في ان يستلزم كون حدوث علة الموجودة ايضا في ذلك الآن وكذا حدوث علة هذه العلة الموجودة يكون في ذلك الآن وكذا الى غير النهاية فيكون حدوثات جميع تلك العلل الموجودة مجتمعة لامتعاقبة

بقوله لا بد ان يكون احد القسمين او كلاهما غير متناهية ضرورة ان كلا القسمين على هذا يكونان غير متناهيين فبقريئة ذلك التعميم يحمل مراده هناك على انه على تقدير ان يكون العلة مركبة من القسمين في الجملة سواء في جميع المراتب او في بعضها ننقل الكلام اليها مرة بعد اخرى فحينئذ لا بد ان يكون احد القسمين الذين هما الامور الموجودة وتلك الاعداد او كلاهما غير متناهية اذ على تقدير ان يكون علة عدم الجزء من الحركة مركبة من القسمين فاما ان يكون مركبة في جميع المراتب الغير المتناهية فيلزم عدم تناهي كلا القسمين او في بعض المراتب ويكون العلة في بعض آخر هو الامر الموجود فقط فيلزم عدم تناهي قسم الموجودات او يكون العلة في بعض آخر هو عدم امر موجود فقط فيلزم عدم تناهي قسم الاعداد وفي هذين الاحتمالين يجتمع القسم الثالث مع احد الاولين في سلسلة واحدة او يكون العلة في البعض الآخر كل من القسمين الاولين بالانفراد لا بالتركيب بان يوجد احدهما في مرتبة والاخر في مرتبة اخرى فحينئذ لما لم يكن المراتب متناهية فاما ان يكون احدهما متناهيا والاخر غير متناه فيلزم عدم تناهي احدهما واما ان يكون كل منهما غير متناه فيلزم عدم تناهيهما ايضا وفي هذا الاحتمال يجتمع الاقسام الثلاثة في سلسلة واحدة ففي هذا التعميم دليل على ان المنفصلة المذكورة وان كانت حقيقية بالنسبة الى كل مرتبة من مراتب سلسلة واحدة لكنها بالنسبة الى جميع مراتب سلسلة واحدة مانعة الخلو فيندرج فيها اجتماع القسمين الاولين في سلسلة واحدة بان يوجد كل بالانفراد لا بالتركيب فقد اندرج في الحصر المذكور اجتماع كل قسمين او الاقسام الثلاثة في سلسلة واحدة وعلم حال جميع الاحتمالات اذ قد علم انه متى كانت العلة امرا موجودا يجتمع ذلك الموجود مع جانب العدم ومتى كانت عدم امر موجودا يجتمع ذلك الموجود مع جانب الوجود ومتى كانت مركبة يجتمع الموجودان مع الجانبين وبذلك يظهر لزوم التسلسل في الموجودات المجمعة في الوجود ولو في آن اما في احدا الجانبين او كليهما وانما خص حكم الشقين الاولين بما في جميع المراتب دون حكم الشق الثالث اذ لو عمهما في بعض المراتب لتوقف العلم بلزوم التسلسل في الشق الاول على العلم بلزومه في الشق الاخيرين وكذا الكلام في الشق الثاني ولما كان الشق الثالث مركبا من الاولين فبمجرد العلم بلزوم التسلسل فيهما باعتبار جميع المراتب اندفع عنه المحذور وجاز التعميم فما قيل كان الواجب عليه ان يؤديه بعبارة اخرى اوضح مما ذكره مدفوع بان الواجب موقوف على واحد من المفاسد نعم لو قال وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او مركبة منهما، وعلى كل تقدير ننقل الكلام الى علة العلة مرة بعد اخرى فان كانت العلة في جميع المراتب امرا موجودا فيتسلسل الموجودات في جانب العدم او عدم امر موجود فيتسلسل الموجودات في جانب الوجود او مركبة منهما فيتسلسل الموجودات في الجانبين وان اختلط بعض هذه الاقسام ببعض في مراتب سلسلة واحدة مبدأة

(قوله فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام الخ) انت خير بانه لو فرض ترتب هذه الاعدام وبمازها على هذا النحو لاشك في جريان البرهان في نفس الاعدام من غير نقل الكلام الى ملكاتها والاستعانة بموجوديتها (قوله لابد ان يكون احد القسمين الخ) والاوجه مع بعده ان اراد علل عدم جزء الحركة التي هي وسائط بينه وبين العلة القديمة وحق العبارة ان يقول لآبدله من علة حادثة ٩٤ ونقل الكلام الى علة تلك العلة وهكذا فهي اما

وعلى الثاني يكون ذلك المدم عدم جزأ من اجزاء علة وجوده ضرورة ان مالا يكون وجوده علة لوجود شيء لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام اعدام لها وعلى الثالث لابد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما غير متناهية

من احد الاقسام الثلاثة فلا بد ان يكون احدها الاقسام او الاثنان منها او كل واحد من الثلاثة غير متناه فيلزم تسلسل الموجودات اما في احدا الجانبين او كليهما لكان اوضح واولى (قوله لا يكون ذلك المدم) عدم جزء من اجزاء علة مسلم اذ لا شبهة ان الاستعداد لذلك الجزء من جملة علة وجود ذلك الجزء وقوله فنقل الكلام اليه فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة حال وجود الجزء متنوع وانما يلزم ذلك لو لم ينته السلسلة الى الحركة بمعنى التوسط القديمة عندهم بان تكون مقتضية لعدم كل استعداد حادث بشرط وجوده وجود كل استعداد بشرط عدم الاستعداد السابق فغاية الامر لزوم تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية وتواردها على مادة الفلك ولا يحذور فيه عندهم نعم لذلك الجزء المنعدم في نفسه اجزاء غير متناهية بحسب انقسام المسافة فيما بين الحدين لكنه تسلسل في الامور المتعاقبة ايضا مع انه كالتسلسل اللازم لهم في انقسام المقدار المتناهي الى غير النهاية تسلسل بمعنى لا يقف عند حد ولا يحذور فيه عندهم ايضا بل عندنا * فان قلت نحن ننقل الكلام الى عدم ذلك الاستعداد الحادث لانهم قالوا ان استعدادات المادة امور موجودة في الخارج متفاوتة بالقرب والبعد فعند عدمه الحادث لا بد له من علة حادثة ونقل الكلام اليها الى ان يلزم التسلسل المحال * قلت نعم لابد لعدمه الحادث ايضا من علة حادثة لكن تلك العلة الحادثة هي عدم اقتضاء الحركة بمعنى التوسط لوجود الاستعداد المذكور بعد وصول النقطة الى الحد الثاني ونسلم ان وجود الاقتضاء لذلك الاستعداد الموجود فيما بين الحدين من جملة علة وجوده ولا نسلم لزوم التسلسل المحال اذ لو نقل الكلام الى الاقتضاء الحادث فيما بين الحدين نقله الى اقتضاء ذلك الاقتضاء وهكذا في كل مرتبة فغاية الامر يلزمهم التسلسل في الاقتضات المجتمعة المترتبة لكنه تسلسل في الامور الاتزاعية كاللازمات وهي تسلسل بمعنى لا يقف عند حد ايضا ولا استحالة فيه ايضا (قوله فيلزم التسلسل) اى على تقدير ان يكون العلة عدم امر موجود في جميع المراتب الغير المتناهية بان يكون علة

امور موجودة او اعدام امور موجودة او بعضها امور موجودة وبعضها اعدام امور موجودة حتى يلزم التسلسل في الامور المجتمعة المترتبة الوجود على التقادير الثلاثة (قوله او كلاهما غير متناهية) وذلك لانه لا يمكن استناد الحادث الى القديم الا بواسطة الحوادث غير متناهية لئلا يلزم قدمه ولا يحصل عدم التناهي من الضمائم المتناهي الى المتناهي فلا بد من عدم تناهي احدا القسمين او كليهما فان قيل يجوز ان يكون هناك سلاسل موجودات ومعادومات غير متناهية

(قوله لا يكون عدمه علة لعدم) ولان المألوف يجب وجوده عند وجود جميع علله ويمتنع تخلف عنها فلا يتصور الا لعدم واحد من تلك العلل (قوله فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام اعدام لها) وذلك

لان الامر الموجود الذي هو علة لجزء من اجزاء علة وجوده يكون له علة موجودة حادثة (عدم) عند حدوثه ويكون لتلك العلة الموجودة الحادثة ايضا علة موجودة حادثة عند حدوثها وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع تلك العلل الموجودة الحادثة موجودة حين وجود هذا الامر الموجود فيكون مجتمعة في الوجود وقوله هذه الاعدام اشارة الى الاعدام التي يكون لتلك الموجودات عند عدم هذا الامر الموجود (قوله وعلى الثالث لابد ان يكون) بعض علة عدم جزء من الحركة موجودا وبعضها معدوما لابد ان يكون احد القسمين الذين

وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة والحاصل انه
يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة

عدم الجزء عدم امر موجود وعلته هذا لعدم عدم امر موجود آخر وهكذا في كل مرتبة
فوقها يلزم تسلسل الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود في جانب وجود الجزء بناء
على ان كل امر موجود من هذه الموجودات التي اعدامها متسلسلة يكون علة
لوجود ماتمته وعلة العلة علة فيكون جميع هذه الموجودات الغير المتناهية مترتبة وعلالا
لوجود الجزء فتكون مجامعة معه ولو في آن (قوله والحاصل الى آخره)
جمع الاقوال المتشعبة مع زيادة فائدة بوجهين * الاول تعيين الجانب الذي تسلسل فيه
الموجودات من جانبي الوجود والعدم لان ما سبق ساكت عن التصريح بهذه الفائدة
* الثاني دفع ما يرد على الحصر في الشقوق المذكورة بانه يجوز ان تكون العلة الحادثة
عدم عدم امر موجود باضافة عديمين الى امر موجودا وعدم عدم امر موجود
باضافة ثلاثة اعدام وهكذا يوجد باضافة اربعة اعدام وخمسة اعدام وما فوقها لالى نهاية
وسائط غير متناهية ليس شيء منها امرا موجودا ولا عدم امر موجود ولا مركبا منهما
وحاصل الدفع تحرير ان مرادنا من الامر الموجود في الشق الاول والثالث ومن
الامر الموجود الذي اضيف اليه العدم في الشق الثاني وفي الشق الثالث اعم مما
يستلزمه بناء على ان الغرض ههنا لزوم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة
في الوجود في احد الجانبين او كليهما باى وجه كان فيدخل مثل عدم عدم المانع
وكذا كل ما كان الاعدام المضافة فيه زوجا في الشق الاول اذا انفرد في الشق
الثالث اذا تركب مع القسم الثاني ويدخل مثل عدم عدم عدم المانع وكذا كل
ما كان الاعدام المضافة فيه فردا في الشق الثاني اذا انفرد وفي الشق الثالث اذا
تركب مع القسم الاول فلا واسطة اصلا وما قيل يجوز ان يكون عدم الجزء
من الحركة لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود
امر قبله في زمان الوجود مثل عدم امر اعتباري كالا مكان فان سلبه لا يستلزم
الا الوجوب او الامتناع اللذين كل منهما من المعقولات الثانية فمدفوع لا بما قيل العدم
الذي يكون سببا لعدم الجزء من الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده
بالضرورة كما قرره الشارح وجزء علة الوجود الحادث لا يكون امرا اعتباريا
لانه فاسد يشهد بشياده كون عدم المانع مع كونه امرا اعتباريا من علة كل
موجود خارجي بل يقال الكلام في العلة الحادثة مع عدم الجزء فان لم يكن عدم
ذلك الامر الاعتباري حادثا كعدم الامكان الخاص الثابت للواجب والممتنع ازلا
وابدا او كان حادثا في وقت آخر غير وقت حدوث ذلك العدم لم يكن ذلك العدم
سببا لحدوث ذلك العدم وان كان حادثا موجودا في نفس الامر مع ذلك العدم الحادث

على سبيل التشابك بان يكون
سلسلة الموجودات ثم
المعدومات ثم الموجودات
ثم المعدومات وهكذا وان
كان كل واحد من السلاسل
متناهية فلا يلزم التسلسل
المستحيل قلت بل يلزم
في نفس سلاسل الموجودات
فتدبر (قوله والحاصل انه
يلزم التسلسل في الامور
الموجودة المترتبة المجتمعة)
يمنوع لجواز ان يكون
متعاقبة كل سابق منها
معدلا لاحق في وجوده
في الآن ويبقى عدم جزء
الحركة ببقاء الطبيعة
المشتركة بين افراد تلك
المعدات واي دليل حكم
ها الامور الموجودة التي
هي علل للبعض الموجود
وتلك الاعدام التي هي علل
لبعض الذي هو عدم امر
موجود او كلاهما غير
متناهية (قوله وعلى الوجهين
يلزم التسلسل في الامور
الموجودة المترتبة المجتمعة)
اما اذا كان الغير المتناهية هو
البعض الموجود فظاهر
واما اذا كان تلك الاعدام
فلان كل عدم منها عدم
جزء من اجزاء علة وجود
الحادث كما مر منه رحمه الله

امافي حال وجوده السابق او حال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود كعدم المسانح المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه

فلا يخلو من ان يكون عدم امر وجودي او عدم عدم امر وجودي او مستلزما لاحدهما في واحد من المراتب المتصاعدة باضافة الاعداد اليه وعلى كل تقدير يندرج في احدا الشقوق المذكورة ويلزم التسلسل المحال نعم لو دخل الموجود في كلامه على الموجود الخارجي لم يندفع ذلك بشيء لكن عرفت عدم ضرورة تلجيء اليه (قوله امافي حال وجوده السابق) يحتفل ان يكون هذا التردد لمنع الجمع بين الحالين على التقديرين المتساويين بناء على ان المنفصلة المطوية في الدليل القائلة بان عدمه الحادث اما ان يكون بسبب امر موجود او عدم عدم امر موجود في جميع المراتب الغير المتناهية واما بسبب عدم امر موجود في جميع المراتب منفصلة مألعة الجمع ايضا ينتج بانضمام الكبيرين المتصلتين المذكورتين بقوله ان كان بسبب امر موجود الى آخره منفصلة مألعة الجمع وقوله وقس عليه حال الشق الثالث اشارة الى حال الشق الثالث المذكور فيما سبق وبانضمام هذا القول الى النتيجة المنفصلة يطابق ماسبق ويحتمل ان يكون التردد لمنع الخلو ليندرج فيه لزوم التسلسل المذكور في الحالين بناء على ان المنفصلة المطوية ذات اجزاء ثلاثة نالقتها ولنا واما ان يكون بسبب امر مركب من القسمين وانها بالنسبة الى مراتب سلسلة واحدة مانعة الخلو وقوله وقس عليه حال الخ اشارة الى الكبرى الثالثة على الوجه الذي ذكرنا (قوله لان عدمه) الحادث المستمر بعد حدوثه ابدا (ان كان حادثا بسبب) حدوث (امر موجود) يقتضي زوال الجزء ويجمع عدمه بالضرورة (او) بسبب حدوث (عدم امر) كعدم ارتفاع الموانع (يستلزم) ذلك العدم (حدوث امر موجود) فيوجد ذلك الموجود وقت ملزومه الذي هو العدم الحادث وقت عدم الجزء فبالضرورة يوجد هذا الامر الموجود وقت عدم الجزء ولو في آن (كعدم المانع) عن وجود الجزء في الزمان الثاني لزمان وجوده وهو بعينه زوال ارتفاع الموانع من اجزاء العلة التسامة لوجوده (المستلزم) ذلك العدم الاول (لوجود المانع) بناء على ان رفع الصالبة المحصلة تقضي مساو للموجبة المحصلة وان لم يكن رفع الصالبة المعدولة كذلك يعني ان كان عدم الجزء الحادث بسبب حدوث احد هذين الامرين في جميع المراتب الغير المتناهية (يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة) ذاتا او زمانا (المجتمعة) في الوجود ولو في آن واحد (الحادثة في حال عدمه) اى في حال عدم جنس ذلك الجزء المنعدم ففي الضمير استخدام بناء على انه سيوجد التسلسل المذكور باعتبار الامر الثاني من هذين الامرين في سلسلة الموانع المتعاقبة في الحدوث زمانا الجامعة مع اعدام الاجزاء المتعاقبة من الحركة لا الجامعة مع عدم جزء واحد منعدم فقط وهو مرجع الضمير في قوله فاذا عدم جزء من الحركة الا

عليه بالطلان (قوله عدم امر يستلزم حدوث امر) سواء كان موجودا خارجيا او لا ويكون هذا العدم عدم جزء من اجزاء علة وجود جزء الحركة وهو لا يكون امر اعتباريا فلا يرد تجويز ان يكون عدمه لعدم امر لا يستلزم ذلك حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله مثل عدم امر اعتباري كالامكان

تعالى ومنا (قوله او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود) فيه اشارة الى ان المراد من الامر الموجود في قوله وتلك العلة اما امر موجود مابع المانع وغيره لا يقال انه يجوز ان يكون عدمه لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله مثل عدم امر اعتباري كالامكان فان سلبه لا يستلزم الا الوجوب او الامتناع الذين كل منهما من المعقولات الثانية لانا نقول ان العدم الذي يكون سببا لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة على ما مر في ابطال الشق الثاني وظاهر

ان يحمل تنكير الجزء في ذلك القول على الوحدة الجنسية او النوعية لاعلى الوحدة الشخصية فلا استخدام لكنه خلاف الظاهر وبيان لزوم التسلسل المذكور يحتاج الى نوع بسط فاعلم ان ههنا ثلث صور الاولى ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر موجود وحدوث ذلك الامر الموجود لحدوث امر موجود آخر وحدوث الموجود الثاني لحدوث موجود ثالث وهكذا الى غير النهاية * الثانية ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر موجود وحدوث الامر الموجود لحدوث عدم ارتفاع الموانع عن عدم ذلك الموجود وحدوث ذلك لعدم حدوث امر موجود ثان وحدوث الموجود الثاني لحدوث عدم ارتفاع الموانع عن عدمه وحدوث هذا لعدم الثاني لحدوث موجود ثالث وهكذا الى غير النهاية ولا شبهة في اجتماع الموجودات الغير المنتهية حال عدم الجزء في هاتين الصورتين ولا في كون بعضها علة للبعض الآخر فيهما لكن في الصورة الاولى بلا واسطة وفي الثانية بواسطة واحدة هي عدم ارتفاع الموانع فان كل موجود في الصورة الثانية كان علة لعدم ارتفاع الموانع عن عدم الموجود الذي يليه من تحتة وذلك لعدم علة لوجود ذلك الموجود الذي يليه ولزم من هذا ان يكون كل من هذه الاعداد علة لعدم الذي تحته بواسطة موجود واحد وان يكون علة لعدم الجزء * الثالثة ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث عدم ارتفاع المانع عن وجوده وحدوث ذلك لعدم حدوث عدم ارتفاع المانع الثاني عن عدم المانع الاول وحدوث ذلك لعدم الثاني لحدوث عدم ارتفاع المانع الثالث عن عدم المانع الثاني وحدوث عدم الثالث لحدوث عدم ارتفاع المانع الرابع عن عدم المانع الثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل من هذه الاعداد الحادثة بالفعل بعضها علة للبعض الآخر ويحصل هناك بازاء كل عدم مانع موجود آخر فيجتمع حال عدم الجزء موجودات غير متناهية ايضا فقوله ان كان بسبب امر موجود شامل للصورتين الاوليين ولا يقدح دخول الاعداد في الصورة الثانية في سلسلة العلل لان الداخل عدم عدم امر موجود لعدم امر موجود وقوله او عدم عدم امر موجود مختص بالصورة الثالثة وبما حررنا من ان المراد بالموانع في كل مرتبة من مراتب الصورة الثالثة موانع عن عدم موجود آخر اندفع عنه ما يمكن ان يقال ان ارتفاعات الموانع واعدامها كلها امور اتزاعية يمكن ان تتزع عن مانع واحد فعلى تقدير ان يكون عدم الجزء لعدم عدم المانع في جميع المراتب لا يلزم تعدد المانع الموجود فضلا عن موانع موجودات غير متناهية فتأمل في هذا المقام اذ قد زل فيه كثير من الاقدام بقي ههنا كلام يتوقف تحقيق المقام عليه وهو انه لا حاجة الى عدم اللاحق اذ يكفي وجود الحادث مع عدمه السابق بان يقال اذا وجد جزء من الحركة فلا بد لقيضان الوجود عليه من جانب المبدأ القياض من علة حادثة هي اما امر موجود في جميع المراتب الغير المتناهية او ما يستلزمه من عدم عدم امر موجود فيلزم

وان كان بسبب عدم امر موجود لا يستلزم امرا موجودا يلزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه حال الشق الثالث * فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتب بين تلك الموانع

تسلسل الموجودات المجتمعة المترتبة حال وجوده وانما عدم امر موجود في جميع المراتب بان يكون وجوده لزوال مانعه وزوال مانعه لا تعداد موجود وذلك الانعدام لانعدام موجود آخر وهكذا فيلزم تسلسل الموجودات المترتبة المجتمعة حال عدمه السابق بناء على ما ذكره من ان الموجود الذي كان غده علة لعدم موجود آخر هو من جملة علته التامة ضرورة واما امر مركب منهما فيلزم تسلسل تلك الموجودات في الحالين اوفي احدها والجواب لعله انما احتاج الى العدم اللاحق اذ يرد عليه ما ذكره المعترض بان يقال تختار ان علة وجوده هو الامر الموجود الحادث وهو استعداد مادة الفلك لذلك الجزء وحدوث ذلك الاستعداد لانعدام استعداد سابق وهكذا في كل مرتبة فغاية اللازم تسلسل الاستعدادات المتعاقبة الغير المتناهية وقد صرفت ورود مثله على تقدير العدم اللاحق ثم انه قصد بلزوم التسلسل المذكور ههنا لزومه باعتبار علل كل جزء على حدة اى علل عدمه اللاحق او وجوده السابق الحادثة دفعة وباعتبار علل الاجزاء المتعاقبة زمانا الحادثة معها متعاقبة لا الى نهاية من جانب الازل وان فرض لعدم كل جزء علة واحدة فقط ولاجل ان مراده لزوم التسلسل بالاعتبارين المذكورين معاصح ابراده الآتي بقوله فان قلت الى آخره المختص بلزوم التسلسل بالاعتبار الثاني والالم يصح ذلك الايراد بوجه اذا الكلام حينئذ في عدم جزء واحد لا في عدم كل جزء من تلك الاجزاء المتعاقبة الغير المتناهية (قوله وان كان بسبب عدم امر موجود) او ما يستلزمه من عدم عدم امر موجود وامثاله مما كان الاعدام المضافة فردا كما اشرنا اليه وللإشارة الى هذا التعميم وصفه بقوله لا يستلزم امرا موجودا كالتوصيف للتعميم في قوله تعالى (ولا طائر يطير بجناحيه الى آخره) اذ الطائر في العرف العام لا يشمل مثل الذباب (قوله فان قلت الى آخره) منشأ السؤال تعميم الامر الموجود عما يستلزمه من مثل عدم عدم المانع ومورده الملازمة المذكورة في الشق الاول مستندا بسندين مبنيين على مذهب الحكماء لانهم شرطوا في بطلان التسلسل امرين احدهما الترتب الذاتي المفسر بالعلية والمعلولية ولو بان يكون بعضها شرطا للبعض الآخر وتانيهما اجتماع تلك الامور المترتبة في الوجود ولو في آن واحد (قوله لا يلزم الترتب بين تلك الموانع) اى موانع الاجزاء المتعاقبة اذ غاية الامر ان يكون كل مانع منها لازما لعدم عدم المانع عن جزء واحد الذي هو علة عدم ذلك الجزء ولا يلزم الترتب الذاتي لابن الموانع المذكورة ولا بين ملزوماتها التي هي اعدام

(قوله فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء الخ) يعنى لانسلم انه يلزم التسلسل في الامور المجتمعة المترتبة من طريان العدم على اجزاء الحركة لجواز ان يكون علة عدم كل جزء عدم عدم المانع المستلزم لوجوده فلا يجري البرهان لان الترتب انما هو بين عدم الاعدام وهي غير مجتمعة والموانع وان سلم انها مجتمعة فهي غير مترتبة (قوله لا يلزم الترتب بين تلك الموانع) وذلك لان المفروض كون كل من تلك الموانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة وهذا لا يستلزم كون بعضها متوقفة على بعض

حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود ايضا لجواز ان يكون حدوثها

ارتفاعات الموانع عن الاجزاء المتعاقبة في الحدود كالاجزاء ولو سلم ان ملزوماتها مترتبة فالترتب الذاتي بين لوازمها التي هي تلك الموانع ممنوع ايضا اذ لما جاز انتفاء العلية بين لوازم علة واحدة كما قالوا في اللوازم الثالثة للعقل الاول وهي العقل الثاني ونفس الفلك الاعظم وجسمه الصادر عنه باعتبارات مختلفة بناء على ان التقدم بالذات معتبر في العلية فما ظنك في لوازم علل مترتبة متعاقبة في الحدود زمانا وماقيل في نفي الترتب الذاتي ههنا اذ كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة فكما لا ترتب بين تلك العدميات فكذا لا ترتب بين تلك الموانع التي هي علل لتلك العدميات اذ لا توقف بينها وهو ظاهر ففاسد من وجهين الاول اذا كان كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة كان عدم الجزء مستقندا الى امر موجود هو ذلك المانع لا الى عدم عدم المانع والكلام فيه الثاني لما كان بعض اجزاء الحركة علة معدة للبعض الآخر عندهم كان عدم الجزء اللاحق بعد وجوده متوقفا على وجوده متوقفا على عدم سابقه بعد وجوده فعدم الجزء اللاحق كان متوقفا على عدم الجزء السابق وهكذا الكلام في اعدام باقي الاجزاء فكيف يصح انكار التوقف بين اعدام العلل المعددة وبين وجوداتها نعم كل من تلك الموانع كما هو لازم لعدم ارتفاع المانع عن وجود ذلك الجزء كذلك لازم لعدم ذلك الجزء فكان تلك الموانع لوازم لاعداد الاجزاء المترتبة لكن قد عرفت ان لوازم العلة الواحدة لا تجب ان تكون مترتبة فضلا عن لوازم الامور المتعددة المترتبة لكن بهذا يتقدح الترتب الذاتي بين الموانع المجتمعة حال عدم جزء واحد ايضا لجواز ان يكون عدم الجزء الواحد لعدم ارتفاع المانع عن وجوده وذلك لعدم ارتفاع المانع الثاني عن عدم المانع الاول وهكذا في كل مرتبة لا الى نهاية كما عرفت في الصورة الثالثة فغاية الامر ان يجتمع هناك موانع موجودات غير متناهية لوازم لاعداد الارتفاعات المترتبة لتكون بعضها علة للبعض الآخر وجميع تلك الموانع حادثة دفعة مع عدم ذلك الجزء فاذا لم تكن تلك الموانع الموجودة الغير المتناهية مترتبة لاذاتا ولا زمانا لم يمكن جريان البرهان فيها بوجه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم حال عدم الجزء الواحد ايضا بل لا يلزم ذلك فيما اذا اختلط عدم المانع ببعض مراتب سلسلة واحدة وبذلك يتخلل جميع ما ذكره ههنا في نصرة الامام وستعرف بتحقيق المقام (قوله بل لا يلزم اجتماع الى آخره) كلمة بل للترقي في عدم لزوم التسلسل المحال عندهم ببيان انتفاء الشرطين المذكورين معا (قوله لجواز ان يكون حدوثها) اي حدوث تلك الموانع ولو آنا كافيا في انتفاء الاجزاء المنوعة كما اذا فرضنا ان المانع عن وجود

ولو كان أنا كافيا في انتفاء ما هو مانع عنه * قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث فان
اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستحيل لان آحادها مرتبة في الحدوث بحسب
الجزء فيما بين الحدين المفروضين وصول النقطة المفروضة على سطح الفلك
الى الحد الثاني فان ذلك الوصول آتى لا يستقر في اكثر من آن واحد ولا يلزم
من زوال المانع بعد الآن او بعد زمان عود الجزء المنعدم الى الوجود لان ارتفاع
المانع لا يكفي في وجود المعلول بل لا بد من المقتضى ايضا وليس هنا ما يقتضى
وجوده بل ما يقتضى عدمه بعد ذلك ابدا وهو امتناع اعادة المعدوم بعينه عندهم
كاسيحي لا يقال لوجه للاقتصار في هذا السؤال والجواب على عدم عدم المانع
المستلزم لوجود المانع لانهما جاريان في انفس موانع الاجزاء ايضا بل المناسب
ان يقال على تقدير استناد عدم كل جزء الى المانع او عدم المانع المستلزم له
لا يلزم الترتيب بين تلك الموانع بل لا يلزم اجتماعها الى آخره لاننا نقول المانع عن
وجود الجزء ان كان علة لعدمه فهو مندرج في قوله ان كان بسبب امر موجود والا
فيكون علة عدم الجزء هناك عدم عدم المانع لا وجود المانع على ان الاقتصار ههنا
وفيما بعد يجوز ان يكون للاشارة الى ماهو التحقيق عندهم من ان علة عدم عدم
العلة لا غير (قوله قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث) اى موانع وجودات الاجزاء
المتعاقبة مثلا اذا فرضنا ان عند تمام كل دورة من دورات الفلك يحدث مانع
عن وجود تلك الدورة بعده فين حدوثى كل مانعين متولين من موانع
الدورات الغير المتناهية يوم وليلة ويكون حدوث كل مانع لاحق متأخرا زمانا
عن حدوث مانع سابق بقدر تلك المدة فتكون تلك الموانع متعاقبة في الحدوث
بناء على ان المراد من التعاقب ههنا مطلق التأخر الزمانى الكافى في جريان
البرهان اذ من الاتصالات الفلكية ما تراخى عن سابقه بكثير من الزمان فحينئذ
لا يتخلو اما ان يكون جميع تلك الموانع المتعاقبة في الحدوث ابدية بعد حدوثها
كاعدام اجزاء الحركة التى كانت موانع عن وجوداتها كالجو وجب دوام المانع
مدة دوام انتفاء الممنوع واما ان لا تكون ابدية بل منعدمة بعد آن حدوثها او بعد
زمان كما اذا كان حدوثها ولو أنا كافيا في انتفاء الممنوع ابدا فان كانت جميعها
او بعضها الغير المتناهى ابدية بعد حدوثها يلزم اجتماعها في الوجود قطعاً مع
كونها متعاقبة في الحدوث زمانا فيجرى فيها البرهان ولذا قال فان اجتمعت
في الوجود وتلخيص الجواب اثبات الملازمة الممنوعة بتحرير ان مرادنا من الترتيب
ما يفيد صحة جريان البرهان عند ذوى فطرة سليمة سواء كان ترتيبا ذاتيا او زمانيا
فالتسلسل في الامور المجتمعة المترتبة بهذا المعنى الاعم لازم على تقدير استناد
المذكور ايضا سواء كانت تلك الموانع المتعاقبة في الحدوث ابدية بعد حدوثها
او لم تكن وذلك التسلسل اللازم محال لجريان البرهان المذكور في استحالة الكل

(قوله تلك الموانع متعاقبة
في الحدوث الخ) يعنى ان
الموانع لما كانت موانع
لافراد الحركات المتعاقبة
في الحدوث لا بد ان تكون
متعاقبة لحداء تلك الافراد
في الحدوث فتكون مرتبة
بحسب الزمان وان لم تكن
مرتبة بحسب الزمان بنفسها
وبحسب الذات فان اجتمعت
في الوجود ايضا بان
لا يقتضى كل سابق منها
بل يستمر الى حدوث
اللاحق ثم المراد ويجرى
البرهان

(قوله قلت تلك الموانع متعاقبة
في الحدوث) يعنى لا يجب
في لزوم التسلسل المستحيل
ههنا ان تكون تلك الموانع
مرتبة بحسب الذات وتوقف
بعضها على بعض بل يكفي
في ذلك تعاقبها زمانا بحسب
الحدوث وهى متعاقبة بحسب
الحدوث فان حدوث كل
واحد منها مقرون بحدوث
عدم جزء من اجزاء الحركة
فكما ان حدوثات اعدام
اجزاء الحركة متعاقبة بحسب
الزمان كذلك حدوثات
الموانع المقرونة بها متعاقبة
بحسب الزمان

(قوله الى علة عدمها) اى الى علة عدم كل مانع اذ لا بد لكل عدم حادث من علة حادثه وتقلب الكلام الى علة هذه العلة الحادثة وهكذا الى غير النهاية ولا يخلو هذه العلل الحادثة اما ان تكون موانع موجودة او اعداما مستلزما لها فيلزم التسلسل المستحيل وقت عدم كل مانع واما ان تكون اعداما لعل وجوده المترتبة فيلزم ذلك التسلسل وقت وجود كل مانع وانما يكون ذلك التسلسل مستحيلا لكون هذه العلل مترتبة مجتمعة في الوجود اما الترتب فظاهرا واما الاجتماع فلان علة وجود المانع لا بد ان تكون موجودة متحققة بجميع اجزائها حال وجود المانع والا فانتفاء جزء منها يستلزم انتفاء العلة التامة اذ لا شك ان هذه العلل الغير المتناهية من التتمات لعل وجود المانع فانتفاء واحد منها يوجب انتفاء العلة التامة فيستحيل وجود المانع وهذا هو المراد مما اورده في هذا المقام وفيه نظر لانه انما يلزم التسلسل ١٠١ في الموجودات على هذا الوجه لو كانت علة العدم

امرا حادثا وهو غير مسلم وقد حققنا سابقا ان علة عدم الحركة في الآن الثانى هي عدم ارادة وجودها فيه وهو امر دائمى مستمر ثم لو فرض انها امر حادث فكيف يلزم التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود لم يلحوز ان يكون معدات لا يجتمع في الوجود كما هو شأن علة كل متجدد وجودا كان او اعدما هذا

(قوله وان لم يجتمع في الوجود نقلنا الكلام الخ) ان لم يجتمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب الحدوث في الوجود بل كانت متعاقبة بحسب الوجود ومنقضية بعضها

الزمان ومجتمعة في الوجود فيجربى فيه التطبيق ولا يقدح فيه عدم ترتبها بحسب الذات كما لا يخفى على ذى فطرة سليمة فانا نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث في اليوم ونطبقها على السلسلة المبتدأة من الحادث بالامس ونسوق البرهان وان لم يجتمع في الوجود نقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات

فقد صرفت ان مراده من الموانع ههنا موانع الاجزاء المتعاقبة للحركة بان يكون كل مانع مانعا عن وجود جزء آخر فكما ان الاجزاء المنوعات متعاقبة في الحدوث متسلسلة الى غير النهاية من جانب الازل فكذا موانعها ويدل على ذلك صريح ما ذكره بعد في تطبيق السلسلتين المبتدأتين من الحادث في اليوم ومن الحادث بالامس ومنهم من حمل الموانع ههنا على علل عدم جزء واحد بناء على ان علل المانع عن وجود جزء موانع عنه ايضا ثم اعترض عليه بان قال لم يظهري من هذا الجواب دفع المنع الاول بل انما يندفع به المنع الثانى وهو قوله بل لا يلزم الخ لجواز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتى ولا زمانى فلا يجربى البرهان في ابطاله انتهى وهذا الاعتراض وارد على ما فهمه لاعلى الشارح فانه مبنى على الغفلة عن كلمة كل في صدر السؤال عن كون مراد الشارح في الملازمة لزوم التسلسل بالاعتبارين المذكورين نعم ما اورده متوجه على لزوم التسلسل المستحيل عندهم باعتبار عدم جزء واحد كما قدمنا في اختلال ما ذكره الشارح ههنا وسيجى جوابه (قوله ولا يقدح فيه الى آخره) جواب سؤال مقدر نشأ من قوله بحسب الزمان لكن كونه جوابا ملزما للحكماء محل نظر لان مجرد الترتب الزمانى لو كان كافيا عندهم في جريان البرهان

عن وجود بعض آخر كاجزاء الحركة نقلنا الكلام الى علة عدم تلك الموانع المتعاقبة في الوجود اذ لا بد لكل عدم حادث من علة حادثه فنقول ان علة عدم كل مانع من تلك الموانع اما وجود مانع آخر لذلك المانع فيلزم وجود الموانع الغير المتناهية المترتبة في الحدوث دفعة اذ لا بد لحدوث هذا المانع من علة حادثه ان حدوده وكذا لا بد لهذه العلة الحادثة من علة حادثه في هذا الآن ايضا وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع هذه الحدوثات المتوقف بعضها على بعض واقعة في آن واحد فيكون تلك العلل مترتبة في الحدوث ومجتمعة في الوجود ولما كانت العلة الموجبة بحدوث مانع الشئ مانعا لذلك الشئ كان تلك العلل الغير المتناهية موانع كهذا المانع ولذا عبر الشارح عن هذه العلل بالموانع حيث قال وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الخ هكذا حقق هذا المقام وقد زل فيه الاقدام واما عدم جزء من اجزاء علة ذلك المانع فيلزم ان يكون تحقق ذلك المانع ووجوده موقوفا على اموه غير متناهية مترتبة بحسب الذات مجتمعة في الوجود وهى العلل

﴿ قوله وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة الخ ﴾ وهي ١٠٣ — توازم علل عدم كل مانع وكونها موانع

بالنسبة الى علة عدم موانع
والى علة مانع مقارن
لذلك العلة الثانية والى
علة مانع مقارن للعلة الثالثة
والى علة مانع مقارن
للعلة الرابعة وهلم جرا
وقيل المراد منها علل
وجود الموانع وسماها موانع
على المشاكلة اولاً ون علة
مانع الشيء مانعة لذلك
الشيء ولا يخفى انه تكلف
وبقي شيء آخر وهو ان
اتمام الوجه الثالث على
هذا النحو التجاه بالاخيرة
الى براهين ابطال التسلسل
فيرجع الى الوجه الخامس
ولا يكون وجها مستقلا
الا ان يقال ان الوجه
الخامس جواب ببيان
جريان البرهان في الامور
الغير المتناهية مطلقا وهذا
الوجه بانبات الترتب
والاجتماع الذين شرطوها
في جريان البرهان فيما
اعترفوا به هذا

الموجودة التي هي لا بد منها
في وجود جزء من اجزاء
علة وجود المانع فيلزم
التسلسل المستحيل في
اسباب وجود المانع فان
قلت انهم لا يجوزون استناد
العدم الى امر موجود بل تقرر
عندهم ان علة العدم عدم
علة الوجود وحسب سقط الشق
الاول اعني استناد عدم
المانع الى وجود المانع

الحادثة وقت عدمها او وقت وجودها فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع المستلزم
لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علته وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة
في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع موقوفا

في الامور المجتمعة الغير المتناهية لما قالوا بجواز النفوس الانسانية الغير المتناهية
المتعاقبة في الحدوث بحسب الزمان الابدية بعد حدوثها كما سيثير اليه
ولا مخلص ههنا الا بان يقال مراد الشارح ههنا تحرير مراد الامام بان غرضه
الزام الحكماء بمقدمات بعضها مسلمة عندهم كتشابه اجزاء الحركة المستمرة المبنى
على بساطة الفلك وكايجباب الفاعل بحيث يحتاج ايجاده الحادث الى حدوث امر
باعداد واستعداد وبعضها قطعية ظاهرة على كل ذي فطرة سليمة كبطلان التسلسل
ههنا بجريان البرهان فيه ويؤيده ان اراد هذه المباحث في صورة الزام الحكماء
في كتب عقائد اهل السنة ليس الالدفع الشبهة عن عقائدهم فيكفيه بطلانه عند
ذوي فطرة سليمة (قولهم فان علة عدم كل مانع) من تلك الموانع المنعومة بعد
حدوثها متعاقبة اما عدم المانع عن استمرار وجوده واما انعدام جزء من اجزاء
علة وجوده كعدم الجزء بعينه لا يقال لاتقابل بين القسمين اذ قد عرفت ان عدم عدم
المانع عن وجود الجزء او المانع المنعوم كان عبارة عن عدم ارتفاع المانع عن وجوده
وارتفاع المانع جزء من علة وجوده فكان القسم الاول عبارة عن عدم جزء من
اجزاء علة وجوده وهو القسم الثاني فكان القسم الاول مندرجا في القسم الثاني
واخص منه مطلقا لانا نقول المراد بالجزء في القسم الثاني ماعدا ارتفاع المانع
وجوديا كان او عدميا وانما فعل ذلك ليجتمع الموجودات في القسمين حال عدم
وفي الآخر حال الوجود على تقدير كون ذلك القسم علة في جميع المراتب وانما
لم يتعرض لكون العلة امرا موجودا لان الكلام فيما كانت العلة عدم المانع في جميع
المراتب او للاشارة الى التحقيق كما قدمنا (قولهم وعلى الاول يلزم وجود الموانع
المترتبة في الحدوث الغير المتناهية) اقول حلوا مراده من الموانع المترتبة ههنا على
موانع الموانع المترتبة في الحدوث زمانا بان يكون كل مانع منها مانعا عن وجود المانع
المنعوم من موانع الاجزاء كما هو المتبادر من كلامه وعلى علل المانع عن الشيء موانع
عنه ايضا ومترتبة ذاتا في الحدوث مع عدم ذلك المانع المنعوم وينتج على الاول
ان موانع الموانع يجوز ان تكون متعاقبة غير مجتمعة ايضا كموانع الاجزاء بعين
ما ذكره من جواز ان يكون حدوث كل مانع ولو آنا كافيا في انتفاء المنوع ابدا
بعد حدوثه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم بل لا يثبت به الملازمة المنعومة
لان التسلسل المأخوذ فيها التسلسل الموجودات المجتمعة لا يقال يجوز ان يكون
بطلان هذا التسلسل ايضا مبني على ماسيجي منه في تحقيق مذهب المتكلمين
من جريان البرهان عند ذوى فطرة سايمة في مطلق الامور الغير المتناهية ولو متعاقبة

فلا حاجة الى ابطاله قلنا لا بأس بذكر الشقوق البعيدة استظهارا (بحسب)

بحسب الزمان وان يكون الجواب باعتبار هذا الشق جوابا بتغيير الدليل وتجريد
 الملازمة عن المجتمعة كما يتبادر من ترك هذا المقيد ههنا لانا نقول على هذا لاحاجة
 الى التكاليف التي ذكرها في هذا المقام بل اللائق حينئذ اجراء البرهان في نفس
 اجزاء الحركة بان يقال الدورات المتعاقبة الغير المتناهية محال لجريان البرهان وايضا
 لا يندفع به الاعتراض السابق على الامام وانما يندفع بلزوم تسلسل الموجودات
 المجتمعة ويجه على الثاني ما قدمناه في اختلال ما ذكره ههنا وتقدم من البعض
 من جواز ان يكون حدوث عدم المانع المنعدم لحدوث عدم ارتفاع المانع عن وجود
 المانع المنعدم وحدث عدم الارتفاع المذكور لحدوث عدم ارتفاع المانع الثاني
 عن عدم المانع الاول وحدث عدم الاخير لحدوث عدم ارتفاع المانع الثالث
 عن عدم المانع الثاني وهكذا الى غير النهاية كما اشترنا اليه في الصورة الثالثة فغاية اللازم
 ان يوجد هناك موانع موجودة غير متناهية لوازم لاعداد الارتفاعات المترتبة
 الغير المتناهية وقد عرفت ان لوازم الامور المترتبة بالذات لا يجب ان تكون مترتبة
 بالذات وجميع تلك الموانع حادثة دفعة عند حدوث عدم المانع المنعدم واذا لم يعلم
 بينها ترتيب لاذاتا ولا زمانا فلا يجري فيها البرهان بوجه لا يقال لعل بطلان التسلسل
 ههنا مبني على ماسيجيء منه تحقيقه من ان مطلق الامور المجتمعة الغير المتناهية يستلزم
 الترتب الذاتي بين المجموعات المأخوذة منها بان يكون بعضها جزءا من البعض الآخر
 وان لم يكن بين احادها ترتيب ذاتي لانا نقول على هذا لوجه لتسليم انتهاء الترتب
 الذاتي في الشق الاول كما اشار اليه بقوله ولا يقدح فيه عدم ترتيبها الى آخره والجواب
 عن هذا الاشكال القوي المتوجه ههنا وفيما سبق انه اذا كان عدم المانع المنعدم ههنا
 وعدم الجزء فيما سبق لاعداد الارتفاعات المترتبة وكان كل عدم الارتفاع منها مستلزما
 لمانع موجود كما في الصورة الثانية كان المانع الاول مانعا عن وجود المانع المنعدم ههنا
 وعن وجود الجزء المنعدم فيما سبق وكان المانع الثاني وكذا الموانع التي فوقها
 الى غير النهاية مانعا عن عدم المانع الذي يليه من تحته لاعن وجوده والامم مجتمع
 هناك مانعا فضلا عن الموانع الغير المتناهية ولا شك ان ما كان المانع الثاني مانعا عنه
 من عدم المانع الاول انما هو عدمه الازلي وكذا مانعه المانع الثالث انما هو عدم
 الازلي للمانع الثاني وهكذا في كل مرتبة فوقهما ولا يخفى على ذي فطرة سليمة ان عدم
 الازلي المستمر من الازل الى وقت معين انما ينقطع في ذلك الوقت باحد الامرين
 اما بحدوث موجود او زوال موجود اذلي سواء كان نوعا او جنسا يتعاقب
 افراد او شخصا ان جوز زوال الازلي كما سيشير اليه فاذا قد انحصر العلة
 الحادثة لحدوث موجود في امر موجود وعدم امر موجود لاثالث لهما قطعاً
 وان جاز ان يكون علة عدم الموجود اعم منهما ومن عدم ارتفاع المانع فحينئذ نختار
 الشق الثاني ونقول نعم يجوز ان يكون عدم المانع المنعدم ههنا وعدم الجزء فيما سبق
 لعدم ارتفاع المانع عن وجوده لكن لا يجوز ان يكون هذا عدم ولا وجود المانع

(قوله الوجه الرابع) معارضة لما اعتصموا به في ربط الحادث بالقديم من القول بالحركة السرمدية وإبطال لما اعتمدوا عليه في هذا المدعى وحاصله انه لا يجوز عدم تنأى ١٠٤ الحوادث المتعاقبة والا يلزم ان

على امور غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المحيل في اسباب وجوده * الوجه الرابع ماعول عليه بمض المتأخرين

اللازم له مستندا الى مثل ذلك عدم لانهما مع انقطاع العدم الازلى لذلك المانع متلازمة بل كل منهما حادث اما الوجود موجود اولعدم امر موجود فان كان لحادث موجود في جميع المراتب يلزم تسلسل الموجودات المترتبة ذاتا الجمعية الغير المتناهية حال عدم المانع او الجزء المنعدم وان كان لعدم في جميع المراتب يلزم تسلسلها حال وجوده وان كان لمجموعهما يلزم تسلسلها في الحالين او في احدهما فلا اشكال لاهما ولا فيما سبق ولا فيما يعمض السلسلة ولا فيما يختلط ببعض مراتبها عدم عدم المانع واما عدم عدم المانع وغيره مما كان الاعداد المضافة فردا ففي حكم عدم المانع قطعاً فظهر ان مراده بالموانع المترتبة علل الموانع المترتبة في الحادث ذاتا وزمانا فان علل كل مانع مترتبة في الحادث ذاتا وتسلسل الى غير النهاية ومجموع سباسب العلل لمجموع الموانع المترتبة في الحادث زمانا مترتبة زمانا اذ كل سلسلة غير متناهية لجزء واحد او للمانع واحد يقع بعد سلسلة اخرى لجزء او مائع آخر سابق على الاول زمانا فكأنه قال يلزمهم باعتبار كل مانع من الموانع المتعاقبة في الحادث سلسلة مترتبة الآحاد مجمعة غير متناهية وانما عبر عن العلل بالموانع لان كلاهما بالنسبة الى سلسلة اعدام الارتفاعات كان مانعا عن عدم المانع الذي بعده كان المانع الاول من تلك السلسلة كان مانعا عن وجود المانع المنعدم والاصل ان علل المانع موانع واما قوله ولا يقدح في الشق الاول فلان الترتيب الذاتي المعلوم بين علل كل مانع من موانع الاجزاء المتعاقبة في الحادث زمانا لا بين تلك الموانع المتعاقبة ويمكن ان يقال ههنا اذا كان اعدام ارتفاعات الموانع بعضها علة للبعض الآخر كان الارتفاعات كذلك ضرورة ان ما كان عدمه علة لعدم شئ كان تحققه علة لتحقيقه سواء كان ذلك الشئ موجودا او معدوما واذا كانت ارتفاعات الموانع بعضها علة للبعض الآخر كانت الموانع الموجودة اللازمة لتلك الاعداد كذلك لان ارتفاعات الموانع عبارة عن اعدامها فيرجع الامر في هذه الصورة الى علية بعض تلك الموانع الى البعض الآخر فلا اشكال ايضا وانما اطبنا الكلام في هذا المقام فانه معركة الاعلام ومزال الاقدام لكثرة الاوهام (قوله الوجه الرابع ماعول عليه الى آخره) هذا الجواب وكذا الجواب الخامس جواب بنقض دليلهم ايضا لكن بتغير النقض السابق بسبب منعهم الجريان بمجواز سلسلة الحوادث الغير المتناهية بواسطة الحركة الى النقض بان يقال لو صح دليلهم هذا يلزم اما قدم كل شخص من اشخاص الحوادث واما قدم نوعه او جنسه بان يتوارد

لا يكون للقديم حالة يتحقق فيها سبقه على كل ما يصدق عليه الحادث لدوام مقارنته لبعض الحوادث والى هذا اشار بقوله بل مقارنته دائما واللازم باطل فالملزوم مثله لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث وهو يوجب ان يكون له الحالة المذكورة فقوله لان القديم صغرى دليل بطلان التالى وقوله وهذا يوجب الخ كبراه وقوله اذالقديم دليل الصغرى وقوله اذا ما كان دليل الكبرى ولما اثبت للقديم الحالة المذكورة وفصل وجوهها وبين دلالتها صرح بما هو فذلكم الكلام وخلاصة المرام وقال يلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية ان لا يوجد له تلك الحالة فيما قررنا ظهر بطلان ما قيل ان قوله ويلزم من توارد الحوادث الخ مستدرك بقوله اذا ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد منها

(الاستعدادات)

ولا يخفى ان هذا الوجه والوجه الخامس معارضة ظاهر الانطباق على ما قررناه واما على تقرير الشارح فقيه تأمل اذ المدعى على هذا التقرير اثبات قدم ممكن ما هو لا ينافيه اصلا ولا يمانعه قط وما قيل ان هذا الوجه نقض لدليلهم من وجه آخر ليس بشئ

وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة . بل عدم تناهى حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك الحوادث متواردة على ذلك القديم عارضة له او لاغير معقول لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ القديم مالا يكون مسبوقا بعدم والحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل

الاستعدادات الغير المتناهية على مادتين قديمتين احدهما مادة الافلاك التي يتوارد عليها استعدادات الحركات والاخرى مادة العناصر التي يتوارد عليها الصور والعوارض اذ سلسلة الحوادث العنصرية لا تنتظم بمجرد المادة الاولى واللازم بكلاشييه باطل اما الاول فبالدهاة واما الثاني فلما ذكره الجيب من ان ذلك التوارد الغير المتناهي مناف للحالة التي يقتضيها القديم بالنسبة الى الحوادث فاما ان لا يكون تلك المادة قديمة او تنقطع سلسلة الاستعدادات الحادثة المتواردة عليها واللازم اجتماع التقيضين هما ان توجد للمادة القديمة تلك الحالة وان لا توجد وقوله بل عدم تناهى حوادث متعاقبة الى آخره ترق في ابطال الشق الثاني بدليل يعنه وغيره بان قال بعد وجود القديم الواجب بالذات لا يمكن سلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية مطلقا سواء كانت حوادث عنصرية او فلكية وسواء كانت تصورات متعاقبة مجرد او تعلقات ارادة قديمة للمنافاة المذكورة ولا ينافي في كون هذا الجواب نقضا آخر لدليلهم بهذا الاعتبار تضمنه جوابا عن منع الجريان بابطال سندهم او باثبات المقدمة الممنوعة التي هي بطلان التسلسل اللازم في صورة النقض السابق وانما لم يجعل مانقه عن الامام من هذا القيل لانه جواب الزامى كجوابه السابق على جملة الاجوبة وهذا جواب تحقيقي ولو في زعم الجيب ومقام هذه الاجوبة هو مقام الاجوبة التحقيقية كما لا يخفى (قوله عارضة) هو مع قوله متواردة خبر واحد لكأن كقولهم هذا حلو حامض بمعنى من فلا يلزم كون الصور التي هي الجواهر من العوارض وتعلقات الارادة القديمة عارضة لها وتصورات الجرد عارضة له (قوله غير معقول) اي غير متصور وغير ممكن والمراد في التصور الكثير اذ الانسان انما يتصور كثيرا ما يمكن له من منفعه او مضاره فهذا الاعتبار جعلوا في التصور الكثير كناية عن عدم امكانه كما هو الشائع في امثال هذه العبارة فلا يتجه ان الحكم بكونه غير معقول يستحيل بدون تصوره على ان الكناية في مادة مخصوصة لا تتوقف على وجود المعنى الحقيقي فيها كما عرفت (قوله وهذا يوجب) اي وجوب كون القديم سابقا على كل حادث يوجب ان يكون له حالة اي ان يوجد له زمان مفروض موهوم يوجد فيه ذلك القديم ولا يوجد فيه شيء من الحوادث فلا يكون هذا القول عين قوله فلا بد ان يكون سابقا الى آخره ولا عين قوله لان القديم يجب ان يكون الى آخره اذ ليس فيهما التفات الى

(قوله وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الخ) لما كان بناء تمام دليلهم وعدم جريانه في الحوادث اليومية على القول بالحركة السرمدية وتوارد الاستعدادات الغير المتناهية الحادثة على المادة القديمة عد هذا القول من وجوه اجوبة دليلهم وكذا الوجه

واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو ظاهر بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث والمنسافة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بداهة قلت هذا بداهة الوهم لا بداهة العقل فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد

تلك الحالة بخلاف هذا القول ثم ان مراده من قوله على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اعم من ان يكون ذلك الفرد الواحد واحدا بالشخص او بالنوع او بالجنس اذ مفهوم الحادث كما يصدق على كل شخص حادث يصدق على كل جملة حادثة من نوع او انواع ويدل عليه سياق كلام الشارح فلاحاجة الى ما قيل الظاهر ان المجيب اراد بالكل ههنا الكل المجعول (قوله ويلزم من توارد الى آخره) هذا اشارة الى ملازمة دليل الابطال المقرر على هيئة القياس الاستثنائي وماسبق كان اثباتا للمقدمة الاستثنائية وحاصله لو توارد سلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لزم ان لا يوجد للقديم تلك الحالة اللازمة له بالنسبة الى الحادث والا لزم اجتماع التقيضين واللازم باطل لما ثبت من قبل ثم قوله من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه محمول على التمثيل اى وكذا يلزم ذلك من تواردها معه بشهادة قوله بل مقارنته دائما مع بعض الى آخره فان كلمة مع شاملة للصورتين المذكورتين في كلام المجيب احديهما قبل الترقى والاخرى بعده فالبيان شامل لهما لا يختص بالصورة الاولى كما قيل (قوله قلت هذا بداهة الوهم) اى بداهة الحكم بالمنافاة بين دوام المقارنة وبين السبق على كل فرد بواسطة ايجاب ذلك السبق تلك الحالة بداهة الوهم لا بداهة العقل لان العقل لا يرضى بذلك الايجاب وانما رضى به وهم المجيب ولذا حكم ببداية هذه المنافاة فاندفع ما قيل الظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم بانه يجب للقديم تلك الحالة وبعد قبول هذا الحكم فالحكم بالمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بداهة العقل لا بداهة الوهم (قوله انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد) سواء كان ذلك الفرد شخصا او جملة اشخاص متناهية او غير متناهية لما يأتى منه من ان كل فرد جزء من المجموع الغير المتناهي الاجزاء والآحاد فيكون ذلك الكل من افراد الحادث كالجملة المتناهية الآحاد ولما كان حدوث ذلك الكل الغير المتناهي الآحاد وقت حدوث ذلك الفرد كان القديم سابقا على وجوده سببا زمانيا ايضا وبذلك اتضح فساد الاعتراض الآتى ايضا وتلخيص كلامه منع ايجاب القديم تلك الحالة فلا يتم المقدمة الاستثنائية من دليل الابطال لكنه اورد على دليل الملازمة من المنافاة للاشارة الى ان تلك المنافاة مبنية على ايجاب المذكور فلا تتم الملازمة

(قوله قلت هذا بداهة الوهم) حاصله منع الملازمة بان دوام المقارنة مع بعض لا ينافى السبق على كل واحد في الوجه الخامس (قوله قلت هذا بداهة الوهم لا بداهة العقل) اى الحكم بكون المقارن مع واحد منها غير سابق على كل واحد منها بالزمان بل على بعضها من بداهة الوهم لا من بداهة العقل كما زعمه المجيب فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحوادث لا يستلزم الا كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل واحد من افراد الحادث بخصوصية وهذا لا ينافى كونه مقارنا دائما لفرد من افراده لا بخصوصية وهو المسمى عندهم بالفرد المنتشر وبما قررنا ظهر ان الحالة التى يجب ان يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد من افراد الحادث هو زمان ما لا الزمان المعين كما توهم حتى يلزم المنسافة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد وبين السبق على كل فرد من افراد الحادث

(قوله وليس كذلك)

فان قيل لما كانت الحوادث متعاقبة لا يجمع السابق مع اللاحق فحين صدور السابق عن القديم لا يكون اللاحق خارجا الى الوجود ولا يتصور صدور تلك الحوادث المتعاقبة الا بان يصدر واحد من آحاد

هذه السلسلة او لآتم آخر

وهلم جرا تحقيقا للمعنى المتعاقب فحين صدور هذا الاول

يكون القديم سابقا عليه

وعلى كل حادث بعده فيتحقق

سبق القديم على كل حادث

في حال واحد وهو حال

حدوث الحادث الاول

سواء كانت الحوادث

متناهية او لا قيم ماعول

عليه البعض قلت الحوادث

غير متناهية والواجب ليس

طرفا للسلسلة فلا يكون

في الوجود حادث يتصف

بالاولية المطلقة بل مامن

حادث الا والقديم موجود

قبله مقارن للسابق عليه

(قوله لو لم سبق القديم

على جميع ما يصدق عليه

الحادث في زمان واحد)

فان القديم الكائن على

هذه الحالة لا يجوز ان

يكون مقارنا دائما للفرد

المنتشر ايضا

منها وان كان مقارنا لفرد آخر منها وههنا لما كان القديم موجودا مع انتفاء كل فرد من الحوادث اذما من فرد منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وانما يلزم ما ذكره لو لم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد وهو ليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر وقد اعترض عليه بان المناقاة انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعى الذى هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك وانت تعلم فسادة لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع

ايضا (قوله) وانما يلزم ذلك لو لم الى آخره) يبنى لم يؤخذ في مفهوم القديم ان يكون سابقا على جميع ما يصدق عليه مفهوم الحادث في زمان واحد بل المأخوذ فيه ان يكون سابقا على كل فرد من افراد الحوادث بان يوجد قبل ذلك الفرد فليكن سابقا على فرد في زمان وعلى فرد آخر في زمان آخر وهذا المعنى لا يقتضى ان لا يكون مقارنا بفرد آخر حين كونه سابقا على الفرد الذى بعده بل السبق على كل فرد بدون مقارنته بواحد منها لا يمكن فيما كان افراد الحوادث المتعاقبة غير متناهية وانما يمكن فيما كانت متناهية (قوله) وقد اعترض عليه (اى على الجيب بالوجه الرابع لانه ايراد آخر عليه بمنع المناقاة كإيراد الشارح لاعتراض على ايراد الشارح (قوله) وانت تعلم فسادة الى آخره) لوجهين الاول ان حكمه يلزم المناقاة على تقدير كون الكل المجموعى حادثا فاسد الثانى حكمه بعدم حدوث الكل المجموعى عند حدوث الفرد الواحد فاسد ايضا ومنشأ كلا الفاسدين ما ذكره بقوله وكأنه توهم الى آخره (قوله) يستلزم حدوث المجموع (ومع ذلك لا يلزم المناقاة المذكورة كما قرره وماوردوا عليه ههنا من ان معنى الحدوث هو الوجود بعد العدم فحدث المجموع انما يكون باتصافه بالوجود بعد العدم وظاهر ان اتصاف فرد ما بالوجود غير مستلزم لاتصاف المجموع به بل المجموع ههنا ليس بحادث ولا قديم بالمعنى المصطلح اذ المجموع الغير المتناهي غير موجود لانعدام اكثر اجزائه في كل وقت ولذا حكموا بان الحركة بمعنى القطع غير موجودة مع وجود كل جزء منها في جزء من الزمان فظهر ان كلام القائل الموعول غير مبنى على ما توهم من التوهم وحله على ابتناؤه على ذلك التوهم بعيد ودعوى البسادة في استلزام حدوث الجزء حدوث الكل في هذه المادة فاسدة غير مسموعة قطعا انتهى فتوهم فاسد مبنى على الغفول عما سيحجى تحقيقه من الشارح المحقق من ان لهذا الكل المتعاقب الاجزاء نوعا من الوجود بناء على ان الوجود اعم من الوجود على سبيل اجتماع الاجزاء ومن الوجود على سبيل تعاقب الاجزاء كيف وما بطله المتمككون باجزاء برهان التطبيق والتضاييف في استحالة مطلق

فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل بداهة وكأنه توهم ان حدوث الكل المجموعى انما يتحقق بان لا يكون شئ من آحاده موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد وقد قدح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة بان وجود المساهية ليس الا في ضمن الافراد وهم

ولعل مراده من استلزام حدوث الافراد حدوث الكل المجموعى استلزام حدوث الافراد حدوث الطبيعة التي هي عين الافراد المتكررة في الخارج فان الكل بمعنى الاجزاء من غير اعتبار الهيئة الوحدانية داخلية او عارضة نفس الافراد فيكون كلاما موجها متحدا لمآل لما اختاره الشارح فتأمل (قوله وقد قدح بعض الفضلاء) وهو الفاضل التفتازاني توهمانه ان لولا ذلك لزم تحقق الطبيعة لا في ضمن فرد منها وهو محال وغفل عن معنى قدم النوع والماهية تأخذ حكم الافراد في كونها ذات بداية وغير ذات بداية فحدوث كل واحد من الافراد انما يستلزم حدوث النوع اذا كانت متناهية في طرف الماضي اذ لا وجود له الا في ضمنها وكان الشارح لم يورد هذا القدح والزام كون غير المتناهي محصورا بين حاضرين من وجوه الجواب لان المعدد لهما لم يقصد بهما ابطال هذا القول او لكونهما متحد الحال لوجه الرابع وفيه ما فيه

التسلسل ولو متعاقبة الآحاد ليس الا هذا الوجود فلا مساغ لرد ما ذكره الشارح ههنا عند القائلين بحدوث العالم ومنهم المعترض وقياسه على الحركة بمعنى القطع فاسد لانها متصل واحد لا وجود لها في الوسط لعدم تمام اجزائها ولا في المنتهى لانها تبطل عنده ولذا صرح ابن سينا في الشفاء بان وجودها على سبيل وجود الامور في الماضي وبيانها بوجه آخر اذا الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا ولا كذلك هذه الحركة كما ذكره الشارح في حاشية التجريد (قوله وقد قدح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة الى آخره) وهو العلامة التفتازاني اوردته في تنجيم دليل حدوث العالم بان يقال العالم مركب من الاعيان والعوارض والكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بدليل طريان عدم اما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وما يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الصغرى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون واما الكبرى فلان ما يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل ثم اورد على دليل الكبرى بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمدة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازالة الحركات الحادثة انه ما من حركة الاوقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون ان لا شئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطابقة ثم قال والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اقول هذا الجواب غير مرضى له لانه اورد المنع المذكور من طرف الحكماء على تلك الكبرى في شرح المقاصد ثم قال في جوابه واجيب اولا باقامة البرهان على امتناع ان يكون ماهية الحركة ازيلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافى للازم منافى للملزوم قطعا وثانيهما ان ماهية الحركة لو كانت موجودة في الازل لزم ان يكون شئ من جزئياتها ازيليا اذ لا يتحقق للكل الا في ضمن الجزئى لكن اللام باطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية بوجهين احدهما طريق التطبيق وثانيهما طريق التكافؤ والتضاييف ثم نقل لبيان امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وجوها اخر اشار في بعضها الى رد الجوابين

قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهياتها فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد * قلت هذا كلام سخيف لان مرادهم من القدم النوعي ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا وليت شعري ماذا يقول هذا القائل في الورد الذي لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر من شهر او شهرين وبدهاة العقل يحكم بانه لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا الحكم * الوجه الخامس من الايراد على دليلهم ان برهان التضايف بل غيره من البرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة المترتبة

الاولين حيث قال ومنها ان كل حركة تفرض لا تخلو من ان تكون مسبقة باخرى فلا تكون ازلية ضرورة سبق العدم عليها اولاً تكون مسبقة باخرى بل يتحقق حركة لا حركة قبلها فتكون اول الحركات فيكون للحركة بداية وهو المطلوب ورد باننا نختار الاول ولا يفيد الا حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان ينتهي الى حادث لا يكون قبله حادث آخر فظهر ان اعتماده في هذا الباب على طريق التطبيق والتضايف ولذا اورد عليه المولى الخيالي في حاشيته بوجهين احدهما ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة في بائصاف المطلق بالتقابلات بحسب الحثيات وثانيهما انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم المتناهي انتهى (قوله فلا يتصور قدم النوع) لعزل التخصيص بالنوع لكون الكلام هناك في نوع الحركة ومع ذلك فالاولى قدم المطلق كما في كلام بعض الفضلاء لان الماهية التي لا توجد الا في ضمن الفرد اعم من الماهية النوعية والجنسية كما لا يخفى (قوله ان لا يزال فرد من افراد ذلك الى آخره) لا يخفى ان كلمة لا الداخلة على المضارع للاستقبال ولهذا قيل هذا معنى الابد على وفق مرادهم لا معنى القدم فالاولى ان يقول مرادهم بقدم النوع انه ما من فرد الا وقبله فرد آخر لا الى نهاية كما قال التفتازاني وكذا الكلام في ما ذكره في قضية الورد اقول لعل التعبير عن الماضي بصورة المضارع للايماء الى الوجه الثاني من الوجهين اللذين اوردهما المولى الخيالي (قوله وليت شعري الى آخره) اقول هو يقول الامر كما قلت وانما ذكرته هناك لكونه جوابا مشهورا عند القوم واشرت الى اختلاله في شرح المقاصد وليت شعري ما سبب حيرتكم بعدما اشرت الى اختلاله ومنهم من التزم تصحيحه بمقدمات واهية ولا يمكن ذلك الا بعد بيان انتهاء جزئيات الحركة ببرهاني التطبيق والتضايف وبعد الاحتياج اليهما لا حاجة الى نفي قدم المطلق لان نفي قدمه لغرض انتهاء سلسلة الجزئيات (قوله يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة) في نفس الامر المرتبة ذاتا اوزمانا لما سبق منه

المتضايفين متكافئان)
 اى متلازمان فى الوجود
 والتعلل لارتباط افقارى
 بينهما او وقعت العلة
 واعترض عليه بان مقتضى
 طبيعة التضايف ان يكون
 بازاكل واحد منهما واحد
 من الآخر بحسب نفس
 الامر وهو متحقق على
 فرض عدم التناهى فان
 ما تضايف المملوئية
 الاخيرة عالية العلة الاخيرة
 وما تضايف مملوئتها عالية
 علتها وهلم جرا فلا يلزم
 مفارقة المملوئية عن عالية
 وانما يلزم لو كانت عالية العلة
 الاخيرة تضايف مملوئتها
 بعينه وهو غير مسلم لا يقال
 بل يزيد سلسلة المملولات
 على سلسلة العلل فلو طبق
 الطرفان الاخيران يلزم
 الزيادة على غير المتناهى
 وهو محال لانا نقول فيئذ
 يؤل البرهان الى برهان
 التطبيق ولم يكن دليلا
 بنفسه بل الوجه ان احد
 المتضايفين لا يتصور زيادته
 على الآخر وفى المعلوم
 الاخير مسبوقة بلاسابقة
 فتحصيل السابقة بدون
 المسبوقة المكاثرة لها
 لا يمكن الا بالتقدم على جميع
 المسبوبات فيلزم زيادة

سواء كانت مجتمعة الوجود اولا وذلك لان حاصل برهان التضايف انه لو ذهب
 سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم ان يكون عددا احد المتضايفين اكثر من عدد
 المتضايف الآخر وهو محال لان المتضايفين متكافئان فى الوجود ضرورة بيان الملازمة
 ولان السابقة والمسبوبة المتضايفين لا تختصان بالذاتيتين بل تعمان الزمانيتين ايضا بل
 الوضعتين ايضا فيما انفصل بعض الاحاد المترتبة وضعا عن بعض آخر واما اذا اتصل
 بعض الاحاد ببعض كما فى الخططين المفروضين الغير المتناهين لاثبات تنهاى الابعاد فى
 جريان برهان التضايف فى تناهيهما بحث لان اجزاءها السابقة والمسبوبة فرضية
 محضة وكذا اتصافها بالسابقة والمسبوبة والاولية والثانوية وسائر الاضافات (قوله
 وذلك لان حاصل برهان التضايف الى آخره) هذا دليل بطلان اللازم من
 دليل الايراد بان يقال لو وجد سلسلة الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية سواء كان
 كل متقدم منها علة لمعددة لما بعده اولا يلزم امكان ذهاب سلسلة المتضايفين الى غير
 النهاية مبتدأة من حادث معين متصف باحدهما دون الآخر واللازم محال فكذا
 المزوم اما الملازمة فلان تلك الحوادث ان كان بعضها غلة للبعض الآخر فيوجد
 بينها العاية والمملوئية والاوبة والبنوة وامثالهما من المتضايفين والا فلا قل من تحقق
 السابقة والمسبوبة فى الواقع بينهما واما بطلان اللازم فلانه لو ذهب سلسلة المتضايفين
 من ذلك الحادث الى غير النهاية يكون ذلك الحادث متصفا بالمسبوبة فقط من غير
 ان يتصف بالسابقة فاما ان يوجد فى السلسلة قبل ذلك الحادث حادث متصف بالسابقة
 فقط من غير ان يتصف بالمسبوبة اولا يوجد فعلى الاول يلزم تنهاى السلسلة على
 تقدير لاتناهيها وعلى الثانى يلزم ان يزيد عدد المسبوبات الواقعة فى تلك السلسلة على
 عدد السابقات الواقعة فيها بمسبوبة واحدة هى ما فى الحادث المبتدأ لان كل واحد
 مما قبله متصف بالسابقة والمسبوبة معا فحصل التكافؤ والتساوى فيما قبله وبقي ما فيه
 من المسبوبة المحضة زائدة والاو محال مستلزم لاجتماع النقيضين والثانى محال
 مستلزم لوجود احد المتضايفين بدون الآخر وهذا المحالان ربما يجعل استحالة
 احدهما دليلا على لزوم الآخر فيقرر البرهان على وجهين احدهما لو ذهب سلسلة
 المتضايفين الى غير النهاية لزم زيادة عدد احد المتضايفين على الآخر والا لو وجد
 فى السلسلة حادث متصف بالسابقة بدون المسبوبة فيلزم تناهيها على تقدير لاتناهيها
 فعلى تقدير ذهابها الى غير النهاية بحيث لا يلزم تناهيها بوجه يلزم تلك الزيادة قطعا
 وهذا الوجه ما اختاره الشارح ههنا الثانى لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية
 لزم تناهيها على تقدير لاتناهيها والا لزم الزيادة المذكورة وهذا الوجه هو ما اختاره
 صاحب التجريد فان قلت لا نسلم انه على تقدير ان يكون كل حادث قبله متصفا بهما
 يلزم الزيادة بل غاية الامر يلزم ان يوجد قبل ذلك الحادث حادث آخر سابق

انه لو كان التسلسل من جانب المبدأ واخذنا سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية بلاسابقية وكل واحد من آحاد السلسلة له سباقية ومسبقوقية فيتكافأ عدد السابقات والمسبقويات فيأهو فوق المعلول الاخير ويبقى في المعلول

عليه الا يرى انا اذا فرضنا سلسلة مركبة من خمسة حوادث لاغير ففي هذه السلسلة اربع مسبوقيات مبتدأة من الواحد منتهية في الرابع واربع سابقات مبتدأة من الثاني ومنتهية في الخامس فاذا فرضنا ان الخامس متصف بكل من السباقية والمسبقوقية لم يلزم الزيادة بل يلزم ان يوجد قبله سادس سابق عليه والا امر كذلك في السلسلة الغير المتناهية وهذا هو منشأ قول من قال لا نسلم لزوم الزيادة كيف وكل مسبوقية في السلسلة اتمأى بالنسبة الى سباقية ما قبله من الحوادث وبالجملة بمجرد صدق قولنا وكل واحد من آحاد السلسلة سباقية ومسبقوقية لا يظهر تكافؤهما فيما فوق المعلول الاخير وانما يظهر لو لم يصدق قولنا ايضا بازاء كل مسبوقية في السلسلة المشتملة على المعلول الاخير سباقية فيها قلت كل تكافؤ يقع في السلسلة فهو واقع في نفس الامر بمجرد سباقية الاسبق من غير توقف على مسبوقيته كاقوع في المثال بمجرد سباقية الخامس من غير توقف على مسبوقيته فكلما تحقق التكافؤ في السلسلة المشتملة على المعلول الاخير يقع فيما قبله سباقية محضة وينعكس بعكس التقيض الى قولنا كلما تقع فيما قبله سباقية محضة لم يقع التكافؤ بل يلزم زيادة احدهما وهو المطلوب بل نقول كما ان مسبوقية الخامس لزمها ان لا تكون السلسلة المركبة من الخمسة مركبا منها بل عن الستة الزائدة عليها بواحد كذلك مسبوقية كل واحد من آحاد السلسلة الغير المتناهية يلزمها ان لا تكون تلك السلسلة الغير المتناهية مركبة من الآحاد الغير المتناهية بل عما زاد عليها بواحد فيلزم تسأى الغير المتأهى فعلى تقدير ان يكون سلسلة المتضايقين غير متناهية بحيث لا يلزمها تنأهى بوجه يلزم الزيادة المذكورة قطعاً ونحن نقول لو عم السباقية والمسبقوقية عما بالذات وبالواسطة فعلى تقدير لانسأى الحوادث يلزم ان يتحقق في كل حادث مسبوقيات غير متناهية وسابقات متناهية لان كل حادث حيثئذ مسبوق بمحوادث غير متناهية وسابق في كل زمان على حوادث متناهية محصورة بينه وبين الحادث الاخير فلا شبهة في لزوم الزيادة المذكورة قطعاً بخلاف ما اذا كان الحوادث متناهية اذ في الحادث الاخير من المثال اربع مسبوقيات وفي الثاني ثلث مسبوقيات وفي الثالث اثنتان وفي الرابع واحدة ومجموع المسبوقيات في تلك السلسلة عشرة وكذا مجموع السابقات لان في الخامس اربع سابقات وفي الرابع ثلث وفي الثالث اثنتان وفي الثاني واحدة فالجموع عشرة ايضاً فلا مجال للتوهم فيه اصلاً (قوله لو كان التسلسل من جانب المبدأ) اى في جانب العلل واما اذا كان التسلسل في جانب المعلولات فيحينئذ نأخذ سلسلة من سابق معين كالعلة الاولى التى لاعلة لها كما اذا فرض ان الواجب تعالى اوجد موجودات غير متناهية بالفعل وكان بعضها

الآخر مسبوقية بلاسابقة فيزيد عدد المسبقيات على عدد السابقيات بواحد وهو محال ولايتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل من جانب واحد

علة للبعض الآخر وليس مراده من المبدأ مبدأ السلسلة فانه المسبوق المعين ههنا هم اراد بالمبدأ فيما بعد مبدأ السلسلة (قول له وهو محال بداهة) اذ لا يجوز العقل سابقا بلامسبوق ومسبوقا بلاسابق وابالاولدله وابنالاوله وهكذا (قول له من جانب واحد) كما لو كان مبدأ السلسلة معلولا اخيرا لاعلية له كالابن الذي لا ولد له او علة اولى لامعلولية لها كالواجب تعالى فيما فرضنا من قبل واما اذا لم يوجد المبدأ المذكور كما اذا فرض ان هناك موجودات كان بعضها علة للبعض الآخر ولا نهاية لها لافى جانب العلل ولا فى جانب المعلولات بل لكل منها علية لما بعده ومعلولية لما قبله فالتسلسل هناك من الجانبين اعلم ان التسلسل عندهم يطلق على معنيين احدهما لانتهاى الموجودات بالفعل وثانيهما لانتهاىها بالقوة لان الامور الغير المتناهية بمعنى اى جملة اخذت منها كان الباقي ازيد من المأخوذ ان كان جميعها موجودا بالفعل فى زمان واحد او فى ازمة متعاقبة غير متناهية فهو تسلسل بالفعل وان لم يكن جميعها موجودا بالفعل بل الموجود بعضها ويخرج البعض الآخر من القوة الى الفعل شيئا فشيئا بحيث لا يقف الخروج عند حد من الحدود الاستقبالية او لم يكن شئ منها موجودا ويخرج كذلك فهو تسلسل بالقوة المشهور عندهم بالتسلسل بمعنى لا يقف عند حد والتسلسل بهذا المعنى من مبدأ معين بحيث لا يتشاهى عند حد فى جانب الاستقبال جائز عند المتكلمين كما جوزوه فى مقدورات الله تعالى والاعداد العارضة لها وعند الحكماء كما جوزوه فى انقسام الجسم الى غير النهاية وانما جوزوه لان الموجودات الخارجة من القوة الى الفعل فيه متناهية فى كل حد وزمان من جانب الابد لكونها محصورة بين ذلك المبدأ والحادث الأخير وحال الحوادث المتعاقبة بالنسبة الى جانب الابد من هذا القليل واما المعنى الاول فله ستة اقسام فان تلك الموجودات الغير المتناهية بالفعل ان كان جميعها موجودة مجتمعمة فى زمان واحد وكان بعضها علة للبعض الآخر فان وجد فيها معلول اخر لا معلول بعده فهو القسم الاول المسمى عندهم بالتسلسل فى جانب العلل وان وجد فيها العلة الاولى التى لا علة قبلها فهو القسم الثانى المسمى عندهم بالتسلسل فى جانب المعلولات وان لم يوجد فيها شئ منهما بل كان كل علة قبلها علة اخرى وكل معلول بعده معلول آخر فهو القسم الثالث المسمى عندهم بالتسلسل بالفعل من الجانبين وهذه الاقسام الثلاثة محال عند الفريقين لجريان البراهين وان كان جميعها موجودة مجتمعمة فى زمان واحد ولم يكن بعضها علة للبعض الآخر فان كان بينها ترتيب وضى فهو القسم الرابع وهو ايضا محال باتفاق الفريقين لجريان التطبيق وان لم يكن بينها ترتيب لطبعها اى ذاتا ولا وضعا اى فى الاشارة الحسية كما جوزوه الحكماء فى النفوس الانسانية الغير المتناهية فهو القسم الخامس وان كانت موجودات غير مجتمعمة بل متعاقبة

(قوله فان الحوادث كالأول لها لا آخر لها) عدم التناهي في طرف الابد وان كان بمعنى لا تقف عند حد الا ان الحوادث الغير المتناهية بأسرها لا بد ان تكون موجودة في الواقع بالفعل في جميع الازمنة الغير المتناهية فيجربى البراهين في نعم الجنان اللهم الا ان يثبت باشتراط الترتب (قوله وذلك لانا اذا اخذناه الخ) اورده عليه بانه لما كان التسلسل من الجانبين فتحقق المسبوقية بلاسابقية ليس الا بمجرد الفرض ولو كفى مثلها قلنا ان تفرض مما فوق الالف مثلا فيتحقق السابقة بدون المسبوقية فتكفى المسبوقية التي فرضتموها بدون السابقة فلا يظهر بطلان التسلسل قلت عدم تناهى الحوادث في طرف الابد بمعنى لا تقف عند حد ضد كل حد يتحقق مسبوقية بلاسابقية تحققا واقعا وفي نفس الامر بخلاف جانب ١١٣ الازل فان عدم التناهي فيه بالفعل فتحقق السابقة بدون المسبوقية لا يكون الا فرضا اعتباريا وفيه نظر لان كون الحوادث الآتية غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد

واما اذا كان من الجانبين كما فيما نحن فيه فلا يفيقه هذا الدليل فان الحوادث كالأول لها لا آخر لها فكل ماله مسبوقية فله سابقة فلا يظهر الخلف وذلك لانا اذا اخذنا

في ازمة متعاقبة غير متناهية بالفعل من جانب الازل كما جوزه الحكماء في سلسلة الحوادث المتعاقبة الممتدة الى جانب الازل لا الى نهاية فهو القسم السادس وخالفهم المتكلمون في جواز القسمين الاخيرين حيث حكموا باستحالتهما ايضا اما القسم الخامس فلما يأتي من الشارح واما القسم السادس فلما ذكره ههنا من جريان برهان التضايف والتطبيق في استحالتهما ايضا اذا عرفت هذا فنقول ذلك المتوهم اشتبه في جريان التضايف فيما كان التسلسل من الجانبين سواء كان التسلسل في كلا الجانبين بالمعنى الاول كما في القسم الثالث او كان في احد الجانبين بالمعنى الاول وفي الجانب الآخر بالمعنى الثاني كما في القسم السادس الذي نحن فيه اذ هذا القدر يكفي فيما نحن فيه اذ كان لكل معلول عليه ومعلولة في القسم الثالث كذلك على تقدير ان لا يكون للحوادث المتعاقبة آخر يكون لكل مسبوق سابقة ومسبوقية فيما نحن فيه فلا يظهر لزوم الخلف الذي هو الزيادة المذكورة في هذين القسمين فلا تعرض في كلام المتوهم بجواز تسلسل الامور المتعاقبة في كلا الجانبين بالمعنى الاول ولا في كلام الشارح بإبطاله بارضاء الجنان كما توهموا وقالوا ما قالوا وكيف يجوزه المتوهم مع ان المعنى الاول بشرط التعاقب محال بالنسبة الى جانب الابد بدهاه وبدون الشرط يرجع الى القسم المستحيل عند الفريقين لجريان سائر البراهين مع ان توهمه لا يتوقف على تجويز ذلك كما عرفت (قوله وذلك لانا اذا اخذنا الى آخره) شروع في بيان لزوم الخلف المذكور في التسلسل من الجانبين فيما كانت الآحاد مترتبة مجتمعة في الوجود كما في القسم الثالث ليندفع التوهم المذكور عنه اولاً وعملاً نحن فيه فاننا بقوله ومن البين الى آخره فقوله كالمعلول الاخير ان حل على المعلول الاخير

يكون
الا فرضا اعتباريا وفيه
نظر لان كون الحوادث
الآتية غير متناهية
بمعنى لا تقف عند حد
(قوله فان الحوادث كالأول
له لا آخر لها) فان قدم
الافلاك بموادها وصورها
ومطاق حركاتها وقدم
مطاق الزمان وقدم العناصر
بموادها وامتناع العدم
القديم يقضى حدوث
الحوادث دائما على ما
صرحوا به فان قلت ان
اللازم من ذلك كون
الحادث مالا آخر له بمعنى
عدم وقوفها عند حد
لا يمكن تجاوزها عنه لا
كونها بما لا آخر له بمعنى
خروج جميعها الى الفعل
وحصول افرادها الغير

المتناهية في شئ من الازمنة (٨) ككتبوى على الجلال وهذا هو الحال دون الاول على ما صرحوا به في عدم تناهى مقدورات الله تعالى وعدم تناسل مراتب الاعداد قلنا للمتوهم ان يقول على تقدير قدم العالم وابدية الزمان تكون تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل واقعة في الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها يكون حاصل في جزء من تلك الازمنة والحصول في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما سيصرح به الشارح المحقق قال السيد الشريف قدس سره ان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي من الزمان انتهى والحق ان المستحيلات الاستيعابية المتضمنة بالوجود الخارجى متناهية على ما سيصرح به الشارح المحقق رحمه الله تعالى وبينه بيانا واضحا

واحدًا من آحاد السلسلة كالمعلول الاخير وتساعدنا يجب ان يكون فيما قبله من الآحاد سابقة لا يكون معها مسبوقية حتى تكافئ المسبوقية التي في المبدأ وكذا ان تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية لا يكون بازائها سابقة كما وجد في المبدأ سابقة ليس معها مسبوقية ليكافئ عدد السابقات والمسبوقيات فيلزم انتهاء السلسلة في الجانبين ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة في الوجود ايضا

في الواقع كما هو المتبادر فالكاف لتشبيه ذلك الواحد بالمعلول الاخير في القسم الاول وان حمل على المعلول الاخير في الفرض فالكاف للتمثيل وتلخيص كلامه ان ذلك الواحد وان كان له سابقة ومسبوقية معا لكن مسبوقيته معتبرة في سلسلة المتضايفين في جانب العال وسابقيته معتبرة في سلسلتها في جانب المعلولات بحيث لا مدخل لشيء منهما في سلسلة الاخرى فبالنظر الى مسبوقيته كان ذلك الواحد كالمعلول الاخير في القسم الاول في انهما لم يتصفا من سلسلة المتضايفين في جانب العال الا بمسبوقية واحدة فلا بد في سلسلة العال من علة تتصف بالسابقة دون المسبوقية والالزم الزيادة المذكورة وبالنظر الى سابقيته كان كالعلة الاولى في انهما لم يتصفا من سلسلة المتضايفين في جانب المعلولات الا بسابقة واحدة فلا بد في سلسلة المعلولات من معلول يتصف بالمسبوقية دون السابقة والالزم الزيادة المذكورة ايضا فقولنا هنا حتى تكافئ الى آخره وفيما بعد ليكتفى اعداد الى آخره اشارة الى وجوب الانتهاء لدلالة البرهان المقرر على الوجه السابق بان يقال لو لم ينته السلسلة بل ذهب المتضايفان الى غير النهاية لم يتكافئا بل زاد احدهما على الآخر فلا عدول في كلامه عن تقرير البرهان على الوجه الاول الى تقريره على الوجه الثاني من وجهي تقريره كما توهم بعضهم فاعترض على القولين بان الاولى ان يقول والا لارتفع التقديم والتأخر كما في شرح التجريد (قوله ومن البين ان هذا البرهان الى آخره) قد اشرنا الى انه شروع في بيان لزوم الخلف المذكور فيما نحن فيه فلا يتجه عليه انه تكرر لما سبق يعني ان هذا البرهان الجاري في استحالة التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة الغير المنتهية من الجانبين على ما قررنا يجري في استحالة تسلسل الحوادث المتعاقبة الغير المنتهية من جانب الازل ايضا وان كان لكل ما فرض مسبوقا اخيرا سابقة متعاقبة لمسبوقيته اذ قد عرفت انه بمجرد مسبوقيته المنتظمة في سلسلة المتضايفين الممتدة الى جانب الازل لزم الزيادة المذكورة كالزم في القسم الثالث ولا فرق بينهما الا بان سابقات الآحاد مجتمعة مع مسبوقياتها في القسم الثالث ومتعاقبة فيما نحن فيه ولا ضرر فيه لان عدد السابقات لا يزيد على عدد المسبوقيات سواء كانتا مجتمعتين او متعاقبتين كافي سلسلة الابوة والبنوة فان الشخص بعد ما انصف بالبنوة حين ولادته لا يتصف بالابوة الا بعد تولد ولده فكان بين انصافه بالبنوة

باعتبار وجودها الزماني
واما باعتبار وجودها
الواقعي فبالفعل على ماسر
بل الوجه انا لما اخذناه
واحدا من السلسلة واعتبرنا
فيه مسبوقية بالسابقة
وهذا الاعتبار اعتبار صحيح
ففي ما اعتبرناه يلزم تحقق
مسبوقية بالسابقة على
تقدير عدم التناهي وان
تحقق لها سابقة ايضا
بالنظر الى بقية السلسلة
وكذا الحال في الجانب
المقابل للمبدأ فهذا
البرهان كبرهان التطبيق
في انه ناهض على بطلان
التسلسل من الجانبين هذا

لان عدد احد المتضايفين لا يزيد على عدد الآخر سواء اجتمعا في الوجود او تماقيا

واتصافه بالاوبة زمان كثير فمع ذلك لو فرض هناك سلسلة الآباء والاولاد الى غير النهاية وابتدأت تلك السلسلة من الابن الاخير فهذا البرهان يدل على انتهاء تلك السلسلة الى اب لابله لئلا يزيد عدد البنوات على عدد الابوات وان كان لابن الاخير ولد بعد زمان وبالجملة هذا البرهان يدل على وجوب انتهاء سلسلة الحوادث المتعاقبة من جانب الازل واما من جانب الابد فلم يقل بعدم انتهائها من هذا الجانب احد من الحكماء حتى نتكلم عليه بل هو بشرط التعاقب غير ممكن بداهة وبدون الشرط يكون من افراد القسم المحال بانفاق الفريقين ان بقي الترتب الذاتي المعبر في العمل المعقدة التي هي الحوادث المتعاقبة عندهم والا فيكون من افراد القسم الخامس وسيجيء استحالته (قولنا تماقيا) ظاهره ان كلا من المتضايفين العارضين للحادثين المتعاقبين يعرض لمعرضه حين وجوده لاقبله ولا بعده كأن يعرض السابقة للامس حين وجود الامس فاذا انعدم الامس ووجد اليوم تزول السابقة مع الامس وتوجد مسبوقية اليوم معه وهذا محال مستلزم لانفكاك احد المتضايفين عن الآخر بل حين وجود الامس لا توجد سابقة على اليوم ولا مسبوقية اليوم به وانما توجدان معا حين وجد اليوم وحينئذ لا توجد سابقة اليوم على الغد ولا مسبوقية الغد به قبل وجود الغد وانما يوجدان معا اذا وجد الغد وهكذا كما عرفت في الابن والاب فين اتصاف كل يوم بمسبوقيته باليوم السابق وبين اتصافه بسابقته على اليوم المسبوق يوم وليلة فالوجه ان المراد من المتضايفين ههنا جنسا للمتضايفين كجنس السابقة الشاملة لجميع السابقات المنتظمة في السلسلة وجنس المسبوقية الشاملة لجميع المسبوقيات المنتظمة فيها بدليل اضافة العدد الى احدهما وقد عرفت تعاقب الجنسين في كل واحد من آحاد سلسلة الحوادث المتعاقبة وفي التعاقب اشارة الى اندفاع التوهم المذكور عما نحن فيه بوجه آخر هو انه يلزم الزيادة المذكورة بلا شبهة نظرا الى زمان حدوث السابقة في المسبوق الاخير اذ بمجرد وجوده اتصف بمسبوقيته بسابقة ولا تنصف بالسابقة الا بعد حدوث مسبوقه فلزم الزيادة مدة وجود المسبوق الاخير واحد المتضايفين لا ينفك عن الآخر في آن فضلا عن تلك المدة فلنائل ان يقول يجري البرهان فيما كانت الاحاد المترتبة مجتمعة لانها كانت متعاقبة لانه اذا اتصف الحادث الاخير بمسبوقيته بالحادث الذي قبله فاما ان يتصف الحادث المتقدم بالسابقة عليه وقت وجود الاخير او وقت وجود المتقدم او لا يتصف في شيء من الوقتين وعلى الاخيرين يلزم انفكاك احد المتضايفين عن الآخر وعلى الاول يلزم ثبوت السابقة للموضوع المتعذر مع ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع قطعا والجواب ان السابقة والمسبوقية والعلية والمعلولية واماثلهما من المتضايفين

فيه مثلاً لا يمكن ان يكون الابطوات ازيد من البتوات سواء اجتمعا في الوجود
لكونهما من المعقولات الثانية في التحقيق لا يعرضان لمعرضهما في الخارج بل في الذهن
فقط والسابق المنعقد وقت وجود الحادث الاخير معدوم في الخارج لا في الذهن بل هو مع
الحادث الاخير موجودان في الذهن في ذلك الوقت فيعرضهما السابقة والمسبوقية معا
في الذهن فحينئذ نختار الاول ونمنع لزوم الثبوت للموضوع المعدوم فان قولنا في اليوم الذي
نحن فيه امس سابق على اليوم قضية ذهنية لا تستدعي الوجود الموضوع في الذهن فان
قلت وكذا الغد في ذلك اليوم معدوم في الخارج لا في الذهن بل هو مع اليوم الموجود
موجودان معا في الذهن فيعرضهما السابقة والمسبوقية معا في الذهن وقت
وجود اليوم لا وقت وجود الغد فلا يصح حديث التعاقب قلت السابقة والمسبوقية
العارضان في نفس الامر مما يترتب على الوجود الخارجي كالاوبة والنبوة ولما كانت
الحوادث الماضية والحالية موجودة بالفعل وجودا محققا كان قولنا في اليوم امس سابق
على اليوم قضية صادقة ذهنية حقيقية ولما لم يكن للامور الاستقبالية وجود محقق
بالفعل بل مفروض لم يكن قولنا في اليوم الغد مسبوق بهذا اليوم ذهنية حقيقية
صادقة بل ذهنية فرضية صادقة بمعنى على تقدير وجوده يكون مسبوقا باليوم واليوم
سابقا عليه نعم الواقع الذي هو مدار صدق القضايا اعم مما في الماضي والحال او الاستقبال
كما بين في محله لكنه لا يوجب ان يكون جميع القضايا الصادقة في سابقات الحوادث
الآتية الممكنة ومسبوقياتها ذهنيات حقيقية كيف ولو كان الامر كذلك لجرى
البرهان في وجوب انتهاء الحوادث في جانب الابد الى حادث لا يمكن بعده حادث
آخر بحيث لا يصدق الحكم الذهني الاذهنيا فرضيا كما هو مقتضى البرهان مع ان
وجوب انتهائها في جانب الابد باطل باتفاق الفريقين ومستلزم لانتهاء مقذورات
الله تعالى عند ذلك الحد بخلاف ما اذا توقف صدق الحكم الذهني الحقيقي على
وجود الموضوع في الذهن المنتزع ذلك الوجود عن الموجود الخارجي المحقق كما
في الذهنيات الحاكمة بالسابقة والمسبوقية على الحوادث الماضية والحالية الموجودة
بالفعل وجودا محققا اذ غاية ما يجرى فيه البرهان حينئذ وجوب انتهائها في كل زمان
الى حادث لم يوجد بعده حادث آخر لا الى حادث لم يمكن بعده حادث آخر
ولا محذور فيه بل لما لم يمكن خروج جميع تلك الممكنات الاستقبالية الغير المتناهية
الى الفعل دفعة وجب الانتهاء في كل زمان من الازمنة الاستقبالية الى حادث لم يوجد
بعده حادث آخر وذلك لا يستلزم وجوب انتهائها الى حادث لم يمكن بعده حادث
آخر اذ على تقدير حدوث حادث آخر بعده لا يلزم المحال المذكور الذي هو خروج
الكل دفعة وهكذا في كل حد من الحدود الآتية فلا كلام في صحة حديث التعاقب
ولا في اندفاع التوهم المذكور بوجه آخر ومن غفل عما ذكرنا ههنا قال الاولى ان
يقول سواء اجتمع آحادها في الوجود او تعاقبتا اذ الكلام في اجتماع الآحاد
لا في اجتماعهما (قوله مثلاً لا يمكن ان يكون الابطوات الخ) في هذا المثال توضيح

الخارجي اولا وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة في الوجود
 لما سبق من ان الانصاف بالتضاييق كالابوة والبنوة لا يقتضى اجتماع الموصوفين
 في الوجود الخارجي وان سلسلة احد المتضاييق لا يزيد على سلسلة الآخر سواء
 في المجتمعة او في المتعاقبة وتنبه على بطلان قولهم بقدوم نوع الانسان وغيره من انواع
 الحيوان التي يتسلسل في افرادها المتعاقبة الابوات والبنوات بل على بطلان قولهم
 بوجود نفوس ناطقة غير متناهية حادثة عند تمام استعداد الابدان في الارحام بناء
 على ان الشخص الانساني مركب من الجسم والنفس الناطقة كما اشار اليه الشريف
 في حاشية التجريد وكل من الابوة والبنوة عارض لذلك المركب لالي احدهما فقط
 بل البرهان يجري في تناهيها وان كان الشخص الانساني عبارة عن الجسم بشرط
 تعلق النفس بالحادثة بان يكون النفس شرطا خارجا لادخلا في الشخص الانساني
 بناء على ان تركيب المادى مع المجرد غير معقول مع ان البرهان يجري في تناهيها بوجه
 آخر هو باعتبار عروض السابقة والمسبوقية لها ذاتا وزمانا اما زمانا فظاهر واما ذاتا
 فلان حدوث كل نفس كان مشروطا بتمام استعداد بدن الجنين وذلك البدن موقوف
 على جسم ابيه ونفسه اذ لا يكتفى بوجود احدهما فكان نفس الاب سابقة بالذات على
 نفس الابن فاذا ذكره الشارح في بعض كتبه من انهم لم يجعلوا النفوس الناطقة مرتبة
 بالذات فانما يتم على القول بقدومها كما هو رأى افلاطون وغيره من اصحاب التناسخ
 لكن القائلين بقدومها قائلون بتناهيها الا ان يقال لا يثبت حدوث العالم الا بابطال
 جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليه احد واعلم ان مرادهم من البنوة ههنا مطلق
 الولدية عبروا عنها بالبنوة لمجرد مراعاة الجنس الناقص بينهما وبين الابوة والا
 فالابوة قد تنفك عن البنوة في الذهن والخارج فيما كان الولد مؤنثا مع ان احد
 المتضاييق لا ينفك عن الآخر لافي الخارج ولا في الذهن (قولهم وكذا برهان
 التطبيق يجري في الامور المتعاقبة) اى في استحالة الامور المتعاقبة الغير المجتمعة
 في الوجود لالى نهاية وان لم تكن مرتبة طبعا اذ الغرض اثبات تناهي الكمال الزاما
 وتحقيقا لالزاما فقط بشهادة ان برهاني التطبيق والتضاييق انما سيقا ههنا ليثبت
 بهما مدعى المصنف من حدوث العالم في ضمن الايراد بهما على دليلهم ولذا لم يذكر فيما
 سبق دليلا على ذلك المدعى مع انه من وظيفة كل من يكون في صدد الشرح فلا بد
 ان يحمل مراده في ايراد البرهانين على ابطال لانهما سلسلة الحوادث المتعاقبة مطلقا
 سواء كان بعضها علة معدة للبعض الآخر كما زعمه الحكماء او لم يكن كما عندنا ثم ان
 مراده انه ايضا يجري في الامور المتعاقبة في الواقع كما يجري في الامور المترتبة
 المجتمعة باتفاق بيننا وبينهم لان ذلك الجريان المتفق عليه هو باعتبار التطبيق في الوهم وذلك
 التطبيق لا يقتضى اجتماع الاتحاد والفرق بين الصورتين تحكم باطل كما استعرفه

لان التطبيق في الوهم لا يقتضى الاجتماع في الوجود الخارجى بل العقل بمعونة الوهم

(قوله لان التطبيق في الوهم) اى حكم العقل بمعونة الوهم بانطباق الآحاد على الآحاد حكما مطابقا للواقع لا يقتضى اجتماع الآحاد في الوجود بل ذلك الحكم مطابق للواقع فيما كانت الآحاد متعاقبة ايضا ولذا قال بل العقل بمعونة الخ فمراده من الحوادث المترتبة هى المترتبة زمانا سواء كانت مترتبة ذاتا او لا لما قدمنا وفي قوله بمعونة الوهم اشارة الى ان ليس مرادهم من التطبيق في الوهم ما يتبادر منه ان الحاكم بانطباق الآحاد على الآحاد هو الوهم بل مرادهم ان الحاكم هو العقل لكن بمعونة الوهم ينشأ على ان الوهم يشرع في تطبيق المبدأ على المبدأ اى في الحكم على احدهما بكونه بازاء الآخر ثم يطبق الثانى على الثانى وهكذا الى ان يعجز عن الحكم على الجزئيات وبعد العجز يسلم تلك الجزئيات الغير المتناهية الى العقل ويحكم العقل بعد ذلك بأنه اذا ذهب النظام على هذا الاسلوب يلزم انطباق كل من آحاد الكبرى على واحد من آحاد الصغرى فالحكم بهذه الكلية هو العقل والحاكم بين المبدئين الجزئيين هو الوهم في المشهور لكن التحقيق ان الحاكم في الكل هو العقل وان كان حكمه في البعض بواسطة الوهم ولذا نسبة التوهم الى العقل في قوله وتوهم انطباق مبدأ الخ لكن بشكل اعانة الوهم فيما لم يكن الآحاد المستحضرة عند العقل اجمالا صور محسوسات كالأجسام والجمانيات بل كانت صور مجردات او معقولات صرفة الا ان يكون مراده اعانة الوهم في بعض الصور كما اذا كانت الآحاد اجساما متعاقبة كفراد الانسان او جسمانيات متعاقبة كالدورات الفلكية المتعاقبة اذ لما لم يجتمع اجزاء دورة واحدة فلا وجود للدورة الا في الوهم ويمكن ان يقال لا يمكن للعقل ان يحكم بكون بعض المجردات او المعقولات بازاء البعض الآخر ما لم يصورها الوهم بصور المحسوسات لا يقال على هذا يتجه على البرهان ان تصور المجردات والمعقولات بصور المحسوسات محال يجوز ان ينشأ محال آخر هو احد المحالين اللازمين في البرهان لانا نقول لما لم يلزم احد المحالين المذكورين فيما كانت الآحاد محسوسات علمنا قطعا ان المنشأ في الكل هو لاتناهى الاتحاد لا غير وبهذا البيان يتضح البرهان في جميع مجاريه كما لا يخفى واعلم ان حاصل برهان التطبيق انه لو وجد جملة غير متناهية لوجد في ضمنها جملة اخرى غير متناهية ايضا واللازم محال فكذا الملزوم اما الملازمة فلان وجود الكل يستلزم وجود الجزء واما استحالة اللازم فلانه لو وجد جملتان غير متناهيتين فمقد تطبيق الآحاد على الآحاد اما ان يكون بازاء كل واحد من آحاد الجملة الكبرى واحد من آحاد الجملة الصغرى فيلزم مساواة الجزء للكل او لا يوجد فيلزم تنهى الجملة الصغرى بل تنهى الكبرى الزائدة عليها بقدر متناه مع فرض لاتناهيها والكل محال فكذا وجودها واوردوا على تقريب الدليل الثانى بان

إذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير النهاية وجملة اخرى غير متناهية من احد المحالين المذكورين لم يلزم من فرض وجود السلسلتين فقط بل من فرض وجودهما مع فرض انطباق الآحاد على الآحاد ويجوز ان يكون ذلك الفرض فرض محال يستلزم محالا آخر فلا يتعين ان منشأ احد المحالين اللازمين هنا هو وجود الجملتين المذكورتين لجواز ان يكون المنشأ ذلك الانطباق المقروض فاحتاجوا في اتمام البرهان ههنا الى بيان ان الانطباق المذكور يمكن بحسب نفس الامر لا يمتنع ليتبين ان المنشأ هو فرض وجود الجملتين المذكورتين فمراد الشارح من قوله ههنا بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة الخ بيان هذا الامكان كما يدل عليه قوله بناء على امتناع التطبيق فيما فرعه على هذا الكلام ولقائل ان يقول ان كانت الصغرى جزءاً من الكبرى حين التطبيق كما هو الظاهر من لزوم مساواة الجزء لكل فالحكم بالانطباق المبدئين خلاف الواقع ضرورة ان مبدأ الجزء لا يكون بازاء مبدأ الكل وكذا ما فرض جزءاً ثانياً من الصغرى ثالث في الواقع اذ ليس هنا الا سلسلة واحدة في الواقع هي الكبرى وهكذا الكلام في الجزء الثالث وما فوقه الى غير النهاية فلا يمكن التطبيق اى الحكم بالانطباق لافي حكم الوهم ولا في حكم العقل وان لم يكن جزءاً منها حين التطبيق فان افترزت من الكبرى لم يتبق من آحاد الكبرى الا الزائد على الصغرى فيلزم تطبيق الآحاد المعدومة للكبرى على الآحاد الموجودة للصغرى وتلك الآحاد المعدومة وهمية محضة لا تتصف بالانطباق الذي هو من توابيع الوجود المحقق فلا يمكن التطبيق في حكم العقل ولذا لم يجر البرهان في الاعداد الموهومة الغير المتناهية المراتب فانه انما يجري في سلسلة متميزة الآحاد في نفس الامر ليصح الحكم بانطباق الآحاد على الآحاد والاعداد المتمايزة العارضة للموجودات المتناهية متناهية عندنا وان لم تفرز عنها بل كانت الصغرى جملة مبينة للكبرى بالذات وكان مساواة الجزء لكل بواسطة ان الجزء مساو للصغرى المساوية لكل حينئذ فكل من تطبيق الوهم والعقل يمكن لكن على هذا لا يدل البرهان على استحالة جملة واحدة بل على استحالة جملتين فصاعداً فلا يتم المطلوب ههنا وهو ابطال سلسلة واحدة من حوادث غير متناهية والجواب لما كان بعض آحاد السلسلة منفصلاً عن البعض الآخر ففي ضمن السلسلة الكبرى سلسلة صغرى موجودة بوجود مغاير لوجود الكبرى حتى لو انعدم الكبرى بانعدام الجزء الزائد لما ضر ذلك في وجود الصغرى اصلاً فكل من آحاد الصغرى كان جزءاً من المجموعين المتغايرين وجوداً فلنكل منها اعتباران في نفس الامر حينئذ نختار الاول ونقول انما يكون الحكم بانطباق احد المبدئين على الآخر خلاف الواقع لو لم يكن الجزء الثاني من الكبرى مبدأ للصغرى الموجودة بوجود آخر في الواقع وذلك ممنوع بل هو مبدأ لامر موجود في الواقع

(قوله من الحوادث المترتبة
الخ) اشارة الى تسليم
اشتراط الترتب وقبوله
في جريان برهان التطبيق
وقد تقر عليه رأى الشارح
في كتبه

الحادث الذي قبل مبدأ الجملة الاولى او بعدها وتوهم انطباق مبدأ الجملة الاولى

لا في مجرد التوهم وهذا الكلام في الجزء الثاني والثالث وغيرها الى غير النهاية نعم
لو كان بعض اجزاء السلسلة متصلا ببعض الآخر لتوجه ذلك ببناء على ان اجزاء
المتصل الواحد فرضية محضة لا وجود لها في الواقع غير وجود الكل كما حققه الشارح
في بعض كتبه ولذا احتاجوا في اثبات تنهاى الابعاد ببرهان التطبيق الى فرض خطين
متوازيين احدهما اقصر من الآخر بقدر ذراع مثلا هذا هو المستفاد من كلامهم ونحن
نقول نختار الثالث ويدل البرهان على استحالة سلسلة واحدة بان يقال لو وجد سلسلة
واحدة غير متناهية لامكن ان توجد معها سلسلة اخرى مساوية لجزئها في المقدار
والحقيقة النوعية امكانا ذاتيا واللازم محال اما الملازمة فلانما وجد تلك الحقيقة النوعية
في ضمن فرد هو الجزء الموجود مع الكل بوجوده غير لوجوده لم يكن ذات الفرد
الآخر اعنى السلسلة الصغرى آية عن الوجود المستقل مع الكل الذي هو السلسلة
الكبرى فيكون وجود الصغرى مع الكبرى تمكنا بالذات وان امتنعت لاصح خارج
واما استحالة اللازم فلانه لو وجد سلسلتان متباينتان فعند التطبيق الممكن بلا شبهة
يلزم احد المستعنيين بالذات وانما امتنع اللازم بالذات يمتنع وجودهما بالذات فيستحيل
امكانه ايضا لان امكان المحال محال وفي امكان التطبيق كلام آخر يجيء بعد (قوله
وتوهم انطباق مبدأ الخ) ليس هذا التوهم منحصر في توهم الانطباق بحركة
احديهما حركة اينية دون الاخرى لوجود الاول ما اشترينا من ان آحاد الجملة
ربما يكون مجردات او معقولات صرفة غير قابلة للحركة اصلا فيجوز ان ينشأ المحال
من فرض حركتها المستحيلة نعم يمكن ذلك فيما كانت الآحاد قابلة للحركة الاينية
بالذات كالأجسام المترتبة وضعا او بالتبع كالاعراض الحالة في تلك الاجسام وفيما كان
هناك خطان غير متناهيين كما في اثبات تنهاى الابعاد بتحريك الخط الاصغر الى ان يتطابق
المبدآن مع سوق البرهان * الثاني ان الآحاد قد تكون عوارض متعاقبة غير متناهية
لجسم واحد كدورات الفلك الواحد او لأجسام متناهية كدورات الافلاك التسعة
مع ان الافلاك غير قابلة للحركة الاينية عند الحكماء * الثالث ان ذلك انما يصح فيما
كانت السلسلتان القابلتان للحركة الاينية متباينتين بالذات كما ذكرنا لافيا كانت احديهما
جزء الاخرى كما ذكرنا اذ على تقدير حركة آحاد الجزء يلزم حركة آحاد الكل
بالضرورة غير المبدأ المفروض وبالعكس بل مرادهم من توهم انطباق المبدأ على المبدأ
مجرد فرض ان يكون احدهما بازاء الآخر من غير فرض حركة اصلا فيما لم يكن
بعض الآحاد متصلا ببعض الآخر اذ هذا القدر يكفيهم الا يرى ان لو فرضنا سلسلة
مركبة من عشرة آحاد وفرضنا الاول المبدأ بازاء الثاني باعتبار كونه مبدأ للسلسلة
المركبة من التسعة الموجودة في ضمنها بوجود آخر وفرضنا الثاني باعتبار كونه
جزأ ثانيا للسلسلة الاولى بازاء الثالث باعتبار كونه جزأ ثانيا للسلسلة الثانية وهكذا

على مبدأ الجملة الثانية ينطبق سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية ونسوق الدليل فان كان تجويزهم التسلسل في الامور الموجودة المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق

الى ان نجعل التاسع بازاء العاشر بالاعتبارين الثابتين لهما في نفس الامر ثم قصدنا العاشر لتجعله بازاء واحد من آحاد السلسلة الصغرى لم نجد هناك واحدا يتصف بكونه جزءا عاشرا للسلسلة الصغرى في الواقع فتحكم بان ليس بازاء كل واحد من آحاد الكبرى واحد من الثانية في الواقع فيلزم انتهاء الصغرى في جانب العاشر بل انتهاء الكبرى ايضا في هذا الجانب اذ لما كانت جميع آحاد الصغرى مشتركة بين السلسلتين فاذا انتهت لا يزيد عليها آحاد الكبرى الا بقدر زيادتها في جانب المبدأ وتلك الزيادة متناهية والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه بالضرورة وبالجملة يلزم تنهاى السلسلتين معا ولو فرض ان للسلسلة الصغرى جزءا عاشرا بازاء عاشرا للسلسلة الكبرى يلزم ان يكون آحاد السلسلة الصغرى ايضا عشرة مساوية لآحاد الاولى فيلزم مساواة الجزء للكل (قوله ينطبق سائر آحاد الاولى الى آخره) اى يتصف كل من الآحاد الباقية للاولى بالانطباق على كل واحد من آحاد الباقية للثانية بان يكون بازائه في الواقع لما عرفت ان المراد به بيان امكان التطبيق ليندفع ما اوردوا على البرهان كما قدمنا فالمراد ينطبق سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية ان وجد بازاء كل من الاولى واحد من الثانية فاندفع عنه ان يقال ما ذكره مخصوص بلزوم المساواة مع ان الواجب ذكر ما يع التساوى والنهاى ولو قال ينطبق سائر آحاد الثانية على سائر آحاد الاولى لم يتوجه ذلك اصلا واندفع ايضا ان يقال لاحاجة ههنا الى الحكم بالانطباق لان انطباق الآحاد على الآحاد كان مقدما للمنفصلة التى هى تالية فى المتصلة الحاكمة بانه لو وجد جملتان غير متناهيتين وفرض انطباق احد المبدأين على الآخر فاما ان ينطبق كل من آحاد الاولى على واحد من الثانية ولا ينطبق ومقدما للمتبعة القائلة بانه كلما كان الكل منطبقا يلزم المساواة ومن الين ان اطراف الشرطيات المتصلة والمنفصلة لاحكم فيها بالفعل تحقيقا بل فرضا (قوله فان كان تجويزهم التسلسل الى آخره) الظاهر من الدليل ههنا برهان التطبيق لكن ما ذكره ههنا جار في برهان التضايف ايضا فالوجه ان فى كلامه ايجازا بليغا والمراد جنس الدليل الشامل لسائر البراهين ولذا غير عنوان البرهان الى عنوان الدليل وقوله بناء على امتناع التطبيق معنى على ان امتناع التطبيق مستلزم لعدم جريان برهان التطبيق وعدم جريانه مستلزم لعدم جريان سائر البراهين بناء على ان برهان التطبيق يجرى فى كل ما يجرى فيه سائر البراهين بدون العكس ولذا كان عمدة من بينها فى كلامه اشارة الى كونه عمدة فحاصل كلامه ان تجويزهم ذلك التسلسل اما لعدم جريان البراهين واما لتخلف حكم المدعى ههنا والكل باطل اما الاول فقد ظهر فسادة مما ذكرنا من جريان برهاني التضايف والتطبيق اما التضايف فقد عرفت

فقد ظهر فسادُه وإن كان ذلك لأن السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك والدليل

تحقيقه وأما برهان التطبيق فلأن جميع المقدمات المأخوذة فيه قطعية فلو توجه المنع عليه فأنما يتوجه على تقريبه بناء على تجويز امتناع التطبيق وقد عرفت بأنه يمكن قطعاً وبعد ذلك لاشبهة في جرياته أيضاً فلذا قال فيما بعد فيرد عليه أن مقتضى الدليل الخ وأما الثاني فلما يأتي بقوله فيرد عليه الخ ومن غفل عما ذكرنا جعل إيراد برهان التضاييف على دليلهم جواباً الزامياً بأنه جارٍ فيها فإذا لم تكن متساهية يلزم تخلف حكم مدعاه فيلزم عدم صحة البرهان الصحيح عندهم وليت شعري ما الفرق بينه وبين إيراد برهان التطبيق على دليلهم بل الحق أن كلا الإبرادين جوابان لتحقيقيان بأنهما جاريان في الأمور المتعاقبة قطعاً فيلزم تناهيهما ليثبت بهما مدعى المصنف في ضمنهما فقد ظهر أن ليس هذا التفريع تقريباً على مجرد جريان برهان التطبيق بل على مجموع جرياني البرهانيين (قوله فقد ظهر فسادُه) من قولنا ومن الدين أن هذا البرهان إلى آخره ومن قولنا وكذا برهان التطبيق يجري إلى آخره مع بيان إمكان التطبيق وما يقال مجرد توهم التطبيق غير كاف في جريان البرهان لجواز أن يكون انطباق الآحاد على الآحاد محالاً مستلزماً لاحد المحالين وإن يكون توهمه من قبيل توهم انسياب اغوال فقد عرفت اندفاعه مما قدمنا من إمكان أن يكون كل من آحاد إحدى الجملتين المتغايرتين وجوداً بازاء واحد من آحاد الأخرى سواء كانت الآحاد مجتمعة أو متعاقبة كيف ولو كان محالاً مستلزماً لاحد المحالين لاستلزمه في تطبيق آحاد الجملة الكبرى على آحاد الصغرى في جملتين متناهيتين أيضاً إذ لا فرق بين التطبيقين قطعاً وأما ما أوردوا عليه مما حاصله أن صحة التطبيق الذي هو الحكم الإجمالي بأن كل واحد من آحاد أحدهما منطبق على واحد من آحاد الأخرى تتوقف على أمرين أحدهما امتياز الآحاد في نفسها ووجودها ممتازاً كل منها عن الآخر وثانيهما انصاف تلك الآحاد في الواقع بالاولية والثانوية والثالثة والتقدم والتأخر والمطابقة والمقابلة وغير ذلك من النسب والإضافات التي يتوقف عليها صحة ذلك الحكم الإجمالي وكلا الأمرين موجودان في الآحاد المجتمعة لافي المتعاقبة لأنها باعتبار وجودها الخارجي يتحقق امتياز الآحاد في نفسها لكن باعتبار هذا الوجود لا يتحقق انصافها بتلك الإضافات لأن الانصاف بها يقتضى اجتماع الموصوفات في الوجود في ظرف الانصاف وإيضاً النسب والإضافات في التحقيق من الأمور الاعتبارية التي لا تعرض لمعرضاتها إلا في الذهن وباعتبار وجودها في الذهن لا يتحقق امتياز الآحاد في نفسها لافي الوجود الذهني الإجمالي لأنها في هذا الوجود موجودة في الذهن بصورة وحدانية لا امتياز لشيء منها عن الآخر فيها ولافي الوجود الذهني التفصيلي بأن يوجد كل منها بصورة مغايرة بصورة ماعداه

لا متاع ان يلاحظ الذهن امورا غير متناهية تفصيلا دفعة وفي زمان متناه واذ لم يكن لها امتياز في نفسها فكيف يتصف في الواقع بتلك الاضافات فذلك الحكم الاجمالي مطابق للواقع في المجتمعة لافي المتعاقبة لباختبار وجودها الخارجى دفعة وهو ظاهر ولا تدريجا لما عرفت ولا باعتبار وجودها في الذهن اجمالا او تفصيلا كاذكره بعض المحققين في حاشية حكمة العين فقطعى البطلان لانه منقوض اما اجمالا فلانه لو صح لم يصدق الحكم بالتعاقب ويتقدم البعض على البعض على الحوادث المتعاقبة ولا على اجزاء الزمان ولم يصدق موجبة كلية ذهنية محمولها اضافة بين افراد موضوعها والكل باطل لا يخفى بل لو صح لم يصدق ذلك الحكم الاجمالي في المجتمعة ايضا اذ لما كان تلك الاضافات من الامور الاعتبارية في التحقيق كاذكره فلا يتصف بها المجتمعة باعتبار وجودها الخارجى بل باعتبار وجودها الذهني لكن وجودها في الذهن تفصيلا غير ممكن واجمالا غير مفيد لامتيازها في نفسها باعتبار الوجود الذي يتوقف عليه ثبوت المحمول الاعتباري نعم لو بنى ذلك الايراد على ما زعمه بعض الحكماء من ان جميع النسب والاضافات موجودات في الخارج لا تعرض لمعرضاتها في الذهن بل في الخارج لكان له وجه لكن ذلك الزعم باطل في التحقيق وبعد البناء على التحقيق لا وجه لذلك الايراد قطعا واما تفصيلا فلانا لانسلم ان المتعاقبة باعتبار وجودها في الذهن اجمالا لا تنصف بتلك الاضافات في الواقع وانما لا تنصف لو لم يكن ذلك الوجود الذهني الاجمالي منتزعا من موجودات متميزة في انفسها في الواقع وليس كذلك لانه منتزع عن تلك الامور المتعاقبة المتميزة الموجودة في اوقاتها ومن البين ان تميز كل موجودة في وقته لا يتوقف على وجود غيره معه وتحقيق هذا المقام هو انه لما كانت المقابلة والمطابقة والاولوية والثبوتية وغيرها من الاضافات المتفرعة على معرضاتها وامتيازها في نفسها فاذا قلنا مبدأ الجملة الكبرى بازاء مبدأ الصغرى وبالعكس يصدق هناك موجبتان شخصيتان ذهنيتان حقيقتان لا فرضيتان لكون وجود موضوعهما في الذهن منتزعا من الموجود في نفسه في الخارج ومن البين ان هاتين الذهنتين صادقتان في المجتمعة دائما مادام الآحاد موجودة وفي المتعاقبة حين وجود المتأخر في الخارج كما عرفت في السابقة والمسبوقية وهكذا يصدق في حق كل واحد من متقابلين كالتأيين والتأين وغيرهما شخصيتان ذهنيتان كذلك لو حكم بهما حاكم لكن لما يمكن للذهن الحكم بتلك الشخصيات الغير المتناهية احتجا في صورتي الاجتماع والتعاقب الى الحكم الكلي الذهني الحقيقي المنطبق المشتمل على احكام جميع تلك الشخصيات كما قالوا في القاعدة الكلية المنطبقة على احكام جزئيات غير متناهية ومن البين ان صدق ذلك الحكم الكلي عبارة عن صدق كل واحدة من الشخصيات المدرجة فيه فلا شبهة في امكان ان يتصف كل من المبدأين في الواقع المحقق بالانطباق على الآخر ولا في انطباق

وان كان جاريا لكن المدعى غير متخلف لان غير المتناهي غير موجود هناك وليس المدعى الامتناع السلسلة الموجودة الغير المتناهية ولما لم يجتمع الآحاد لا يكون السلسلة الغير المتناهية موجودة فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية المفروضة ههنا وان لم تكن موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من آحادها موجودة في جزء من تلك الازمنة والموجود اعم من ان يكون في الآن او في الزمان والموجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع

سائر الآحاد على سائر الآحاد سواء كانت مجتمعة او متعاقبة وهذا هو معنى امكان التطبيق اى الحكم بالانطباق حكما ذهنيا حقيقيا مطابقا للواقع لا مطلقا ولو فرضنا وعلى هذا التحقيق يدور جريان برهان التضاف في المتعاقبة ايضا فظهر ان برهاني التطبيق والتضاف جاريان في المتعاقبة ايضا والفرق بينهما تحكم باطل قطعا لا ريب فيه كما حكم به الامام فخر الدين الرازي بعد تأمله اربعين سنة كما اشار اليه في بعض كتبه (قوله وان كان ذلك التجويز منهم لاجل ان السلسلة الى آخره) (٢) اى لتخلف حكم المدعى في المتعاقبة لعدم الجريان واعلم ان الشريف المحقق وغيره من المحققين صرحوا بان ذلك التجويز منهم لعدم الجريان لكن الشارح هنا في حاشية التجريد حكم بان تجويزهم يحتمل الامرين مع ان فيما ذهب اليه سدا لجميع مسالك الاوهام (قوله فيرد عليه ان مقتضى الدليل الى آخره) لا يقال ذلك ممنوع اذ لما جاز ان يكون الممكن باعتبار الوجود اللازم الى ممكننا وباعتبار الوجود الازلي محالا مستلزما للمحال فلم لا يجوز ان تكون سلسلة الحوادث باعتبار الوجود التعاقبي ممكننا وباعتبار الوجود الاجتماعي محالا مستلزما لاحد المحالات المذكورة في البرهانتين لانا نقول انما يتوجه ذلك لو كان استلزامها لتلك المحالات باعتبار وجودها الاجتماعي وليس كذلك بل هي مستلزمة لها باعتبار وجودها التعاقبي وكذا كل من هذه المحالات محال باعتبار كلا الوجودين فلا شبهة في ان مقتضى البرهان عدم وجودها لاجتماع الاجزاء ولا متعاقبة الاجزاء اذ الكلام ههنا وجود الكل الذي هو مجموع الاجزاء وقوله والوجود اعم من ان يكون وجودا في الآن الى آخره جواب سؤال مقدر بان يقال لعلهم لا يثبتون للكل المتعاقب الاجزاء وجودا خارجيا فدفعه بان ليس لهم ان يمنعوا وجوده لان الوجود عندنا وعندهم اعم من ان يكون وجودا في الآن كما في النكون والفساد الآتيين عندهم او في الزمان والوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء كما في وجود البيت المبني تدريجا او على سبيل تعاقب الاجزاء كما في وجود عشر ضربات متعاقبة اذ لا ينكر وجود مجموع الضربات العشرة في الخارج احد من العقلاء والالم يستحق القصار لاجرة ضربة واحدة وهو باطل عرفا وشرعا ولا يتوجه على ذلك انهم حكموا بعدم الحركة بمعنى القطع في الخارج مع وجود

(٣) هذا القول ليس بموجود في نسخ الجلال ولعله وقع هكذا في نسخة المحشى فليحذر قاله مصححه ط

(قوله ثم لا ينفخى) دفع لما يتوهم ان في صورة التعاقب لا يلزم شيء من الامرين المحذورين وهو امانته غير المنتهى الجزء لكه

(قوله والدمر وعاء الزمان) قال بعض المتأهين ان الدهر محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد جزء من اجزاء الزمان الا وهو مقرون به ومع ذلك لا يوجد فيه ماض ولا مستقبل ولا قسمة بوجه بل هو امر واحد محيط بالازل والابد كل منهما مقرون به فالازل فيه باعتبار عين الابد فنه ينجلي معنى قوله تعالى هو الاول والاخر وكون المتجردين عن جلايب ابدانهم المنخرطين في سلك المجردات مشاهدين للحوادث الاتية في الازمان النائية (قوله ثم لا ينفخى) انه اذا سلم جريان الدليل الخ) دفع لما يقال ان تجويزهم في الامور المتعاقبة ليس لعدم وجود السلسلة ولا لامتناع التطبيق فيها بل لعدم جريان المحذور اللازم من التطبيق فيها وهو تنهاى السلسلة على تقدير عدم تنهاى السلسلة ومساواة الجزء لكه

او على سبيل التعاقب بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه الى الدهر فانهم يقولون ان المبادئ العالية موجودة في الدهر والدمر وعاء الزمان فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجى فاخر اجه من الوجود الخارجى تحكم ثم لا ينفخى انه اذا سلم جريان التطبيق فالمحذور الذى يظهر منه هو امانته على تقدير جميع اجزائها في الخارج متعاقبة لما اشرنا فيما سبق مما ذكره الشارح في حاشية التجريد ناقلا عن الشفاء من الفرق بين الامور الموجودة في الماضي وبين الحركة بمعنى القطع فكلام الشيخ صريح في ان الوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء وعلى سبيل تعاقب الاجزاء المنفصل بعضها عن البعض (قوله بل للوجود عند الفلاسفة الى آخره) انما اتي به تحقيقا لما سبق من ان الوجود الخارجى عندهم اعم من الاجتماعى والتعاقبى بان للوجود الخارجى بعد الاقسام الثلاثة قسما رابعا هو الوجود في الدهر ودفع لما يرد على الاول بان القدماء كالمبادئ العالية موجودة في الخارج وليس شيء منها آتيا ولا زمانيا فاجاب بانها موجودة في الدهر وليس المراد من هذا القول جوابا آخر بان الموجودات المتعاقبة الماضية والمستقبل كلها مجتمعة في الوجود في الدهر اذ لماضى ولا حال ولا مستقبل بالنسبة الى الموجود في الدهر وانما هي بالنسبة الى الوجود في الزمان و اشار اليه الشارح في رسالة اثبات الواجب حيث قال وقد قيل ضبطها الوجود الخارجى ثم نقل الجواب بالوجود التعاقبى كما توهموا ههنا لان وجود تلك الامور المتعاقبة مجتمعة في الدهر ان كان عبارة عن الوجود العالمى فسيحجى البحث عنه وان كان عبارة عن الوجود الخارجى فهو يستلزم وجوب انتهاء الحوادث المتعاقبة التى هي مقدورات الله في جانب الابد لجريان البرهانين حينئذ في انتهائهما فيكون جوابا من وجه وهذا من وجه آخر وليس ما نقله الشارح في الرسالة من ضبطها الوجود الخارجى غير الجواب بالوجود التعاقبى لان القائل بذلك الضبط هو المصنف في المواقف وقد صرح الشريف هناك بانه عبارة عن الوجود التعاقبى ويدل على ما ذكرنا ان قوله فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب بعد هذا القول من تمة الجواب بالوجود التعاقبى قطعا بقى ان المصنف و شارح الاشارات صرحا بان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة المتغير الى الثابت دهر ونسبة الثابت الى الثابت سرمد عندهم فعلى هذا يكون المبادئ العالية الثابتات موجودة في السرمد عندهم لا في الدهر بل الموجود في الدهر هو الزمان المتغير ولذا قالوا الدهر وعاء الزمان ولعله وجد اطلاق الدهر على ما يع السرمد عندهم بان يكون الدهر عبارة عن النسبة الى الثابت سواء كان المنسوب ثابتا او متغيرا (قوله ثم لا ينفخى) انه اذا سلم جريان الى آخره لا ينفخى ان برهان التطبيق كما قررنا قياس خافى يتوقف جريانه في الامور المتعاقبة على صدق مقدماته المأخوذة فيه وعلى ثبوت تقريره ببيان امكان التطبيق كما ذكرنا فعدم جريانه فيها كما يكون بامتناع التطبيق يكون بعدم صدق بعض المقدمات المأخوذة فيه لكنه اشار بالترديد السابق بين الاحتمالين المتبادر في منع

(قوله بمعنى انه يستحيل الخ) دفع لما يتوهم ان العدد من الامور الاعتبارية الممتنع الوجود في الخارج مطلقا فلا متاع اتفاق غير لازم من عدم التناهي ولزوم التساوي ووجه الدفع ان العدد له حقيقة محصلة ولو ازم مختصة وعروض لمحله ووجودها في نفسه سواء كان وجوده في الخارج ﴿ ١٢٦ ﴾ بنفسه او بمنشأ اتزاعه وهو

معروض الكلية والوحدة
اولا وبالذات ومعروضه
ثانيا وبالعرض فمن عدم
التناهي يلزم ذلك المحال
التساوي قال قلت كيف
يتصور عروض العدد
الذي هو معروض المساواة
اولا وبالذات على الامور
المتعاقبة المنتشرة في الازمنة
المتخلقة قلت الامور المتعاقبة
الوجود بحسب الزمان
مجموعة الوجود بحسب
الواقع ونفس الامر
فيجري فيه التطبيق
ويتصور المساواة والتفاوت
(قوله بل الكم مطلقا)
اي سواء كان منفصلا
او متصلا متناهية الافراد
او غير متناهية مجموعة
الوجود او متعاقبة الوجود
(قوله فليتأمل) اشارة الى ما
نقل عنه وذكره في النموذج
العلوم من ان هذا الكلام
اذا اورد عليهم بصورة
النقض التفصيلي وتجوز
جريانه في صورة التعاقب
يظهر عجزهم من اثبات
مدعاهم والافهم بحسب
قانون المناظرة مانعون

عدمه او مساواة الجزء للكل وهذان المحذوران يجريان في صورة التعاقب فان
العدد الذي يساوي جزءه كله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضه
في نفس الامر لشيء من الاشياء سواء كان آحاده مجموعة او غير مجموعة فان البدهة
حاكمة بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا يأبى عن قبول مساواة جزءه لكله فليتأمل

الخلو اعني كون التجوز منهم لعدم الجريان اول للتحلف الى ان سائر المقدمات المأخوذة
من لزوم التساوي والتناهي وبطلانها قطعية لا يقبل المنع اصلا بالنظر الى ذات الامور
المتعاقبة و اشار ههنا الى ان هذين المحذورين اعني التساوي والتناهي يجريان فيها لزوما
واستحالة باعتبار عارض العدد ايضا كما انه فيما بعد في المجموعة الغير المترتبة الآحاديين
جريان المحذورين لزوما واستحالة تارة باعتبار ذات المجموعات وتارة باعتبار
عوارض الاعداد فالبرهان تام قبل هذا الكلام قطعاً فلذا قال فيما سبق فيرد عليه
ان مقتضى الدليل وهذا الكلام كالدليل الثاني للمدعي المبين بدليل قبله فانه مجرد
التعاضد لا فائدة العلم الجديد لانه تحصيل الحاصل كما ذكره المصنف في المواقف فراه
ان هذين المحذورين يجريان في صورة التعاقب لزوما واستحالة اما لزوم التناهي على
عدم التناهي واستحالة فظاهران واما لزوم تساوي الجزء والكل من الامور المتعاقبة
فلانه يستلزم مساواة العدد العارض للجزء للعدد العارض للكل واما استحالة فلما
ذكره ولاجل الاشارة الى ما ذكرنا لم يقل وهذان المحذوران محالان في صورة التعاقب
وما يدل على ما ذكرنا ههنا ان موضوع المقدمة البديهية القائلة بان الكل اعظم من الجزء
اعم من ان يكون جوهر او عرضا غير الكم او كما (قوله فليتأمل) يحتمل الوجود *
الاول ما اشرنا من التحقيق في امكان التطبيق الاجمالي في المتعاقبة ايضا * الثاني التنبيه
على الفرق بين جريان المحذورين باعتبار ذات الامور المتعاقبة وبين جريانهما باعتبار
العدد العارض لها وان كان المساواة عارضة للمعددين اولا وللمعدودين ثانيا اذ العدد
هناك ملحوظ تبعا كالمعنى الحرفي وهنا ملحوظ اصالة كما اذا التفت الذهن الى المعنى
الحرفي * الثالث ان ما ذكره ههنا كما سيأتي موقوف على كون العدد العارض للجزء
جزأ من العدد العارض للكل وسيجيء البحث عليه والجواب عنه * الرابع السؤال
والجواب اما السؤال فبان العدد من العوارض الموجودة عند الحكماء فلا يعرض المعدود
الا في الخارج واذا لمجتمع الآحاد في الوجود الخارجى فكيف يعرضها العدد واما
الجواب فبان العدد من الامور الاعتبارية في التحقيق فيعرض المتعاقبة ايضا في الذهن
كشرة ضربات ومائة دورات والعروض الذهني يكفيه وجود للمعروض في الذهن

وفضاء المتع واسع لكن النفوس الزكية لا تقع بمجرد المنع في مثل هذا المطلب (كمروض)

(قوله بل الكم مطلقا) اي سواء كان منفصلا وهو العدد او منفصلاً كالمقادير وهي الجسم التعليمي والسطح
والخط والزمان بأى عن قبول مساواة جزء لكله وذلك لان طبيعة الكم من حيث هي يقتضى القسمة الى الاجزاء

(قوله شرطوا في بطلان التسلسل الاجتماع) قيل وذلك لأن الآحاد الخارجية لو كانت متعاقبة الوجود متعاقبة بعضها عند بعض لم يكن بشئ منها متصفا بالتقدم والتأخر المتضايفين وضعا او طبعيا صورة اقتضاء تحقق كل منهما تحقق طرفيه حين تحققه واما وجودها في الذهن فالاجمالى منه لا يحصل به الامتياز الذي يتوقف عليه التطبيق والتفصيل لا يقدر عليه الذهن ﴿ ١٢٧ ﴾ ضرورة امتناع احاطته بما لا يتناهى ورد بانه يدل على عدم

تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض بل على عدم تحقق التعاقب اصلا اذ لا معنى له الا كون وجود بعض افراده متقدما على وجود بعض آخر غير مجامع معه وبان المنافع الاتصاف بالتقدم والتأخر الزمانين هو اجتماعهما في زمان وان يتحقق احدهما ولا يتحقق الآخر اصلا واما تحققهما على التعاقب فتحقق لهما والمصحح للتطبيق هو الوجود الخارجى في الواقع في زمان واحد فيحصل التقدم والتأخر بمعنى منشأ

المتناهية التي يزداد وهو بازديادها ويتقص بانتقاسها فيكون عدم ازدياد بازديادها منافيا لمقتضى طبيعته فكون الكل المشتمل على الزائد بالنسبة الى جزئه يكون ممكنا بانه تلك الطبيعة وبما قررنا ظهر ان مراده رحمه الله

* واعلم ان الفلاسفة شرطوا في بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقد سبق آتفا حال الشرط الاول واما الشرط الثانى فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الآحاد ترتيب لم يمكن للعقل التطبيق اذ لا نظام فيها مضبوطا حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل بخلاف الآحاد المترتبة فانه يلزم ههنا من تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق كل واحد من آحاد السلسلة الثانية على نظيره من آحاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة مترتبة ممتدة وكف من الخصى فانه يكفي في الاول تطبيق مبدا على المبدأ وفي الثانى لا بد من تطبيق كل واحد

كمروض الإضافات والنسب * الخامس السؤال والجواب ايضا اما السؤال فبان يقال صرح ابن سينا بان العدد انما يعرض للماديات دون المجرديات فلا يتم البرهان في ابطال سلسلة المجرديات المتعاقبة بهذا الاعتبار وان تم فيه باعتبار ذاتها للقطع بان الجزء لا يكون مساويا للكل وان لم يعرضهما العدد في الواقع بل في مجرد التوهم واما الجواب فبان المختص بالماديات هو موضوع علم الحساب الذي يبحث فيه عن الجمع والتفريق وغيرها مما يعرض لنفس الماديات او صورها الخيالية لا مطلق العدد فانه باطل ويشهد ببطلانه العقول العشرة مع ان الاختصاص غير صحيح في التحقيق * السادس ما اشرنا من قوله فان العدد الذي الى آخره ليس مسوقا لمجرد استحالة التساوى بل مسوق لبيان لزوم تساوى جزء العدد العارض لبعده ايضا ولذا قال بمعنى انه يستحيل الى آخره وان جريان التناهي لزوما واستحالة ظاهر * السابع ان قوله بل الكم مطلقا اشارة الى اثبات تنهاى الابعاد باجزاء برهان التطبيق كما اشرنا ولذا حكم في آخر بحث الحدوث بتناهي الامتداد المكاني قطعا من غير ايراد دليل هناك (قوله واعلم ان الفلاسفة الى آخره) لعله معطوف على الامر بالتأمل اى اذا عرفت ما ذكرنا فليتأمل واعلم الى آخره او على المحذوف اى افهم ما ذكرنا واعلم ان الفلاسفة الى آخره والاوجه انه جملة معترضة ممهدة لا بطل الشرط الثانى الذى هو توأم الشرط الاول وليس ابطاله مما يتعلق بما نحن فيه من اليراد على دليلهم واثبات حدوث العالم وان تضمن تحقيق حال برهان التطبيق من جريانه بلا اشتراط شئ منهما ولذا غير العنوان (قوله اذ لا نظام فيها مضبوطا) في نفسها لا بحسب وجودها في الخارج لعدم ترتيب الآحاد في نفسها وضعا او طبعيا

تعالى بالتأمل اشارة الى الدقة لعدم الصحة (قوله وقد سبق آتفا حال الشرط الاول) من انه لا يشترط اذ مقتضى الدليل عدم وجود الآحاد الغير المتناهية اصلا لاعلى سبيل التعاقب افيد ما حاصله انه لا بد لجريان الدليل من وجود الآحاد مجتمعة متميزة ليصح اتصالها بالتقدم والتأخر اللذين هما متضايفان لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر اصلا لا خارجا ولا ذهنا اذ لو كان وجوداتها الخارجية متعاقبة مقتضية بعضها عند بعض آخر لم يكن شئ منها متصفا بالتقدم ولا بالتأخر ضرورة اقتضاء تحقق كل منهما تحقق طرفيه حين تحققه واما وجودها في الذهن فالاجمالى منه

اتزاعهما مجتمعين في الواقع في صورة المتعاقب (قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تنهاى النفوس الخ) يعنى انهم لما قالوا بعدم نوع الانسان بتماقب افراده الى غير النهاية وعدم التناسخ لزمهم ان يكون النفوس الانسانية المفارقة غير متناهية لانها باقية غير فانية فيتصفون عن جريان برهان التطبيق فيه بهذا الشرط واعترض عليه بانها وان لم تكن مرتبة في نفسها ولكن لها ترتب باعتبار اضافتها الى ازمة حدوثها وباعتبار ابدانها لان نفس الابن متوقفة على بدنه الذى هو شرط لحدوثه وهو متوقف على نفس ابيه المضيئة للقوة المولدة على بدنه وهكذا واجيب بان ترتبها على ذلك التقدير باعتبار الازمان والابدان وهى غير مجتمعة ١٢٨ ورد بانها مجتمعة لاحالة ومرتبة

على التفصيل وذلك بما يجز عنه العقل في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تنهاى النفوس الناطقة المجردة

ولا بحسب وجودها في الذهن اجمالا او تفصيلا لما عرفت انها في الوجود الذهني الاجمالي موجودة بصورة وحدانية لا تميز للآحاد فيها والوجود الذهني التفصيلي غير ممكن فلا يتصف بعضها بالاولوية وبعضها بالثانوية والثالثة وغيرها من الاضافات والنسب لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن واذا لم تتصف الآحاد بتلك الاضافات في الواقع فكيف يصح حكم العقل بانه بعد تطبيق الواحد على الواحد ينطبق سائر الآحاد على الآحاد كل نظيره في الواقع كما ذكره في المتعاقبة (قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا الى آخره) قد سبق منه اشارة الى ابطاله بجريان برهان التطبيق باعتبار كونها مرتبة في الحدوث زمانا وفصله في الرسالة بل بجريان برهان التضايف كما اشرنا وسيشير الى ابطاله بجريان برهان التطبيق في مطلق الامور المجتمعة في الوجود لايقال يستفاد مما ذكره ههنا ان ليس بين النفوس الناطقة الغير المتناهية ترتب ذاتي وصرح في الرسالة بخلافه حيث قال وايضا نفس الابن متوقفة على بدنه المتوقف على نفس الاب المولد لمادة بدنه ففيها ترتب بالطبع لانا نقول غاية ما استفيد من بيان اعتمادهم على هذا الشرط عدم ترتبها في زعمهم لافي الواقع وما ذكره الشريف المحقق في حاشية التجريد من ان نفس الاب سبب لتحريكاتها لآلتها حركات مخصوصة معدة لحصول مادة بدن الابن الذي له مدخل في حدوث نفس الابن فيترتب السلسلة حينئذ من نفس الاب وتلك الحركات والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة بعض آحادها اعني الحركات المخصوصة والبدن فلا ينطبق آحادها الا بملاحظة تفاصيلها كيف ولو كانت منطبقة في نفس الامر لكانت الآحاد المعدومة ايضا منطبقة في نفس الامر حال عدمها فدفوع بان تلك الحركات

باعتبار الابدان والازمان فلا ريب اذا في جريان البرهان بل الجواب ان سلسلة التوالد عندهم متناهية وانما يثبتون سلاسل غير متناهية كل واحدة منها متناهية اذ قد صرح الشيخ في الشفاء بان في القرانات الكلية المقتضية للطوفانات العامة يتفرض الافراد الانسانية بل الحيوانات المتنفسة ثم يحدث بالتولد ويكون مبدأ السلسلة التوالد وهكذا

لا يحصل به الامتياز الذي لا بد للتطبيق والتفصيلي لا يقدر عليه الذهن ضرورة امتناع احاطته بما لا يتناهى اقول هذا ظاهر الفساد اما اولا فلانه على تقدير تمامه يدل على عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها في بعض

اذ وجودها الاجمالي الواحد في الذهن لا يكتفى للاتصاف بها ولا يمكن وجودها فيه مفصلا (والابدان)

لعدم اقتدار الذهن على الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا بل يدل على تقيض مادعاء من جواز الامور الغير المتناهية المتعاقبة اذ لا معنى لتعاقبها الا كون وجود بعضها مقدما على وجود بعض آخر غير مجامع معه وامانا فلان عدم اتصافها بالتقدم والتأخر الزماني انما يتصور بان يتحقق موصوف احدها في زمان يتحقق موصوف الآخر او بان يتحقق موصوف احدها ولم يتحقق موصوف الآخر اصلا واما يتحقق موصوف احدها في زمان سابق وتحقق موصوف الآخر في زمان آخر فتحقق للتقدم والتأخر الزمانيين لامناف لهما على ما لا يخفى (قوله وعلى هذا الشرط) اعتمدوا في قولهم بعدم

قلت ان كفى التطبيق الاجمالى فهو جار في غير المترتبة اذ يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازاء واحد من الاخرى اولا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثانى يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالى لم يكن جاريا في صورة الترتب ايضا اذ لا يمكن للعقل ملاحظة كل واحد

والابدان المنعقدة قد ضبطها وجود خارجى في ازميتها فلا بأس في انطباق بعضها لبعض حال عدمها في الواقع كما في المتعاقبة ولو سلم ان الكلام ههنا في المجتمعة فلا يجب تنالى الآحاد المترتبة بعد ثبوت التوقف بينها ولو بالواسطة والا لم يجر البرهان في المرتبة المجتمعة اصلا ضرورة ان لكل من آحادها شرائط واسبابا كما لا يخفى (قوله قلت ان كفى التطبيق الاجمالى الى آخره) يعنى التطبيق الاجمالى اما ان يكفى في المرتبة المجتمعة اولا لا يكفى فيها وكلما كفى فيها يجرى في غير المرتبة ايضا وكلما لم يكف فيها لم يجر في المرتبة المجتمعة ايضا ينج انه اما ان يجرى في غير المرتبة اولا يجرى في المرتبة المجتمعة والثانى باطل بالاتفاق فتعين الاول فيبطل الاشتراط الثانى ايضا فهو معارضة لدعوى الاشتراط المدللة كما اشار اليه الشارح بقوله فقد وجهوا اشتراطه لا يقال وحيث تعارض الدليلان تساقطا فمن اين الجزم بطلان الاشتراط لانا نقول انما يتوجه ذلك فيما لم يستفد من المعارضة منع دليل الخصم واستفيد منها ههنا منع الملازمة القائلة بانه لو لم يكن بين الآحاد ترتب ذاتى لم يمكن الى آخره واذ قد اتهم دليلهم بهذا المنع المستفاد بقى دليل الشارح بلا معارض وقس عليه امثاله (قوله فهو جار في غير المترتبة) اى ذلك التطبيق الاجمالى الكافى في المترتبة هو بعينه جار في غير المترتبة ايضا بان يلاحظ العقل الى آخره ففيه اشارة الى ان اتصاف الآحاد في الواقع بالاولوية والثانوية وغيرها من التقدم والتأخر وسائر الاضافات غير الانطباق والوحدة مستغن عنه في التطبيق الاجمالى في المرتبة اذ يكفى مجرد فرض اثنين من الجملتين مبدئين ينطبق احدهما على الآخر مع مجرد اتصاف كل من الآحاد الباقية بعنوان الواحد من جملة معينة من الجملتين واتصاف ذلك الواحد بكونه بازاء واحد من الجملة الاخرى من غير احتياج الى سائر الاضافات والنسب بان يقال نأخذ واحدا من الجملة اولا ونفرضه مبدأ للجملة الكبرى ونأخذ واحدا آخر ثانيا ونفرضه مبدأ للجملة الثانية الصغرى ونجعل الاول بازاء الثانى ثم نقول اما ان يكون بازاء كل واحد من الآحاد الباقية للجملة الكبرى واحد من الآحاد الباقية للجملة الصغرى فيلزم التساوى اولا يكون فيلزم التساهى ومن البين ان هذا التطبيق الاجمالى هو بعينه جار في غير المرتبة والفرق تحكم باطل فقد عرفت ان ليس التطبيق الاجمالى مجرد قوله بان يلاحظ العقل الى آخره بل هو تلك الملاحظة بعد فرض انطباق المبدئين المفروضين كما صورنا ولذا لم يقل فيما بعد بل ربما كان الزيادة في جانب التناهى او في الاوساط ألا يرى انا اذا اوردنا التردد في المرتبة قبل اعتبار

تناهى النفوس الناطقة
المجردة القائلون يقدم
العالم النافون للتساخ قالوا
بقدم نوع الانسان وتعاقب
افراده الى غير النهاية
وبقاء نفوسها الناطقة بعد
المفسارقة عن الابدان

(قوله بل لهم ان يدفعوا) حاصله انه اذا لم يكن بين الآحاد ترتيب وضعى او طبيعى جاز ان تقع آحاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى اذ ليس لها نظام متسق حتى يستلزم تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق الباقي على الباقي على الترتيب فان قيل اما ان تكفى ملاحظة الآحاد اجمالا ﴿ ١٣٠ ﴾ فلا حاجة الى الترتيب اولا تكفى بل

لا بد من ملاحظتها تفصيلا فلا يمكن التطبيق وان كانت الآحاد مرتبة اجيب بان فى المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف لا يتصور الزيادة فى مبدأ الانطباق ولا فى الاوساط للاتساق فلو لم تكن فى الجانب الآخر لزم التساوى قطعا ولم يتحقق الزيادة اصلا مع فرضها اولا بخلاف الغير المرتبة فانه يجوز ان يكون الزيادة فى الاوساط فلا يلزم التساوى ولا الانقطاع هذا ما قرر عليه كلام المحققين ولى فيه نظر فان الملاحظة الاجالية لما كفت فى اطباقها فلتكف ايضا فى تحصيل اتساقها ولا فرق بينهما اصلا فانه ليس هناك سلسلتان موجودتان فى الواقع وهما منطبقتان الا بحسب الملاحظة الاجالية

(قوله بل لهم ان يدفعوا ذلك الخ) اى ليس لهم ان يدفعوا جريان الدليل فى الآحاد الغير المترتبة

واحد بازاء كل واحد واحد مفصلا ودعوى ان هذا الاجال كاف هناك دون الاجمال فى الصورة الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه فى السلسلة المترتبة تنقل الزيادة تطبيق المبدئين بختيار الخصم الشق الثانى ويمنع لزوم التناهى فى جانب اللاتناهى مستندا بان الزيادة فى جانب التناهى ولذا احتاجوا الى تطبيق المبدئين لينتقل الزيادة المعينة الى جانب اللاتناهى ويلزم التناهى فلا بد ههنا ايضا ان يلاحظ التردد المذكور بعد فرض مبدئين وانطباقهما وان لم يكونا مبدئين فى الواقع قبل الفرض وهذا هو تحقيق هذا المقام (قوله ودعوى الى آخره) ليثبت بها ملازمتهم الممنوعة تحكم اى حكم بلا دليل فيكون ممنوعا وحكم بلا دليل مع قيام دليل او بدهاة على خلافه فيكون باطلا وربما يحملونه كناية عن البطالان بهذا الاعتبار وهو المراد ههنا لان دعويهم بالفرق يتضمن منع جريانه فى غير المرتبة مستندا بالفرق فلا بد من ابطاله فيكون جواب سؤال مقدر من وجهين (قوله بل لهم ان يدفعوا الى آخره) الظاهر انه اضراب عن المحذوف بقرينة الحكم بالتحكم اى ليس لهم ان يدفعوا ما اوردنا عليهم من المنع والمعارضة بالفرق بين التطبيقين الاجاليين بل لهم ان يدفعوا ذلك بعد تسليم جريان ذلك التطبيق فى غير المرتبة بان يمنعوا جريان التطبيق باختيار الشق الثانى ومنع لزوم التناهى بانه على جواز ان يكون الزيادة فى الاوساط لافى جانب اللاتناهى فيندفع المعارضة اذ مجرد جريان التطبيق الاجالى فى غير المرتبة لا يكفي فى بطلان الاشتراط الثانى بل لابد من جريان برهان التعليق فى تناهيها ايضا واما اندفاع المنع المشار اليه فى ضمن المعارضة عن دليلهم فبتحريير ان المراد من التطبيق الاجالى هو التطبيق الاجالى المظهر لانتقال الزيادة الى جانب اللاتناهى وذلك التطبيق حاصل فى المرتبة لافى غيرها فحصل الفرق بين التطبيقين فلمهم ان يدفعوه بالفرق فالوجه ان يترك الاضراب ويقول الا ان يقال لهم ان يدفعوا الى آخره ونقول وليس لهم ان يدفعوا بذلك ايضا لانه انما يتوجه لو جعل كل واحد من الآحاد الباقية للجملة الكبرى بازاء واحد او متعدد من الآحاد الباقية للجملة الصغرى وليس كذلك بل كل واحد من الاولى انما جعل بازاء واحد من الثانية فعلى ذلك التقدير لا احتمال لان يكون واحد من اوساط الاولى بازاء متعدد من اوساط الثانية بل لابد ان ينتقل الزيادة المعينة الى جانب اللاتناهى قطعا كما لا يخفى على ذوى

بان يدعوا عدم كفاية الاجمال فى الغير المترتبة وكفايته فى المترتبة فان هذا الادعاء تحكم (البصائر) بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه لا يظهر فى السلسلة الغير المترتبة انتقال الزيادة الى طرف اللاتناهى لجواز كون الزيادة مستقرة فى الاوساط غير منتقلة منها الى الطرف الغير المتناهى وذلك لعدم اتساق نظامها بخلاف السلسلة

(قوله ولي ههنا كلام آخر) اشارة الى انه من مفرداته السانحة له على ماهو المشهور ولعله خطر عليه على سبيل التوارو اذ قد سبق اليه السيد الشريف رحمته ١٣١ في حواشي التجريد وحاصله ان كل غير متناه يلزمه الترتب

باعتبار ان المجموع يتوقف على مجموع ناقص عنه بواحد في ضمنه وهكذا يجري التطبيق بين المجموعات (قوله لان المجموع يتوقف على المجموع

الى طرف اللانتهى فيظهر الانقطاع وفي غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل ربما كان الزيادة في الاوساط ولي ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الترتب لان المجموع يتوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد آخر وهكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهي في المجموعات والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات

البصائر ولذا حكم المتكلمون بذلك من غير احتياج الى ما يذكره بعده (قوله ولي ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع الى آخره) هذا دليل آخر على بطلان اشتراط ترتب الآحاد بان يقال لو وجدت جملة غير متناهية مطلقا سواء كانت مترتبة الآحاد او لا بل سوا كانت مجتمعة او متعاقبة لوجد هناك موجودات مترتبة بالطبع هي المجموعات الموجودة التي بعضها جزء للبعض الآخر والجزء متقدم على الكل طبعاً ويجري فيها التطبيق الاجمالى بلا نزاع ويلزم تنهاى الآحاد ويستفاد منه ايضا منع دليلهم مستندا بانه انما لا يمكن للعقل حينئذ التطبيق لو لم يكن هناك موجودات مترتبة اخر غير الآحاد وليس كذلك واما اندفاع هذا الدفع فتغيير الدليل لان ذلك الدفع كان منعا لجريان برهان التطبيق باعتبار ملاحظة التطبيق الاجمالى بين الآحاد الغير المترتبة وهذا كان اثباتا لجريان برهان التطبيق باعتبار ملاحظته بين المجموعات المترتبة اللازمة لمطلق الآحاد (قوله فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة الى آخره) يعنى ان المجموع الاول هو مبدأ جميع المجموعات المندرجة فيه والمجموع الثانى مبدأ جميع المجموعات المندرجة فيه وثانى المجموع الاول فى الواقع والمجموع الثالث ثالث المجموع الاول وثانى المجموع الثانى فاذا توهم انطباق المبدأ على المبدأ والثانى من المجموع الاول على الثانى من المجموع الثانى والثالث على الثالث وعلى هذا الاسلوب كل نظيره فى مرتبته من مراتب الاعداد فلما ان يوجد بازاء كل مجموع من المجموعات المندرجة فى المجموع الاول واحد من المجموعات المندرجة فى المجموع الثانى فلزم مساواة الجزء للكل لتساوى مجموعتهما حينئذ او لا يوجد فلزم انتهاء المجموعات المندرجة فى المجموع الثانى بل فى المجموع الاول مع فرض لانهايهما اللازم لفرض عدم تنهاى الآحاد مطلقا والكل باطل فظهر تنهاى المجموعات الموجودة فى ضمن كل جملة (قوله والمجموع الذي ينتهى الى آخره) جواب سؤال مقدر اورده فى الرسالة حيث قال فان قلت اللازم من التطبيق بين المجموعات تنهاى المجموعات لانها بمنزلة الآحاد المترتبة ولا يلزم منه تنهاى آحاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على آحاد غير متناهية

الح) لا يخفى ان العدد لما كان غير مركب عما تحته من الاعداد لا يتوقف المجموع الاول على المجموع الثانى وان استلزمه ولكن الاستلزام كافى فى المطلوب (قوله والمجموع الذي ينتهى اليه الخ) دفع لما اورد

المترتبة فانها لا تنساق نظامها لا تستقر الزيادة فى الاوساط بل تنقل بمجرد تطبيق المبدأ على المبدأ الى الطرف المقابل فيظهر الانقطاع (قوله والمجموع الذي ينتهى اليه سلسلة المجموعات الح) دفع لما يورد ههنا من ان اللازم من التطبيق بين المجموعات انما هو تنهاى المجموعات لانها بمنزلة الآحاد المترتبة ولا يلزم منه تنهاى آحاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على آحاد غير متناهية ووجد الدفع انه يلزم تنهاى آحاد المجموع الاول ايضا

وذلك لان المجموع الذي ينتهى اليه سلسلة المجموعات يكون لاحالة مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة فى السلسلة وفى المجموع الاول تنتهى بعدد متناهية الى اثنين فيكون المجموع الاول متناهيا

من ان تنهى المجموعات المترتبة لا يوجب تنهى الاتحاد لان ١٣٢ كل احد من المجموعات يشتمل على

يكون لاحالة مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك تنتهى بعدد متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهما وان شئت قلت لابد من تحقق الواحد والاثنين والثلاثة وهكذا الى غير النهاية

قلت بل يلزم منه تنهى اتحاد المجموع الاول ضرورة انه على فرض تنهى المجموعات ينتهى بعد اسقاط الاتحاد المتناهية الى مجموع لا يكون مجموع اقل منه وذلك هو الاثنان انتهى والحاصل ان ماتوهمه هذا السائل انما يرد لولم يكن بعض تلك المجموعات مندرجا في البعض الآخر اندراج الجزء في الكل ككسر جل متباينة بالذات غير متناهية الاتحاد وليس كذلك فتنهى المجموعات التي يندرج بعضها في بعض هو المجموع الذي لم يندرج فيه مجموع آخر وذلك المجموع يمتنع ان يكون غير اثنين واذا انتهى سلسلة المجموعات كان عدتها متناهية ولما كان التفاضل بين كل مجموعين متوالين بواحد كان تفاضلات المجموعات المتناهية اتحادا متناهية وهي التي اسقطناها واذا ضم الاثنان الذي هو من جملة المجموع الاول الى تلك الاتحاد المتناهية يكون المجموع متناهما وهو بعينه عبارة عن المجموع الاول مثاله ان المجموع المركب من عشرة اتحاد يتضمن تسعة مجموعات متناقصة بواحد ويتضمن المجموع الثانى المركب من تسعة اتحاد ثمانية مجموعات منها فاذا جعل مبدأ تسعة مجموعات بازاء مبدأ ثمانية مجموعات والثانى من الاول بازاء الثانى من الثانية وهكذا الى ان نجعل المجموع الثامن من الاول بازاء المجموع الثامن من الثانية فقد انتهى مجموعات الثانية وكان هناك ثمانية اتحاد هي تفاضلات المجموعات فاذا اسقطناها عن المجموع الاول المركب من العشرة انتهى المجموع الاول الى الاثنين الذي هو المجموع التاسع من المجموعات المندرجة فيه واذا ضم الاثنان الى الاتحاد الثمانية المتناهية كان مجموع اتحاد المجموع الاول عشرة متناهية (قوله وان شئت قلت الى آخره) هذا دليل آخر على ان الامور الغير المتناهية مطلقا لا تحتاج الى القسمة عن الواحد وفي الكثرة عن غير المتناهي فيلزم ان يكون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين ورد بان غير المتناهي ليس هو عبارة عن عدد معين وانه ليس طرفا للسلسلة ومراتب الزائد والتناقص عارضة للمجموعات الغير المتناهية فكما ان الكل لا يكون طرفا لاجزائه كذلك لعوارض اجزائه

(قوله فينطبق السلسلة المبدأة من الواحد) فينتهي الى مجموع لا يكون فوقه مجموع آخر فيكون آحاد ذلك المنتهى اليه متناهية ايضا قيل سئحلى في ابطال الغير المتناهي وجه لا يحتاج الى التطبيق وامثاله وهو ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية مرتبة او غير مرتبة ١٣٣ لا يتجاوز في العلة من الواحد وفي الكثرة من الغير المتناهي فمراتب

فينطبق السلسلة المبدأة من الواحد على السلسلة المبدأة مما فوقه

في سلسلة الاعداد العارضة فلانه انما لا يجري في سلسلة الاعداد التي لا تميز لها في نفس الامر وهي الاعداد التي لم تعرض للموجودات واذا عرضت للموجودات كان لها تميز في الواقع فيجري البرهان فيلزم اما مساواة جزء العدد لكليه او انتهاء مراتبه على تقدير لانتهايه والكل محال كما اشار اليه فيما سبق والحاصل مراده انه لو وجدت امور غير متناهية يلزم ان توجد هناك مجموعات مترتبة من وجهين احدهما سلسلة الاعداد العارضة والاخر سلسلة المعدودات المعروضة للسلسلة الاولى ويجري برهان التطبيق في كل من هاتين السلسلتين ويلزم منه ان يكون الامر كذلك في الدليل الاول لان المجموع بلا واحد يعرضه عدد غير متناه ومع الواحد يعرضه عدد آخر غير متناه ايضا والعدد الاول جزء من العدد الثاني فيلزم ان يوجد هناك اعداد غير متناهية بعضها جزء من البعض الآخر وكل منهما غير متناهي المراتب كما لزم ان يوجد مجموعات مترتبة هي معروضات تلك الاعداد المترتبة ولايتوهم ان العدد الغير المتناهي لا يزيد عليه واحد او عدد آخر لانه انما لا يزيد عليه في جانب اللانهاية لافي جانب التناهي كما ههنا والفرق بين ما ذكره ههنا وبين ما ذكره فيما سبق ان التسلسل ههنا في جانب المعلومات اذا لعل الاولى التي هي الواحد متعين ليس قبله علة اخرى وفيما سبق في جانب العلل المتعين هو المعلوم الاخير الذي هو المجموع الاخير ولم يوجد اول الاجزاء وههنا او هام فاسدة مبنية على الغفول عن سياق كلام الشارح وسباقه منها ما قيل الظاهر ان المراد من تحقق الواحد والاثنين وغيرها تحققها في اصل الامور الغير المتناهية لا تحققها في المجموعات المذكورة بلا حاجة الى اثبات المجموعات واجراء التطبيق فيها بل يمكن التطبيق في نفس تلك الامور الغير المتناهية بناء على اثبات الترتب بينها باعتبار عروض العدد وان لم يكن بينها ترتب مع قطع النظر عن عروض العدد لها وحاصله لا بد من تحقق الواحد والاثنين وغيرها ولاشك ان الثاني منها مترتب على الواحد والثالث على الثاني وهكذا فينطبق السلسلة المبدأة من الواحد الى آخره وليت شعري ما معنى ترتب الثاني على الواحد والثالث على الثاني من الاتحاد الغير المترتبة بوجه وانما المترتب على الواحد هو الاثنان وعلى الاثنين هو الثلاثة كما هو صريح عبارة الشارح نعم تلك الاعداد انما اعتبر عروضها للاتحاد لا للمجموعات لكن بعد عروضها للاتحاد حصل هناك مجموعات مترتبة كمراتب الاعداد ومنها ما قيل هذا طريق آخر في اثبات الترتب وحاصله وان لم يكن بين الاتحاد ترتب بحسب ذواتها ولكنه قد يعرضها وعوارض

التزايد والتناقص يجب ان تكون غير متناهية مع انها محصورة بين الجملة الغير المتناهية التي هي الكل والواحد انتهى اقول لا وجه لهذا الوجه اذ من المعلوم ان الجملة الغير المتناهية التي هي الكل ليست طرفا لسلسلة مراتب التزايد والتناقص فان تلك المراتب عارضة للمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء الكل فكما ان الكل لا يكون طرفا لاجزائه كذلك لا يكون طرفا لعوارض اجزائه ولعل منشأ هذا القول توهم كون الكل ههنا واقعا في امتداد سلسلة الاجزاء الزائدة بعضها على بعض الى غير النهاية فظهر ان ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد منها فيه واتصافه بعدم التناهي ليس الا باعتبار عدم تناهي اجزائه المترتبة بعضها على بعض وعدم انتهائها الى حد وايضا القول بعدم تناهي

مراتب التناقص في السلسلة المعروضة باطل قطعاً كيف وهي منتبهة من جهة التناقص والتنازل الى الواحد لم يتجاوز عنه كما اعترف به هذا القائل وجعله مبني دليلاً ولعل منشأ هذا القول استلزام كون عدد النواقص غير متناهية لكون مراتب تناقصها غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام بينهما وقياس السلسلة المفروضة بالاجسام القائمة

فان قلت انما يلزم ما ذكرته لو كان العدد مركبا من الاعداد التي هي تحته وهو ممنوع كما اشتهر
عن ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات لان الاعداد التي هي اقل منه
فان تركيب العشرة من اربعة

مرتبة تصير الاجزاء ايضا مرتبة بالتبع مثل الواحد والاثنين والثلاثة ولا يخفى
ان ماسيجي من قوله ثم عدم تركيب العدد من الاعداد التي تحته الى آخره صريح
في انه جعل معروض العدد الفوقاني مرتباً على معروض العدد التحتاني بالذات
لا بتبعية ترتيب العدد الفوقاني على العدد التحتاني وبالجملة ماسبق منه من استحالة
العدد او مطلق الحكم الذي يساوي جزؤه لكليه يدل على ان مراده اثبات الترتب
الذاتي بين مراتب الاعداد العارضة وماسيجي منه يدل على ان مراده اثبات الترتب
الذاتي بين معروضات المراتب فثبت ما قلنا من ان مراده لزوم المجموعات المترتبة من وجهين
(قوله فان قلت الخ) منشأ هذا السؤال امر ان احدها شهرة ما اشتهر عن ارسطاطاليس *
وثانيهما توهم ان كون معروض العدد الاقل جزءاً من معروض العدد الاكثر موقوف على
كون العدد الاقل جزءاً من العدد الاكثر ومورد الملازمة في الدليلين لانه منع بان يقال لا نسلم
انه لو وجد امور غير متناهية مطلقا يلزم ان يوجد هناك غير الآحاد موجودات مرتبة
بالذات وانما يلزم ذلك لو كان العدد الاقل جزءاً من العدد الاكثر بان يتربك العدد من الاعداد
التي تحته وهو ممنوع كيف وقد اشتهر عن ارسطاطاليس خلافه واذا لم يكن العدد الاقل
جزءاً من الاكثر لم يكن معروض الاقل ايضاً جزءاً من معروض الاكثر فليس هناك سوى الآحاد
موجودات مرتبة لافي عوارض الاعداد ولا في المعروضات وينقدح منه ما سلفه من جريان
برهان التطبيق في الامور المتعاقبة المبني على لزوم مساواة جزء العدد لكليه ولما كان ما ذكره
السائل لا يوضح سنده صالحاً للاستدلال على خلاف ما ادعاه من استلزام الترتب
استشعر منه معارضة بان يقال بل ذلك الاستلزام باطل لان العدد مركب من الوحدات
لان الاعداد التي تحته فلا موجود هناك سوى الآحاد لافي الاعداد العارضة ولا
في المعدودات المعروضة فلذا اشتغل في مقام الجواب بمنع دليل المعارضة اولاً ثم باثبات
الملازمة الممنوعة ثانياً كالا يخفى (قوله فان تركيب العشرة الى آخره) تلخيصه
العشرة اما ان تتركب من ستة واربعة فقط او من ثمانية واثنين فقط او من تسعة وواحد
فقط وهكذا واما ان تتركب من اثنين منها ومن ثلاثة منها واما ان تتركب من جميع
هذه الصور واما ان لا تتركب من شيء من هذه الصور لاعلى سبيل الانفراد وطلا على
سبيل الاجتماع بل من الوحدات العشرة والاول باطل مستلزم للرجحان من غير
مرجح والثالث باطل مستلزم لان يكون للعشرة حقائق مختلفة والثاني باطل مستلزم
لكلا المحذورين فتعين الرابع قال في المواقف وشرحه وكل عدد يقوم بوحداته
لابل اعداد فالعشرة مجموع وحدات مبانيها ذلك وقال ارسطوان العشرة ليست ثلاثة
وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركيبها منها لا مكان تصور

لابل تقسامات الغير المنتهية
على سبيل التناقض عند
الحكماء النافين للجزء
الذي لا يتجزى وتركيب
الاجسام منها مع ظهور
الفارق (قوله فان قلت
انما يلزم ما ذكرته من
جواز اجزاء الدليل
في التقديرين وترتب
الاستحالة عليه لو كان
العدد مركبا من الاعداد
التي تحته اذ لو لم يكن مركبا
منها لم يكن هناك مجموعات
ولا تحقق الاثنين والثلاثة
وما فوقها فلا يتصور هناك

(قوله ليس اولى من تركيبها الخ) قال المحقق الهروي رحمه الله كان المراد من اولوية تركب العدد من بعض الاعداد دون بعض هو لا اولوية عند العقل ولبزوم الترجيح بلا مرجح والاستغناء عن الذاتي هو لزومها كذلك والافتقار حقيقة الشيء بامر دون غيره لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات والذاتي وعلى كل من الشقين يلزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له وتكرر حقيقته من حيث هي فتلخيص الدليل انه على تقدير تركب العدد من الاعداد يلزم ان يكون النسبة بين الذات والذاتي نسبة بالأمكان لا بالضرورة ولانه يلزم ان يترتب على العشرة لوازم الاعداد التي تحتها فان لازم الجزء لازم الكل والحق ان المدعى يدعي الا ترى ان الاربعة ليست اربعة الا بان اجزاؤها الاولية اربعة فافهم (قوله فيتعدد تمام ماهية شيء واحد) قال السيد الشريف لا خفاء في استحالة ان يكون لشيء واحد امور مختلفة ﴿ ١٣٥ ﴾ كل واحد منها تمام ماهيته اذا لم يشتمل بعض هذه الامور

على بعض اصلا والالكان لشيء واحد ماهيات متخالفة وكذا اذا اشتمل احدها على الاخر وزيادة والالزام كون الجزء والكل تمام ماهية شيء واحد وكذا اذا اشتمل جزء من احدها على جزء من الآخر ولم يشتمل جزء من الآخر على جزء من الاول على سبيل التناول كالحيوان الناطق والجسم الناطق واما لو كان هناك اشتغال على سبيل التناول كما في الاعداد ففيه تأمل اذ لا يلزم هناك تعدد الماهيات بل الحاصل من احدها بعينه هو الحاصل من الآخر فيجوز ان يتركب

وسنة ليس اولى من تركيبها من الثمانية والاثنين ولا من غيرها من الاعداد التي تحتها فاما ان يقال يتركب منها جميعا فيلزم ان يكون له اجزاء متخالفة متغايرة فيتعدد تمام ماهية شيء واحد وهو محال واما ان يقال بعدم تركبها منها ولما بطل الاول تعين الثاني قلت هذا الكلام

العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل وحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المتدرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركيبها من ثلثة وسبعة واربعة وستة وخمسة وخمسة فان تركب من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح واذا تركب من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغنى به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذي يفي بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالطلب نعم ربما ينقض الدليل بان تركيبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركيبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح لان اشتغال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحها ويحجب بانه لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المتدرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول (قوله قلت هذا الكلام الى آخره) يعني نختار ان العدد مركب من جميع الاعداد التي تحته

التطبيق (قوله فيتعدد تمام ماهية شيء) وذلك لانه لا معنى لتام ماهية الشيء الا مجموع اجزائه الكافية في وجوده فلو كان العشرة مركبة من جميع الاعداد التي تحتها كان مجموع الخمسين اللتين تحتها تمام ماهيتها ضرورة كفايتها في حصولها وكذا كان كل واحد من مجموع الاربعة والستة ومجموع الثلثة والسبعة ومجموع الاثنين والثمانية ومجموع الواحد والتسعة تمام ماهية لها لما ذكرنا بعينه وظ ان كل واحد من تلك المجموعات مخالف ومغاير لما عداه فتركبها عن جميعها ملزوم لكونها متعددة الماهية وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل ان لا يلزم من تركيبها من جميع الاعداد تحتها كونها ذاتا ماهيات متعددة بل اللازم من ذلك تركيبها من امور متخالفة الحقيقة كالحيوان المركب من العناصر المتخالفة الحقيقة وانما يلزم تعدد ماهياتها اذا كانت مركبة تارة من خمسين بخصوصه وتارة من اربعة وسبعة بخصوصه وهكذا انتهى واما ما قيل انه لا استحالة في كون الشيء الواحد ذاتا ماهيات متخالفة اذا كانت تلك الماهيات

من الكل انتهى انت تعلم ان لكل عدد سواء كان مشتملا على الجزء الصورى او لا حقيقة محصلة ولو ازم مختصة
 في الضرورة لا يكون الحاصل من احدهما عين الحاصل من الآخر فكيف لا يلزم تعدد الماهيات (قوله انما يتشئ الخ)
 قل المحقق الهروى العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصورى وحدات من حيث انها مقارنة للهئية الاجتماعية
 لالوحدات المحضة كما يشهد به البداة وتفصيل المقام ان ههنا وحدات من حيث انها مشتملة على الهئية الصورية
 ووحدات من حيث انها معروضة لها ووحدات محضة من غير ان يكون هذه الهئية داخلة فيها او عارضة لها
 وكل وحدة وحدة وكل من الاولين عدد على تقدير والثالث كثرة محضة وليست بعدد والرابع وحدة محضة
 وليس بكثرة ولا عدد ولا شك ان دخول الوحدة المحضة في العدد لا يستلزم دخول الوحدات المجتمعة فيه كما يشهد به
 الضرورة كيف ويلزم حينئذ دخول كل وحدة فيه مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن المجموع وتركب الثلاثة
 مثلا من الاجزاء الغير المتناهية (قوله اذا كان لكل الخ) قد يقال لو لم يكن للعدد جزء صورى يصدق عليه الوحدة
 اذ كل كلى كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين منها كالانسان يصدق على الواحد والكثير من افراده
 وما يصدق عليه العدد لا يصدق عليه الوحدة اذا لوحدة ليست من المقولات ولا ما يصدق عليه المقولة على ما صرح به
 الشيخ رحمه الله وغيره ورد بان لامنافاة بين صدق ١٣٦ الوحدة والكم على الوحدات اذ صدق

الوحدة عليها على انها
 وحدات كثيرة وانت خبير
 بانه لا يدفع صدق الوحدة
 التى ليست بعدد على العدد
 والتحقيق ان الوحدات
 التى هى العدد على تقدير
 عدم اشتماله على الجزء
 الصورى هى الوحدات
 من حيث انها معروضة
 للهئية وما يصدق عليه
 الوحدة بالصدق الكثير
 هو الوحدات المحضة

انما يتشئ اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض الآحاد
 فلا يتصور ذلك وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد نوا آخر متميزا عن سائر
 المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها

ولانسلم انه يلزم حينئذ ان يكون له اجزاء متخالفة متغايرة بالنوع موجبة لتعدد تمام
 ماهيته وحقيقته وانما يلزم ذلك لو كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته وذلك
 ممنوع لجوازان يكون كل نوع من العدد عبارة عن محض الوحدات التى ليس وراءها
 صورة نوعية اخرى مقومة لذلك النوع وحينئذ لا يلزم ذلك قطعا اذ لما لم يكن هناك
 سوى الوحدات جزء آخر يخالف لها بالنوع فكما ان المجموع الحاصل من جمع الاربعة
 الى الستة ليس الا عشر وحدات فكذا المجموع الحاصل من جمع الاثنين الى الثمانية وهذا
 كما ان المجموع الحاصل من جمع الدراهم الى الدراهم من نوع الفضة ليس الانوع الفضة سواء
 حصل من جمع اربعة دراهم الى ستة دراهم او من جمع درهمين الى ثمانية دراهم بخلاف

من غير ان يكون الهئية داخلة فيها او عارضة لها (قوله واما اذا كان محض الآحاد فلا الخ) انت (ما)
 خير بانه لا ثبت لذلك ولو صح ان العدد ليس بمشتمل على الجزء الصورى فلاتم انه محض الآحاد بل هو الآحاد
 من حيث انها معروضة للهئية الاجتماعية فلا بد من اثبات كون المجموع الاقل جزءا من المجموع الاكثر ودونه
 مشتملة بعضها على بعض سبيل التبادل كما فيما نحن فيه فبحث آخر لا يضر الشئ المحقق كما لا يخفى (قوله حينئذ ويكون
 كل مرتبة من الاعداد نوا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها) فيكون
 دخول الواحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد التى تحته قيل سنح لى ان العدد يجب ان يكون له صورة
 نوعية وراء الوحدات وذلك لان الواحدات يصدق عليها انها وحدة اذ كل كلى لما يصدق على الواحد من افراده
 كذلك يصدق على كثير منها على ما حققه الشارح العلامة في حواشيه على شرح التجريد فظهر ان ما يصدق عليه الوحدة
 لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون الواحدات بنفسها عددا وكما منفصلا بل لابد لها في ذلك
 من صورة نوعية ثبت وجوب كون كل عدد ذا صورة نوعية انتهى خلاصة اقول وانت خير بانه لامنافاة بين صدق
 الوحدة على الواحدات وبين صدق الكم عليها اذ صدق الوحدة عليها انما هو بقيد الكثرة اعنى انها وحدات كثيرة على

ويكون هذا من خواص الكم المنفصل والعجب ان بعض المتأخرين مع تصريحه بان العدد محض الوحدات وليس فيه صورة نوعية نقي تركبه من الاعداد التي

ما اذا اشتمل احد الجزئين في الجمع الاول على درهم من ذهب وفي الجمع الثاني على درهم من رصاص فالجموع في الاول يكون مركبا من الفضة والذهب وفي الثاني يكون مركبا من الفضة والرصاص وهذا المركبان متخالفان بالنوع ولما توجه عليه ان يقال انهم صرحوا بان مراتب الاعداد انواع متخالفة لاختصاص كل مرتبة بآثار متباينة كالمنطقية والاصمية وغيرهما كما اعترف به ومن الين ان مجرد الاجزاء المادية التي هي الوحدات ههنا غير كافية في تقويم النوع المركب بل لابد من الجزء الصوري جوهرها كان كالصور النوعية لانواع الاجسام او عرضا كالصورة السريرية لنوع السرير بناء على ان المركب من الجوهر والمرض الحال فيه جوهر فغواز كون كل نوع من انواع العدد عبارة عن محض الوحدات التي هي الاجزاء المادية فقط احتمال باطل اجاب عنه بقوله وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا الى آخره يعنى لا دليل على ان شيئا من الانواع المركبة لا يتقوم بمجرد زيادة المادة فيجوز ان يكون انواع الاعداد من هذا القبيل وعدم التقوم في اكثر المواد لا يتنافى تقوم البعض بل يجوز ان يكون التقوم بمجرد زيادة المادة من خواص انواع الكم المنفصل بحيث لا يوجد فيما سواها اصلا في انواع الكم المتصل فقط كما توهموا ههنا (قوله والعجب ان بعض المتأخرين الى آخره) يعنى ان نفي ارسطاطاليس له وجه لانه انما نفاه لزعم ان لكل نوع من انواع الاعداد صورة نوعية وراء الوحدات مغايرة بالنوع لصور سائر الانواع منها وحينئذ يلزم المحذور المذكور قطعا واما نفي ذلك البعض مع تصريحه بان ليس لها صورة نوعية وراء الوحدات فما يتمم منه اذ على هذا التقدير لا يلزم المحذور المذكور والحال ان من الين ان واحدا وواحدا جزء من واحد وواحد وواحد ولفاقل ان يقول التعجب منعكس اليه لان ما ذكره منظور فيه نظرا وافحا اما اولافلانه ان اراد انه على هذا لا يلزم المحذور المذكور فغير مفيد للتعجب لجواز ان يكون نفيه لمحذور آخر وان اراد انه لا يلزم محذور اصلا فممنوع كيف ويلزمه محذور توقف تصور العشرة بكنهها على تصور خصوصية بعض الاعداد التي تحتها وهو باطل بداهة وهذا المحذور هو المصرح به في المواقف بل هو العندة ههنا كما نقلنا عن شارحه الشريف واما ثانيا فلانه لا ينكر احد من ذوى ملكة الحكمة انقسام مطلق الكم انقسام الكل الى الاجزاء الممكنة فيه وعليه مبنى التصنيف والتفريق والتقسيم المبحوث عنها في علمي الحساب والهندسة فلانزع لاحد ان الاربعة مثلا جزء من العشرة وانما النزاع في ان ذلك الجزء عبارة عن محض الوحدات او عنها مع الصورة النوعية الفائضة عليها كما ان الانسان ليس عبارة عن محض العناصر الاربعة بل عنها مع الصورة النوعية الانسانية الفائضة على العناصر وتحقيقه انهم

خرط الفتاد (قوله من خواص الكم المنفصل) بخلاف المتصل فان اجزائه المقدارية غير متخالفة بالماهية

ما حققه الشارح في حواشيه على شرح التجريد في مبحث العلة والمعلول وظهر ان صدق الوحدة عليها بهذا المقيد لا يتنافى صدق الكم عليها وكونها عددا بل بحقيقة كما لا يخفى وانما المتنافي اهما كونها واحدا بقيد الوحدة وليس كذلك (قوله ويكون هذا من خواص الكم المنفصل) اى ويكون كل مرتبة من مراتب الزيادة والنقصان نوعا آخر بسبب ازدياد الاجزاء المادية ونقصانها من خواص الكم المنفصل فان مراتب الاجزاء المقدارية التي اشتمل عايمها اقسام الكم المتصل من الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان غير متخالفة بالماهية لما تقرر عندهم ان القسمة القرصية في المقادير المتصلة انما يكون الى اجزاء متساوية في الماهية صرح بذلك الشارح العلامة في حواشيه شرح التجريد في بحث العلة والمعلول

تحتة ومن الين ان واحدا وواحدا يكون جزء واحد وواحد وواحد

قسموا المركب الى حقيقى هو ما فاض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى غير الصور النوعية لاجزائه المادية تجعلها واحدا حقيقيا ويترتب عليها آثار مخصوصة كالانسان وغيره من انواع الاجسام وعلى هذا للمركب جزء آخر وراء الاجزاء المادية وهذا الجزء هو الصورة النوعية والى غير حقيقى هو ما لم يفض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى كالمسكر المؤلف عن محض الآحاد وعلى هذا ليس للمركب اجزاء سوى الاجزاء المادية وههنا صنف آخر مؤلف من الاجزاء المادية والهيئة الاجتماعية على وجه مخصوص العارضة لها كالسرير المؤلف عن الاجزاء المادية المجتمعة على وجه مخصوص لا بأى وجه كان كالمسكر مع تلك الهيئة السريرية على ان تكون داخلية فى قوام نوع السرير واختلفوا فى ان هذا الصنف من القسم الاول او من القسم الثانى اذا تقرر هذا فنقول مراد ارسطو وذلك البعض وغيره من المحققين ان العدد المركب من قيل القسم الثانى كالمسكر لا من قيل القسم الاول ولا من قيل السرير للزوم المحذور من المذكورين فرادهم بقولهم لا من الاعداد هى الاعداد المشتملة على الصور النوعية سواء كانت داخلية فى ذواتها كالصورة النوعية الانسانية او طارئة للوحدات كالصورة السريرية ولذا صح لهم بقى تركبه من الاعداد التى تحتة (قوله ومن الين ان واحدا الى آخره) يعنى ان مجموع الوحدتين جزء من مجموع الوحدات الثلاث مع عدم الصورة النوعية فيهما وهذا الحكم بين يديه ربما ينبى عليه بما يأتى منه بعد من ان المجموع الاول ليس عين الثانى ولا خارجا عنه بداهة ثبت كونه جزءاً للحصر العقلى فى ان الشئيين المتغايرين فى الجملة ولو باعتبار اما ان يكون احدهما عين الآخر فى الواقع او جزءه او خارجا عنه ولما بطل الاول والثالث تعين الثانى فلما ثبت كون الاثنين جزءاً من الثلاثة فقد ثبت كون العدد جزءاً من العدد اذا لا فرق بين عدد وعدد آخر فى هذا الباب فيثبت للملازمة المنوعة باعتبار عارض الاعداد وباعتبار معروضاتها ايضا بناء على ان كون العدد جزءاً من العدد يستلزم كون معروض الاول جزءاً من معروض الثانى وان لم يستلزم العكس كما يشير اليه فيما بعد فى هذا التعجب المبني على عدم المحذور مع هذا الحكم الين انبأت للملازمة المنوعة قيل سنح لى دليل على ان لكل نوع من العدد صورة نوعية وراء الوحدات هو ان الوحدة تصدق على الوحدات اذ كل كلى يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها كما حققه الشارح فى حاشية التجريد والظاهر ان ما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات بنفسها غددا وكما منفصلا بل لا بد فى ذلك من صورة نوعية واجيب بان ما ليس بداخل تحت الكم هو الوحدة لا الوحدات الكثيرة بل الكم المنفصل هو

(قوله ثم عدم تركيب العدد) اى ١٣٩ لاجابة لثاني اجزاء الدليل على التقريرين المذكورين الى التزام

ثم عدم تركيب العدد من الاعداد التى تحته لا ينافى تركيب معروض العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بداهة ان زيدا وعمرا جزء زيد وعمرو وخالد

الوحدات الكثيرة اى المقيدة بالكثرة لا مطلقا كما حققه الشارح فى حاشية التجريد ايضا وفيه نظر لان المقيدة بالكثيرة مطابق الكم المنفصل ومراد القائل ان الوحدات بنفسها لا تكون نوعا معينا من العدد والكم المنفصل فله ان يعود ويقول الوحدات الكثيرة جنس شامل للانواع ولا بد لكل نوع من فصل يميزه عن سائر الانواع وقد تقرر عندهم ان الفصول مأخوذة من الصور النوعية فقد ثبت ان لكل نوع صورة نوعية وراء الوحدات الكثيرة واقلها الهيئة الاجتماعية العارضة للوحدات كالهيئة السريرية العارضة للاجزاء المادية الا ان يقال ليس حصول العدد مشروطا بالاجتماع على وجه مخصوص لانه حاصل باى وجه كان كالمسكر فهو من قيل القسم الثانى قطعاً واقول سنحلى دليل على ان ليس لنوع العدد صورة نوعية وراء الوحدات لان نوع الثلاثة مثلا لا يمتاز عن سائر انواع العدد بأن يقال هو الوحدات الكثيرة ولا بان يقال هو الوحدات الكثيرة المجتمعة اى العارضة لها الهيئة الاجتماعية بل بان يقال هو الوحدات الكثيرة الثلاث اوبان يقال هو الوحدات الكثيرة الزائدة على الاثنين بواحد والناقصة عن الاربعة بواحد والاول باطل والالكان نوع الثلاثة فصلا لنفسه وكذا الثالث والالكان تصور حقيقة الثلاثة مستلزما لتصور الاربعة فتعين الثانى ومن الين ان مفهوم الزائدة على الاثنين بواحد منتزع من الواحد الاخير الزائد على الاثنين فيكون ذلك المفهوم فصلا لنوع الثلاثة ومأخوذاً من الوحدة الاخيرة لامن الصورة النوعية وراء الوحدات وبالجملة جنس الوحدة يعرضها الوحدة والكثرة لكونهما من الامور الاعتبارية فى التحقيق فلو وحدة الواحدة هى الوحدة وتصور الواحد بديهى فلا دوز ولا تسلسل محالا وبزيادة وحدة اخرى عليها يحصل ويتقوم نوع الاثنين وبزيادة وحدة اخرى على الاثنين يتقوم نوع الثلاثة وهكذا الى غير النهاية فليس فى سلسلة الاعداد غير الوحدات بقى ههنا كلام هو ان الغرض الاصلى من ابطال الشرط الثانى ابطال عدم تنافى النفوس الناطقة المجردة الابدية بعد حدوثها كما هو رأى ارسطو لكن فى عروض الاعداد للمجردات كلام فاللائق ان يتعرض لتحقيق عروضها لهما فى الواقع ههنا ليم هذا الجواب بلارية نعم الجواب الذى يذكره بعد لا يرد عليه ذلك (قوله ثم عدم تركيب العدد الى آخره) يعنى لو فرضنا ان العدد ليس بتركيب من الاعداد التى تحته فالملازمة المذكورة ثابتة قطعاً باعتبار معروضات الاعداد وان لم يثبت باعتبار الاعداد العارضة وثبتت تلك الملازمة بداهة ينبه عليها بان يقال لاريب فى ان مجموع زيد وعمرو مع مجموع زيد وعمرو وخالد شيان يخبر عنهما وكل شئ بالنسبة الى شئ آخر منحصراً عقلاً فان يكون عينه اوجزاً او خارجاً عنه ومن تردد فيه فقد خالف

التركيب بل يكفينا كون معروض العدد مركباً عما تحته من المعدودات المعروضة لتلك الاعداد ولا يتوجه على هذا المنع المتوجه على تركيب الاعداد عما تحته وان تعلم ان المعدود لا يتصف بالجزئية والكلية الا بواسطة العدد وقد سبق ان العدد لا يتركب عما تحته من الاعداد

(قوله ثم عدم تركيب العدد من الاعداد التى تحته الخ) يعنى انه لاجابة لثاني اجزاء هذا الدليل على التقريرين المذكورين الى التزام كون العدد مركباً من الاعداد التى تحته وان ثبت عدم كون مراتب الاعداد ذات صورة نوعية بل يكفينا فيه كون معروض العدد مركباً عما تحته من المعدودات المعروضة لتلك الاعداد ولا يتوجه على هذا التركيب المنع المتوجه على تركيب الاعداد مما تحته فانا نعلم بداهة ان مجموع زيد وعمرو اعنى معروض الهيئة الاثنية الذى لا صورة نوعية له قطعاً مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعنى معروض الهيئة الثلاثة وغير خارج عنه

فيكون جزء منه ولا يتوجه ايضا منع كون تلك المعروضات موجودة فانه مكابرة مخالفة بحكم العقل على ما سبق

فان مجموع زيد وعمرو

مقتضى عقله وليس المجموع الاول عين الثاني ولا خارجا عنه بداهة فتعين كونه جزءا في هذا القول ابطال للمنشأ الثاني من منشئ السؤال كما ان قوله ومن بين ان واحدا وواحدا الى آخره ابطال للمنشأ الاول وتلخيص كلامه ليس ما حكمنا من استلزام الترتب في جانب معروضات الاعداد مبنيا على كون العدد مركبا من الاعداد التي تحته كما توهمه السائل لانه ثابت قطعا وان انتفى التركيب المذكور نعم على تقدير نبوت التركيب يثبت الاستلزام في كلا الجانبين فقيه ارجاء العنان واثبات الملازمة الممنوعة باعتبار المعروضات فقط لان هذا القدر يكفيه ولاجل انه اثبات الاستلزام في احد الجانبين فقط كان رتبة هذا الكلام دون رتبة الكلام السابق المبني على اثباته في كلا الجانبين كما اشار اليه بكلمة ثم المستعملة ههنا في التراخي في الرتبة اذ لا تراخي بحسب الزمان بين الاثباتين (قوله فان مجموع زيد وعمرو الى آخره) لم يردان زيدا شخص وعمرا شخص ثان ومجموعهما شخص آخر ثالث بل اراد ان الاولين شخصان متباينان منفصلان ومجموعهما مع كونه عبارة عن الشخصين موجود ثالث غيرها بناء على ما ذكره المصنف في المواقف من ان مطلق الوحدة مساوق للوجود فكل ماله وحدة في الجملة ولو اعتبارية فهو موجود وكل موجود فله وحدة في الجملة حتى الكثير وايضا ان مجموع زيد وعمرو انما يكون شخصا واحدا لو كان لذلك المجموع صورة نوعية اخرى وراء صورتيهما النوعيتين الانسائيتين وذلك باطل بداهة فمجموع زيد وعمرو مركب اعتباري كالعدد دون الطين ومجموع زيد وعمرو وخالد مركب اعتباري آخر كذلك ومع ذلك فالمجموع الاول جزء من المجموع الثاني كما ان العدد جزء من العدد من غير محذور بالبرهان الذي ذكره ههنا وما توهمه بعضهم من ان هذا الدليل يضارض بالدليل الذي نقله عن ارسطاطاليس فانه يجري في معروض العدد ايضا والقول بان المجموع ليس له صورة نوعية كالعدد يتناقى قوله باختصاص ذلك بالكم المنفصل توهم فاسد لان ما جعله مختصا بالكم المنفصل ليس انتفاء الصورة النوعية عن الوحدات وكيف يجعله مختصا به وهو متحقق في الافراد المنفصلة لكل كلي حتى الكم المتصل للقطع بان مجموع الخططين او السحين المنفصلين لم يكن له صورة نوعية وراء صورتيهما بل ما جعله مختصا به هو حصول النوع بمجرد الاجزاء المادية من غير صورة نوعية هناك اذ المركب لا يتم الا بمجموع المادة والصورة نعم لو قال الشارح ومجموع زيد وعمرو نوع حصل بدون الصورة النوعية وراء صورتيهما مجموع زيد وعمرو وخالد نوع آخر حصل بدونها ايضا ومع ذلك فالمجموع الاول جزء من المجموع الثاني لتوجه عليه تلك المناقاة لكن ذلك ظاهر البطلان بل كل من المجموعين من افراد نوع الانسان وامام اقل لو وجد هناك غير زيد وعمرو موجود ثالث هو المجموع لوجد هناك موجود رابع هو مجموع

(قوله وعلى ذلك يبتنى) أى على تركيب معروض العدد عن معروض عدد آخر وكونه مغاير له يبتنى استناد المعلولات الكثيرة الى الامور الموجودة دون الاعتبار العقلية فان الواجب واحدا لا تكثرفيه بحسب صفاته الحقيقية والاعتبارية لان صفاته الحقيقية عين ذاته وصفاته ١٤١ ❦ الاضافية والسلبية اعتبارية ترجع الى حيثة الوجوب

الذى هو عين الذات وجميع الممكنات صادرة عنه تع والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فالمشهور فى بيان

اى معروض تلك الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعنى معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا عن المعروض الثانى ولا عيناله فيكون جزءا منه وعلى ذلك يبتنى ما اختاره بعض المحققين فى مذهب

الثلاثة وهكذا فيلزم من وجود موجودين موجودات مرتبة بجمعة غير متناهية ويبطله برهان التطبيق وفاقا فدفوع بانه ان اراد بالموجود الرابع ماهو الموجود فى الخارج فلزومه ممنوع اذ الموجود الثالث انما كان موجودا بحسب الخارج لتباين جزئيه الموجودين المنفصلين واما الموجود الرابع فجزؤه الثالث الذى هو مجموع زيد وعمرو ليس جزءا مباينا منفصلا عن جزئيه الاولين وان اراد مطلق الموجود ولو فى الاعتبار العقلى فلزومه مسلم لكنه تسلسل فى الامور الاعتبارية وتنقطع بانقطاع الاعتبار (قوله اى معروض تلك الهيئة) الاجتماعية انما يفسره بذلك للتأنيده عليه ان الهيئة الاجتماعية العارضة لمجموع زيد وعمرو من الامور الاعتبارية لا من الموجودات الخارجية فيكون مجموع زيد وعمرو مركبا من موجودين ومعدوم هو الهيئة المذكورة والمركب من الموجود والمعدوم معدوم لان وجود الكل يتوقف على وجود جميع اجزائه وحاصل الدفع ان الهيئة العارضة خارجة عن المجموع المراد ههنا لا يقال الاجتماع والافتراق من الاعراض الموجودة عند المتكلمين فلا حاجة الى اخراج الهيئة لانا نقول الموجود عند المتكلمين هو الاجتماع او الفرق الذين هما من اقسام الكونين فى الحيز والمراد ههنا اجتماعهما فى الوجود فى زمان واحد او فى ازمة متعاقبة سواء كانا مجتمعين بحسب الحيز بان لا يكون بين حيزيهما حين آخر او متفرقين بان يكون بينهما متحيز آخر ولا شبهة ان ذلك الاجتماع من الامور الاعتبارية فان قلت بعد خروج الهيئة المذكورة فاما ان يكون التقيد بالهيئة المذكورة داخلا فى المجموع المراد او لا فعلى الاول عاذا المحذور بناء على ان التقيد نسبة بين الهيئة العارضة ومعروضها ولا شئ من النسب بموجود فى الخارج عند المتكلمين سوى مقولة الالين المنقسمة الى الاكوان الاربعة هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وعلى الثانى فلا مجموع هناك بل الآحاد قلت فختار ان التقيد داخل لكن باعتبار وجود المعروض فى الذهن لا باعتبار وجوده فى الخارج لان التقيد وسائر النسب معقولات ثانية ولا يلزم ان لا يكون هناك مجموع سوى الآحاد لانه انما يلزم لو لم يعرضه الهيئة الاجتماعية لا فى الخارج ولا فى الذهن (قوله وعلى ذلك يبتنى) اى على ان المجموع موجود آخر سوى الآحاد وان بعض المجموعات جزء من الآخر يبتنى ما اختاره بعض المحققين فى مذهب

كيفية اليجاد انه يصدر عنه العقل الاول ويلزمه اعتبارات متأخرة فبحسب تلك الاعتبار المتكثرة يصدر عنه الكثير ويلزم منه استناد الامور الموجودة فى الخارج الى الامور الاعتبارية فعدل عنه المحقق الطوسي وغيره من الاعلام الى انه يصدر عن الاول تعالى وتقدس العقل الاول ثم الثانى ثم الثالث وهلم جرا الى اقصى مراتب الوجود فالتصنيف بالفاعلية فى المرتبة الاولى الذات البحت و فى ما عداها من المراتب الذات من حيث الاقتران باسرها على ان يكون الحيثية قييدية اذ لو كانت تعليلية يلزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فان قيل الذات مع الحيثية التقييدية يكون امرا اعتباريا غير موجود فى الخارج فكيف يتصف بالفاعلية اجيب بان الذات فى التفسير الاعتبارى لا تكون متميزة

بحسب الاعتبار بان يدخل فيها حيثية كما انها فى التغير الحقيقى لا تتميز بان يدخل فيها تشخص بل الحيثيات فى التغير الاعتبارى التشخصات فى التغير الحقيقى من لوازم الحقيقة المتميزة ولو احققها وبالجملة الحيثيات والتشخصات داخلة فى الوصف والمفهوم دون الذات والحقيقة وحاصل الابتداء انه لو لم يكن مجموع اب موجودا فى سلسلة

الفلاسفة من استناد المعلومات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبار العقلية بان يصدر عن (ا) وحده (ب) وعن (ب) وحده (ج) وعن مجموع (ا ب ج د) حتى يحصل معلومات متكثرة في مرتبة واحدة

الفلاسفة وهو المحقق الطوسي وذلك لانهم لما ذهبوا الى ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد جعلوا المبدأ الاول الواجب الذي هو الواحد الحقيقي مصدرا لمعلول واحد فقط هو العقل الاول ثم جعلوا العقل الاول باعتبار اوصافه الثلاثة التي هي الوجوب بالغير والوجود والامكان مصدرا لثلاثة معلومات هي العقل الثاني ونفس الفلك الاول الاعظم وجسمه ثم استندوا الى كل عقل باعتبار هذه الاوصاف الثلاثة ثلثة معلومات علي نحو العقل الاول الا العقل العاشر اذ لم يكن علة لعقل آخر ولا لفلك آخر عندهم بل لما في جوف فلك القمر من مواد العناصر وصورها وصور العناصر وسائر الحوادث عند تمام الاستعداد واورد عليهم الامام فخر الدين الرازي في شرح الاشارات بان هذه الاوصاف صفات اعتبارية في التحقيق فان كفت في التغير فلمبدأ الاول ايضا صفات اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم بدليل انهم انبتوا له تعالى اختيارا بالمعنى الاعم المفسر عندهم بان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فله تعالى ارادات مسماة عندهم بالغاية الازلية فيجوز ان يكون علة للمعلومات المتكثرة باعتبار تلك الارادات وسائر الاعتبارات من غير خلل في قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والفرق بين اعتبارات المبدأ الاول وبين اعتبارات العقل الاول مثلا تحكم باطل واجاب عنه المحقق الطوسي بان المختار في مذهبهم استناد المعلومات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبار العقلية التي هي تلك الاوصاف الثلاثة مثلا فان استنادها الى تلك الاعتبارات ليس بمختار وان اشهر في كتبهم وذلك المختار بان يصدر عن (ا) اي عن المبدأ الاول (ب) اي العقل الاول وعن (ب) اي العقل الاول (ج) اي العقل الثاني وعن مجموع (ا ب ج) اي عن مجموع هذه الموجودات الثلاثة بمعنى ما يطلق عليه مجموعها حقيقة او مجازا بان يراد اثنان منها (د) اي الفلك الاعظم المتكثر في ذاته بان يصدر عن مجموع (ا ب) نفسه المجردة وعن مجموع (ب ج) هيولاه وعن مجموع (ا ج) صورته الجسمية وعن مجموع (ا ب ج) حقيقة صورته النوعية حتى تحصل معلومات متكثرة هي العقل الثاني ونفس الفلك الاعظم واجزأه الثلاثة في مرتبة واحدة من مراتب الوسائط اي بواسطة واحدة هي العقل الاول الصادر عن المبدأ الاول بلا واسطة هذا فقد اثبت وراء الآحاد الثلاثة اربعة موجودات متباينة الآثار ثلاثة منها تنائيات وواحدة ثلاثية وجعل كل منها علة لموجود آخر مبان لسائر المعلومات والعلة الموجودة موجودة في مرتبة اليجاد بداهة وجعل التنائيات في جملة الثلاثية فليس شيء منها خارجا عن مجموع الثلاثة ولا عينه لتباين الآثار الدالة على مغايرة المؤثرات فثبت ان كلا من التنائيات جزء الثلاثية فثبت ما قصده من تأييد ان وراء الآحاد

العلل مغايرا لكل واحد واحد من الآحاد لما كان لهذا الاختيار وجه (قوله وعن ب وحده ج الخ) ظاهره يفيد ان العقل الاول يصدر عن الواجب وحده وعن العقل الثاني فيكون الفاعل والموجد للعقل الثاني هو العقل الاول وهو لثالث وهما دون الواجب والحق ان اليجاد والخلق من خواص الواجب وقد صرح ذلك الشارح المحقق ان الكل متفقون على صدور وجود الكل منه تع فيجب ان يكون مراده في هذا المقام من هذا الكلام ان (ا) من حيث الاقتران (ب) وحده

(قوله وعن مجموع ا ب ج د) فلو لم يكن مجموع ا ب ج موجوداً في سلسلة العلل مغايرا لكل واحد واحد من الآحاد لما كان لما اختاره بعض المحققين وجه

على ما بيناه هذا (قوله)
وعليه يبنى البرهان
المشهور (الح) فان العلة
المطلوبة فيه ليس علة
الآحاد لان كل واحد منها
مستند الى ما فوقه غير
محتاج الى امر آخر
ولا علة جملة الآحاد مع
الهيئة الاجتماعية فانها
اعتبارية تمتنع الوجود
في الخارج لاحتياج الى علة
بل علة الآحاد من حيث
انها معروضة للهيئة
الاجتماعية وهي موجودة
بالضرورة مغايرة
لاعتبارين الاولين اذ لو
لم تكن موجودة مغايرة
لكل واحد واحد من آحاد
السلسلة لما احتجج الى العلة
ولو لم يكن الجزء موجودا
مغايرا لما كان للقدح فيه
تجوز كون ما فوق المعلول
الاخير علة للمجموع
وكونه معلولا له وجسه
(قوله ولا قدح في هذا
الدليل (الح) اشارة الى ان
القدح ايضا مبني على ذلك
فانه لو لم يكن معروض
العدد مركبا من معروض
ما تحته ولم يكن مغايرا لكل
واحد من آحاد السلسلة لما
كان ليجوزهم كون ما
فوق المعلول الاخير علة
للمجموع وجسه

وعلى هذا يبنى البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور
والتسلسل فان محصله انه لو ترتب الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة
يكون مستندا الى علته الموجودة فيها واما المجموع فعلته اما نفس المجموع او جزؤه
او خارج عنه والاول والثاني باطلان على ما بين في موضعه فتعين الثالث والخارج عن
جميع الممكنات هو الواجب تعالى ولا قدح في هذا الدليل الا بان تختار امتداد المجموع الى جزئه

بمجموعات موجودة بعضها جزء من البعض الآخر (قوله) وعلى هذا يبنى البرهان
(الح) تأييد آخر وقوله من غير توقف مبني على ما ذكره في الرسالة من ان لهم
في اثبات الواجب طريقين احدهما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والآخر
لا يتوقف عليه وان لزمه بطلانهما بعد ثبوت الواجب في الطريق الاول يعلم
بطلانهما اولا ويعلم ثبوت الواجب ثانيا وفي الطريق الثاني بالعكس (قوله) فان
محصله (الح) يبنى لولا الواجب في جملة الموجودات لترتب الممكنات الى غير النهاية
اذ الممكن لا يستقل في وجوده بداهة واللازم محال اذ لو ترتب الممكنات الى غير
النهاية لاستند كل منها الى علة وكما استند ذلك لاستند المجموع الى علة ايضا ينتج
انها لو ترتبت الى غير النهاية لاستند المجموع الى علة واللازم محال اما الصغرى من
هذا القياس الخاطئ فظاهرة واما الكبرى فلان ما كان جميع اجزائه محتاجا مستندا
الى علة يكون محتاجا مستندا الى علة بداهة واما باطلان اللازم فلان المجموع لو استند
الى علة فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والكل محال اما الاول فلا تمتنع
ان يكون الشيء علة لنفسه بداهة واما الثاني فلان علة الكل يجب ان يكون علة لجميع
اجزائه فيلزم ان يكون ذلك الجزء العلة علة لنفسه ايضا واما الثالث فلان الموجود
الخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فيلزم ان يكون بعض الممكنات
مستندا الى الواجب على تقدير ان لا يكون شيء منها مستندا الى الواجب وهو
اجتماع النقيضين وفي قوله مستند الى علته الموجودة فيها اشارة الى انه لا يمكن
اثبات المطلوب بمجرد آحاد السلسلة بل لابد من التمسك بالمجموع الموجود الممكن
لا يمكن جميع اجزائه فلو لم يكن المجموع ممكنا موجودا يحتاج الى علة لم يصح البرهان
وبهذا القدر ثبت وجود المجموع وراء الآحاد واذا ثبت ذلك في جانب الكل
ثبت ايضا في جانب الجزء وذلك لان المراد بالجزء اعم من الواحد والمتعدد والا
لم يكن الترتيد حاصرا فيكون المراد بالجزء في قولهم ماهو الجزء في الواقع سواء
كان واحدا او كثيرا لانهما هو الجزء ولو بحسب فرض النقل والفرض ابطال عليه
الجزء لا ابطال جزئيته ولما كان الكل موجودا كان جميع اجزائه موجودة قطعا
فتبين ان المجموع الموجود الاقل جزء من المجموع الموجود الاكثر والبرهان مبني
عليه (قوله ولا قدح في هذا الدليل (الح) يعني كما ان نفس البرهان مبني على كون
المجموع الاقل جزءا من المجموع الاكثر كذلك هذا القدح منهم بان يكون

(قوله في بعض رسائلنا الخ) قال في الرسالة القديمة في اثبات الواجب تعالى شانه يجوز ان يكون مافوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية وهكذا هذا كلامه وقد عرفت ان بناء الاختيار المذكور والبرهان المشهور على وجود المجموع لاعلى كون المعروض العدد مركبا من معروض عدد تحته والقول بان المعروض الاول ليس خارجا عن المعروض الثاني ولا عينه فيكون جزءا منه ممنوع بل هو خارج والا يلزم تعدد حقيقة الشيء الواحد واما القدرح تجوز كون العلة جزءا وهو مافوق المعلول الاخير فلو صح اطلاق الجزء عليه يكون مبنيا على المسامحة (قوله فلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر الخ) انت تعلم ان المعدود انما ينصف بالجزئية والكلية بواسطة العدد وهو الوحدات مع الهيئة الاجتماعية على تقدير اشتماله على الجزء الصوري والوحدات من حيث انها معروضة لها على تقدير عدم اشتماله عليه واذ ليس في الاعداد جزئية وكلية فكذلك المعدودات ليس فيها كلية وجزئية وعلى ما جوزه الشارح رحمه الله من كون العدد نفس الوحدات نفس الآحاد هي المعدودات فلا تحتاج الى علة فيضمحل البرهان واما ١٤٤ ❦ كل وحدة وحدة فهي وحدة محضة

على ما فصلناه في بعض رسائلنا فلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر

ما قبل المعلول الاخير من المجموع علة للمعلول الاخير بالذات وللمجموع المركب منهما بالواسطة فيكون الجزء علة للمجموع من غير لزوم ان يكون ذلك الجزء علة لنفسه وهكذا في كل مرتبة الى غير النهاية وهو خلاصة ما فصله في الرسالة فقد جوزوا في هذا القدرح كون مجموع ما قبل المعلول علة موجودة للمعلول الاخير بالذات وللمجموع المركب منهما بالواسطة مع تصريحهم بكون الاول جزءا من الثاني ثم الحصر المذكور في كلامه اضافي بالنسبة الى القدرح فيه بعدم المجموع وراء الآحاد يعني لم يقدحوا فيه بان يقال لانسلم ان المجموع ممكن موجود يحتاج الى العلة اذ ليس لذلك الاحتمال مساغ عند العقلاء وانما قدحوا بجواز كون الجزء علة للممكن الموجود المحتاج الى علة فاندفع ما قيل ان اراد انه لا قدرح فيه اصلا الا بهذا القدرح فيكذبه ما في الرسالة حيث قدح فيه بجواز كون المجموع علة لنفسه ايضا بناء على ما اشتهر من انتفاء التقدم الذاتي بين المعلول وعلة التامة وان اراد انه لا قدرح فيه واردا غير مندفع الا بهذا القدرح فينافيه ايضا انه قد دفعه في الرسالة ايضا فان قلت قد قدحوا بما نفاه ايضا كما اشار اليه في الرسالة وذكره شارح المواقف حيث قال ان اريد بالمجموع كل واحد من آحاد السلسلة فممكن آخر متسلسلا

لا بعدد ولا بكثرة فم المعدود الكثير يستلزم ما تحته من المعدودات فان كل مجموع غير متناه يستلزم نفسه اذا سقط عنه واحد وهكذا فيحصل الترتب بمعنى ما ينظم به الآحاد وتميز عند العقل فيجري التطبيق في السوازم والمزومات كما يجري في العلل والمعلولات فان قيل فكيف يكون حال البرهان المشهور في اثبات الواجب قلت تحقق الآحاد يلزمه تحقق المجموع فيتمكن من طلب العلة له واما تجوز

كون الجزء علة فلا يوجب كونه جزء من حيث انه معدود اقل ولا يرد ان المجموع المغاير للآحاد (الى)

الحضة لا يحتاج الى علة غير ها وغير علها بل يحصل على سبيل الاستنباع لان الشيء يحصل استنباعا بان يتعلق التأثير الذي هو للمتبع له بالذات وبذلك الشيء بالعرض ولا شك ان تأثير الاجزاء تأثيرات متعددة لا يمكن ان يتعلق بالمجموع الذي هو امر وحداني ولو بالعرض مع ان الاستنباع يقتضى ان يكون للمتبع حقيقة محصلة وحدانية ولان الحقيقة العددية التي هي الكل بالذات قبل الآحاد الحضة او معها فان الانسان متعدد او لا ثم يصير افرادا فكيف يكون مستبعالها

(قوله على ما فصلناه في بعض رسائلنا) وهو الرسالة القديمة في اثبات الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان يكون مافوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى النهاية وهكذا انتهى فلو لم يكن معروض العدد مركبا من المعروضات التي تحته ولم يكن تلك المعروضات موجودات اخر مغايرة لكل واحد واحد من آحاد السلسلة لما كان تجوزهم في البرهان كون الجزء علة للمجموع وجهه ولما كان لاختيارهم في القدرح فيه كون جزءه الذي هو مافوق المعلول الاخير علة للمجموع وكونه معلولا لما قبله بمرتبة وهكذا الى غير النهاية ايضا وجهه هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام

(قوله ومايتوهم من انه ليس هناك الاالاتحاد الخ) وربما ينصر هذا الوهم بانه اذا كان وجود الاثنين مستلزما لوجود الثالث لزم وجود امور غير متناهية فانه اذا وجد الاثنان وجد الثالث وهو معروض الاثنينية واذا وجد الثلاثة وجد الرابع وهو معروض الثلاثة وهكذا الى غير النهاية واجيب بان الرابع اعتباري محض فانه انما يحصل باعتبار شيء واحد مرتين وهو اية الاعتبارية بخلاف المجموع المركب من الاثنين فان قيل لافرق بين المجموع الاول وغيره من المجموعات لان وجود الكل ضروري عند وجود جميع اجزائه ولا شك في وجود الاثنين حقيقة وهو يوجب وجود الثالث كذلك على ماهو المفروض فكيف يكون الرابع اعتباريا دون الثالث قلنا ليس جميع آحاد الرابع واجزائه موجودة

(قوله ومايتوهم من انه ليس هناك الاالاتحاد الخ) اشارة الى رد ما زعمه صدر المدققين من انه اذا لم تعتبر مع الاتحاد الهيئة الاجتماعية والجزء الصوري لم يكن هناك موجود آخر فلا تكون معروضات الاعداد التي تحت عدد موجود فلا يجري الدليل على شيء من التقديرين المذكورين في الامور الغير المترتبة ووجه الرد ان العقل يحكم بالبداهة انه اذا وجد اثنان كزيد وعمر و يكون هناك موجود ثالث هو مجموع زيد وعمر واعني معروض الاثنينية ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه هكذا ١٤٥ اذا وجد ثلث كزيد وعمر و خالد يكون هناك موجود

رابع وهو مجموع زيد وعمر و خالد اعني معروض الثالثة وهكذا فاذا وجد امور متناهية يكون معروضات الاعداد الغير المتناهية موجودة فيها فيجري فيها الدليل وههنا شبهة مشهورة لا بد من التعرض لها وهي انه اذا كان وجود الاثنين مستلزما لوجود امر ثالث هو معروض الاثنينية وكذا اذا كان وجود الثالث

ومايتوهم من انه ليس هناك الاالاتحاد وهم فاسد مخالف لحكم العقل

الى غير النهاية وان اريد المجموع فلا نسلم انه موجود اذ ليس الهيئة الاجتماعية موجودة في الخارج ثم اجاب عنه بان المراد معروض الهيئة والهيئة خارجة عنه ولا شك في وجود الكل هناك وراء الاتحاد قلت مراده لافتح فيه بعد تحرير ان المراد من المجموع معروض الهيئة والهيئة خارجة كما صرح به في الرسالة الا بهذا القدر لا بان لا يكون معروض الهيئة موجودا فلا اشكال (قوله ومايتوهم من انه ليس هناك الاالاتحاد الخ) التوهم هو صدر المدققين حيث قال ليس هناك ممكن موجود وراء الاتحاد وكل واحد من الاتحاد قد وجد علته في السلسلة ولا شيء هناك يحتاج الى علة بعد الاتحاد ثم هذا التوهم منع لقوله فان مجموع زيد وعمر الخ بل لقوله ومن البين ان واحدا الخ ايضا ويمكن ان يكون معارضة لقوله فعلم الخ (قوله وهم فاسد مخالف لحكم العقل) بان هناك غير كل واحد من الاتحاد موجودا آخر سواء كان شخصا واحدا آخر غير كل منها كما يدعيه المتكلمون والاشراقون فيما كان الجسم واحدا بالشخص

مستلزما لوجود امر رابع هو (١٠) (كلنبوي على الجلال) معروض الثلثة وهكذا الى غير النهاية لزم ان يكون وجود الاثنين مستلزما لوجود امور غير متناهية وذلك لان وجود الاثنين حينئذ يكون مستلزما لوجود معروض الاثنينية ووجود معروض الاثنينية يكون مستلزما لوجود معروض الثلثة ووجود معروض الثلثة يكون مستلزما لوجود معروض الاربعية وهذا الى غير النهاية فيكون وجود الاثنين مستلزما لوجود المعروضات الغير المتناهية لان المستلزم للمستلزم لشيء مستلزم لذلك الشيء افيد في الجواب ان وجود الامر الرابع الذي هو معروض الثلثة اعتباري محض لا يتحقق له في الخارج اصلا لانه حصل من اعتبار كل واحد من آحاد الاثنين فيه مرتين مرة بالانفراد ومرة في ضمن الاثنين وعندهم ان المفهوم الحاصل من اعتبار امر مكرر يكون اعتباريا محضا انتهى اقول وانت خير بما فيه فان القول بوجود الامر الرابع في الخارج ليس باعتبار انه كذلك في الواقع بل باعتبار انه لازم مما ذكر من ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه ومن كون وجود الاثنين مستلزما لوجود معروض الثلثة وظاهر ان كون الرابع اعتباريا خاضعا في الخارج لا يقدح في لزوم وجوده فيه مما ذكر فاقول الحق في الجواب ان يخصص الاجزاء في المقدمة الضرورة القائلة بوجود وجود الكل عند وجود جميع اجزائه بالاجزاء المتناهية التي يمكن انفكاك كل منهما اما سواء في الذهن وظهر جزء الرابع

* فان قلت فعلى ما ذكرنا يلزم ان يكون

في ابتداء الخلق ثم فصل وعرض له الكثرة بناء على ان الوحدة الشخصية والاتصال ليسا بلازمي الوجود الشخصي عندهم بخلاف المشائين او شخصين فصاعدا كما اذا كان متعددا في ابتداء الخلق ضرورة ان مفهوم الوجود لا بشرط الوحدة والكثرة كما يصدق على واحد من افرادة يصدق على المتعدد من حيث هو متعدد منها والا لم يوجد فرد لمثل القوم والجماعة والعسكر والجمع المنكر كرجال وسائر المفهومات التي لا تصدق على الكل الا فرادى بل على الكل المجموعي وذلك باطل بداهة فليس النزاع بين المشائية وغيرهم في الجسم بعد الانفصال في ان ليس هناك موجود غير كل واحد من القسمين لان وجود الكل المجموعي يديهي وانما النزاع في ان ذلك المجموع موجود بالوجود الشخصي الحاصل له قبل الانفصال كما ذهب اليه المتكلمون والاشراقية او بوجودين حادثين بعد الفصل كما ذهب اليه المشائية وما ذكره المتوهم من ان ليس هنائي يحتاج الى العلة بعد الآحاد فوهم آخر اذ ليس مراد الشارح والحقق الطوسي والمبرهنين بالبرهان السابق ان هناك شخصا آخر مغايرا للآحاد يحتاج الى علة مستقلة غير علل الآحاد وانه عند جعل كل واحد غير معمول وانما يكون مجعولا بجعل آخر بعد الآحاد حتى يتوجه ذلك بل مرادهم ان كلا من الآحاد يحتاج الى علة مستقلة على حدة ومجموع الآحاد يحتاج الى مجموع العلل اذ كما ان مجموع العلل ومجموع الموجودات مشتمل على منها كذلك مجموع العلل مجموع مشتمل على كل واحدة من تلك العلل والمجموع الثاني علة للمجموع الاول وهذا القدر يكفي للشارح وغيره اذ بعد تحقق وجود الكل المجموعي وراء الكل الا فرادى يتحقق هناك مجموعات موجودة مرتبة ولا يتوقف على كون ذلك المجموع شخصا آخر وراء كل شخص من الآحاد وان اشبهت بعد ذلك فنقول ان الكل المجموعي كالا فرادى شيء يخبر عنه بان له اجزاء كذا مثلا وكل شيء اما واجب او ممكن ولما استحال الاول لان تعين الثالث فنقول هذا المجموع الممكن اما موجود او معدوم والثاني باطل لان جميع اجزائه موجودة لانه عبارة عن الآحاد الموجودة وليس له جزء آخر كالهية الاجتماعية والضرورة النوعية للمجموع وراء صور الآحاد وكل شيء وجد جميع اجزائه فهو موجود بداهة فذلك المجموع موجود جزما ثم ما ذكره ههنا ابطال لسند المتوهم ان كان التوهم منعا او نقض لدليل المعارضة بانه مستلزم لبطان ما يشهد به صريح العقل ان كان معارضة (قوله فان قلت فعلى ما ذكرنا) من ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم ترتيب المجموعات بالطريقين وهو الذي ذكره وتلخيصه لوضح ما ذكرته من استلزام الترتيب لجرى البرهان في معلومات الله تعالى بالنسبة الى وجودها العلمي بناء على انه يجري حينئذ في كل جملة متميزة الآحاد سواء كانت موجودات خارجية او موجودات علمية فيلزم

في ظرف يقتضي ان يكون لمعروض كل واحد من آحاده وجود منفرد عن معروض الآخر ويحل اليها انحلالا اوليا ولا شك ان اجزاء الرابع ليس كذلك ضرورة امتناع تصور وجود الكل منفكا عن اجزائه (قوله فعلى ما ذكرنا) من بطلان الامور الغير المتناهية مرتبة كانت او غير مرتبة مجتمعة او غير مجتمعة يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية لئلا ينقض البرهان بخلاف مقتضاه عنه

ليس من هذا القبيل ضرورة امتناع تصور الكل منفكا عنه الجزء (قوله فان قلت فعلى ما ذكرنا) اي من بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية اي بحسب وجودها في علم الله تعالى فيلزم ان يكون معلوماته تعالى متناهية كالمعلومات الاى ولو لم يكن معلوماته تعالى متناهية بحسب هذا الوجود بل كانت غير متناهية بحسبه انتقض البرهان به اي بكونها غير متناهية وتخلق مقتضاه عنه فان مقتضاه بطلان الامور

الغير المتناهية مطلقا سواء كانت موجودة في الخارج او في العلم هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام (اما)

(قوله لو كان علمه بالاشياء بصور مفصلة الخ) اشارة الى ان الانتقاض بمعلومات الله تعالى بحسب وجودها العلمى ولذلك ارتبط به قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ وبقي الحاجة الى دفع النقض بمعلومات الله تعالى باعتبار وجودها الخارجى الذى اورده بقوله فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية واجاب عنه بقوله قلت على تقدير حدوث العالم الخ (قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ) اى ولانتقاض البرهان بمعلومات الله سبحانه وتعالى بحسب وجودها العلمى لو كان علمه تعالى بالاشياء بصور مفصلة ذهبوا الى ان علمه سبحانه علم واحد بسيط اجمالى لا يتكثر بتكثر المعلومات قال الشيخ فى التعليقات تمقل الاول تعالى وتقدس عقل بسيط لذاته وللوازم عنها وللموجودات كلها حاصلها وممكنها ايديها وكاشتها وفاسدها وكنيتها وجزئيتها الى اقصى مراتب الوجود معالايها وفكر وتنقل فى المعقولات فان تمقله كلها معا على الترتيب السببى والمسببى وقال الاول يعرف الشخص واحواله الشخصية ووقته الشخصى ومكانه الشخصى من اسبابه ولوازمه الموجدة له المؤدية اليه وهو يعرف بكل ذلك من ذاته او ذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه شئ ولا يفتىبه عنه مثقال ذرة فى الارض ١٤٧ ولا فى السماء وقال فى الشفاء هو تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير

ان يتكثر منها صورها فى جوهره تعالى او يتصور ذاته بصورها بل يفيض عنها صورها بمقولة فهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة من عقاية ولانه يفعل ذاته بذاته وانه مبدأ لكل شئ فيعقل عن ذاته كل شئ وقال الفساراني فى بعض تصانيفه واجب الوجود وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لان شيئاً منه علم وشيئاً آخر قدرة ليلزم التركيب فى ذاته

معلومات الله متناهية والا انتقض البرهان به * قلت لو كان علم الواجب بالاشياء بصور مفصلة لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد فى المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى علم اجمالى وذهب بعضهم الى نفي علمه تعالى بالاشياء

امانهاى المعلومات او انتقاض البرهان لتخلف مقتضاء الذى هو التامى والكل باطل فبطل حديث الاستلزام فهو معارضة على دعوى استلزام الترتيب الذى تفرد به عن القوم وليس بمعارضة على ما ذكره من بطلان اشتراط ترتيب الآحاد لانه اشار الى عدم جريانه فى المعلومات بقوله فيما سبق بل لهم ان يدفعوا ذلك الخ (قوله قلت لو كان الخ) اى لا نسلم انه لو صح ما ذكرته يلزم جريان البرهان فى المعلومات وانما يلزم ذلك لو كان علم الواجب تعالى بالاشياء متعددا مركبا من علوم متعددة بصور مفصلة وذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد فى المعلومات بحسب علمه تعالى فلا يتصور التطبيق وانما يتصور فيما كان هناك آحاد متعددة مستلزمة لمجموعات مترتبة (قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ) الظاهر ان مراده ولاجل جريان برهان التطبيق فى معلومات الله تعالى الغير المتناهية اذا كان

او ان شيئاً فيه علم وشئ آخر فيه قدرة ليلزم التكثر فى صفاته وقال واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه تفصيلا بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل فى وحدته وقال بهمنيار حقيقته يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا موجود فى عقولنا وهناك نفس وجوده انتهى لا يقال الفلاسفة فى غنى عن اثبات كون علمه تعالى علماً اجمالياً لانهم يشترطون فى جريان البرهان الإجماع والترتب والنفوس عندهم غير مترتبة والابدان غير مجتمعة لانا نقول هى بحسب وجودها الخارجى كذلك وبحسب وجودها العلمى مترتبة مجتمعة عنده تعالى فينتقض البرهان فلا بد من الالتجاء الى كون علمه سبحانه علماً بسيطا اجمالياً (قوله وذهب بعضهم) عطف على قوله وذهب الفلاسفة الى انتقاض البرهان على تقدير كون علمه سبحانه بصور مفصلة ذهب الفلاسفة الى ان علم الواجب علم اجمالى بسيط وذهب بعض الناس الى نفي علمه تعالى عما يقولون بالاشياء الغير المتناهية والحاصل ان ذلك مما اتفق عليه الاراء فهو دليل على الانتقاض على التقدير الذى كان المتفق لما عليه

(قوله وتحقيق علم الله تعالى يستدعى بسطا الخ) ١٤٨ وبسط الكلام في هذه المسئلة في رسالته

الجديدة في اثبات الواجب سبحانه وصفاته اعلم ان الحكماء وغيرهم من المحققين لما ثبت عندهم ان البارئ جل شانه متزه عن معنى ما بالقوة كل التزاهة وبرىء عن شوب النقص والامكان كل البراءة ظهر لهم انه سبحانه صرف الوجود ومحض الكمال وعين الخير ونفس الظهور فهو بذاته عالم بذاته وعالم بحجته المعلومات في ذاته ولانه فاعل لجميع الموجودات وجاعل لجملة الكائنات فيكون عالما بالجميع اذ العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما قال الله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان صدر الآية يفيد الثاني ورأسها يعطى الاول وهو سبحانه لا يفتوته شيء ولا يغيب عنه غائب فله كل شيء في ذاته وكل شيء في وحدته فلا اشكال في امر الحضور عنده ولا صعوبة في انكشاف الامور له هذا فان فيه كفاية لمن له دراية والله سبحانه الموفق للصواب واليه المرجع والمآب (قوله معلومات الله غير متناهية) اي بحسب وجودها الخارجى وذاك امامي على قدم العالم على ماذهب

الغير المتناهية وتحقيق علم الله تعالى يستدعى بسطا في الكلام لا يحتمله هذا المقام * فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا العلم بها بصور مفصلة ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى بتلك المعلومات الغير المتناهية علم اجمالى بصورة وحدانية مرتسمة في العقل الفعال بناء على ان المعلومات لما كانت مرتبة عندهم بحسب الوجود الخارجى وكان العلم بالمعلول عندهم بسبب العلم بالعلة كانت مرتبة في الوجود العلمى ايضا كما اشار اليه بعض المحققين وكانت مجمعة في ذلك الوجود فلو كانت معلومة له تعالى بصور مفصلة مرتسمة في العقل الفعال لجرى فيها برهان التطبيق عندهم لوجود الشرطين فيلزم اما تنهاى المعلومات واما بطلان البرهان والكل باطل وايضا لاجل ذلك ذهب بعض الفرق الى نفي علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية لان ذلك البعض لم يجوز العلم الاجمالى ولا عدم جريان البرهان حينئذ ولا بطلان البرهان فانساق بالضرورة في زعمه الى ذلك القول الباطل وبهذا اندفع عنه ان علم الواجب تعالى بالاشياء حضورى عند الفلاسفة وهو بحضور الصور الخارجية المفصلة لا بصورة وحدانية علمية حتى يتصور فيه الاجمال وقيل مراده لكون علمه تعالى واحدا بسيطا ولعدم التعدد في المعلومات بحسب علمه ذهب الاول الى الاجمال للاول وذهب الثاني الى نفي العلم بالاشياء الغير المتناهية للثاني لكن ذلك النفي بمعنى نفي التعدد في المعلومات بحسب العلم لا بمعنى نفي العلم عن بعضها فانه كفر وفيه انه على هذا لا مقابلة بين القولين لان الفلاسفة يقولون بعدم التعدد وذلك البعض حينئذ يقول بالاجمال ولا دليل في كلام الشارح على ان ما ذهب اليه البعض ليس بكفر نعم لو كان اسم الاشارة اشارة الى ماهو التحقيق عنده كادل عليه قوله كاذب اليه المحققون لدل على ذلك لكنه غير متعين بل الظاهر ما ذكرنا تنبيهنا على غاية صعوبة دفع السؤال المذكور بل فيه اشارة الى القدر فيما ذكره المصنف في المواقف وغيره في جواب الفرقة الزاعمة بانه تعالى لا يعلم جميع الاشياء وان علم بعضها لا يوجب علم كل شيء فاذا علم شيئا يلزم ان يعلم علمه به لان هذا العلم شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا يلزم ان يعلم علمه بعلمه لانه شيء آخر ويلزم التسلسل في الملوذ وهو محال ببرهان التطبيق واجاب عنه المصنف بانه تسلسل في الاضافات التي هي تعلقات صفة العلم والتسلسل في الاضافات غير ممتنع وحاصل قدح الشارح فيه انه كما يلزم تسلسل الاضافات يلزم وجود المفهومات الغير المتناهية في علمه تعالى دفعة لان العلم بالشيء والعلم بذلك العلم وهكذا لا يكون متعاقبة لاستلزامه الجهل بل دفعة وقد كانت معلومات وقد جرى البرهان في مطلق الموجودات الخارجية والعلمية بل يجرى في انفس الاضافات لانها وان كانت امورا اعتبارية لكنها ليست مما ينقطع بانقطاع الاعتبار قطعاً فلا مخلص عنه وعن امثاله مع القول بالعلم التفصيلي بل لا بد من القول بالعلم الاجمالى (قوله فان قلت معلومات الله غير متناهية الخ) اثبات للملازمة المنوعة مع الاشارة الى ان

الجديدة في اثبات الواجب سبحانه وصفاته اعلم ان الحكماء وغيرهم من المحققين لما ثبت عندهم ان البارئ جل شانه متزه عن معنى ما بالقوة كل التزاهة وبرىء عن شوب النقص والامكان كل البراءة ظهر لهم انه سبحانه صرف الوجود ومحض الكمال وعين الخير ونفس الظهور فهو بذاته عالم بذاته وعالم بحجته المعلومات في ذاته ولانه فاعل لجميع الموجودات وجاعل لجملة الكائنات فيكون عالما بالجميع اذ العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما قال الله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان صدر الآية يفيد الثاني ورأسها يعطى الاول وهو سبحانه لا يفتوته شيء ولا يغيب عنه غائب فله كل شيء في ذاته وكل شيء في وحدته فلا اشكال في امر الحضور عنده ولا صعوبة في انكشاف الامور له هذا فان فيه كفاية لمن له دراية والله سبحانه الموفق للصواب واليه المرجع والمآب (قوله معلومات الله غير متناهية) اي بحسب وجودها الخارجى وذاك امامي على قدم العالم على ماذهب

(قوله فان قلت معلوماته تعالى غير متناهية) وذلك لاحاطة علمه تعالى بالممكنات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة (ما)

اليه الفلاسفة واما على دوام نعم الجنب وعذاب النيران على ماوردت به الشريعة ولذلك فصل في الجواب (قوله فانها ليست غير متناهية الخ) فان قيل فيلزم ان تقف الحوادث عند حد من الاستقبال قلنا المراد ان الحوادث المتصفة بالوجود بالفعل متناهية ولكنها متجددة دائما بحيث لا ينخلو حد من حدود الاوقات الآتية ابدا عن حادث ما والقدر الموجود منها في كل وقت متناه واعترض عليه بان جملة الحوادث التي لا تقف عند حداما متناهية فيلزم الوقوف او غير متناهية فيلزم امكان غير المتناهي واجيب بان آحاد تلك الحوادث ممكنة وانما المتصف بالامتناع هو المجموع فان قيل لاشك ان تلك الحوادث لو وجدت عن آخرها لكانت غير متناهية بالفعل ولا مصرية انها حاضرة عنده تعالى بمنازة بعضها عن بعض ومرتبة بترتيب الحوادث الزمانية ومجموعة الوجود في الواقع قلنا هي حاضرة عنده تعالى بوجه اجمالي لا تعدد لها ولا تكثر في هذا الوجه فان الواجب جل كره بوحدته وبساطه هوية كل الاشياء لا يفوت عنه شيء من الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من حيث الامكان والاعدام والالتحق في ذاته جهة غير جهة وحشية دون حيثية فينظم الوحدة ويتطرق الى ذاته الكثرة وانما تكثر ١٤٩ الممكنات وماله من التغاير وتعدد الجهات من حيث القوة والامكان وعدم الفعلية والنقصان

فيجري التطبيق في المعلومات * قلت على تقدير حدوث العالم يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجى متناهية لان الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللانهاى فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة عند حد فالتطبيق

ما ذكره المانع في مقام السند لا يصلح للسندية لان وحدة العلم لا يوجب وحدة المعلومات وهذا مبنى على ما ذكره اهل الكلام من ان العلم الواحد القديم يتعلق بمعلومات متعددة وفاقا وانما الخلاف في تعلق العلم الواحد الحادث فلا وجه لتفريع قوله فلا تعدد في المعلومات وبهذا يندفع ان يقال لا وجه لهذا السؤال بعد قوله فلا تعدد في المعلومات الخ واما القول بان توجه السؤال باحتمال كونها غير متناهية بحسب الوجود الخارجى فبعد من عنوان المعلومات قدبر (قوله قلت على تقدير حدوث العالم الخ) تلخيص الجواب ان اريد بجريان برهان التطبيق في المعلومات جريانه فيها باعتبار وجودها الخارجى فالجريان مسلم وعدم التناهي ممنوع كيف وعلى تقدير حدوث العالم باشخاصه وانواعه واجناسه يكون جميع المعلومات الموجودة في الخارج متناهية في كل زمان وان انضم اليها الموجودات الاستقبالية الغير الواقعة في الخروج من القوة الى الفعل عند حد من حدود الازمنة او من حدود الممكنات وان اريد جريانه فيها باعتبار وجودها العلمى فالجريان ممنوع فان مرادنا بالعلم الواحد الاجمالى

للمعلومات يتقدس عن ذلك البارى سبحانه على ان احوال القيمة وتفاصيل النشأة الآخرة لا يقاس على احوال هذه النشأة

(قوله يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجى متناهية) يشير بهذا القيد الى ان جريان التطبيق في المعلومات انما يأتى حينئذ اذا كانت غير متناهية بحسب الوجود الخارجى ولا يكفي فيه كونها غير متناهية بحسب ذاتها وانفسها فكون الممكنات الغير المتناهية المدومة معلومة له تعالى لا ينقض به هذا البرهان (قوله فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة عند حد) يعنى ان عدم وقوفها عند حد لا يقتضى كونها غير متناهية بالفعل وذلك لان عدم وقوفها عنده لا يقتضى الا كونها متجددة دائما بمعنى عدم كون الاوقات الآتية الابدية خالية عن تجديد جملة متناهية منها وظاهر ان دوام كونها متجددة بهذا المعنى لا يقتضى كون كل واحد من آحادها الغير المتناهية متجددا بالفعل بل انما يقتضى ان يكون بعضها متجددا بالفعل والمستلزم بلوغ مجموع الآحاد المتصفة بالوجود الخارجى بمبلغ اللانهاى هو الاول دون الثاني بخلاف ما اذا كان العالم قديما ولم يكن للحوادث المتصفة بالوجود الخارجى مبدأ فان تجديدها في جانب المبدأ يكون يتجدد كل واحد من آحادها الغير المتناهية الماضية بالفعل فيكون مجموع الآحاد المتصفة بالوجود الخارجى بالغة مبلغ اللانهاى فيجربى فيها التطبيق خذ هذا البيان وعده من سوانح الزمان

ولا يشبه بينهما بوجه من
المشابهة وجل جنب الحق
ان يدركه الاوهام او
يكتسبها الافهام وان يكون
شريعة لكل وارد او يحيط
بعلمه عقل واحد فواحد
بل الآيات والاحاديث
الواردة في هذا الباب
يصدق بباطنها ويؤمن
بظاهرها من غير تعرض
للتأويل اذ هو هجوم على
الغيب وتعطيل تعالى ان
يحيط به الضمير وتقدس ان
يلغى البيان والتفسير ليس
كسكته شيء وهو السميع
البصير (قوله ان المتكلمين
يفنون) قال السيد الشريف
قدس سره وغيره من
المحققين قدوافقهم الشافعية
في نفي الوجود الذهني
خلافًا للحنفية رحمهم الله
وبنوا على ذلك الخلاف
في ان الاستثناء هل فيه حكم
في المستثنى بالايجاب
والسلب وهو مذهب
الشافعية اولاهو مذهب
الحنفية وان استثناء الكل
عن الكل بغير لفظه جائز
وهو مذهب الحنفية شكر الله
مساعدتهم او غير جائز وهو
مذهب الشافعية الى غير
ذلك من المسائل الفرعية
والحق ان الوجود الذهني
أثبت بالضرورة الاولى

ان كان بحسب وجودها في علم الله تعالى فهي هناك متحدة غير متكررة وان كان
بحسب وجودها في الخارج فهي متناهية واعلم ان المتكلمين يفنون الوجود الذهني
ان يكون جميع تلك المعلومات الغير المتناهية موجودة في العلم بصورة واحدة فكما
لا تعدد في العلم لا تعدد في الصورة المعلومة بالفعل في هذا الوجود ثم ان مدار الجواب
على مجرد تجويز حدوث العالم اذ هذا القدر كاف في مقام المنع ولا يتوقف على الحكم
بحدوثه حتى يتوهم ان حدوث العالم لا يثبت الا بعد ثبوت صحة برهان التطبيق مع
شرائطه وجودا وعدما والكلام ههنا في صحته بدون الشرط الثاني مع ان حدوث
العالم ثابت ببرهان التضايف بل ببرهان التطبيق بمجرد صحته بدون الشرط الاول
من غير توقف على عدم الشرط الثاني بقى ان في كلامه اشارة الى ان عدم تناهي
معلومات الله بحسب الوجود الخارجي لو صح قائما يصح بناء على ما زعمه الفلاسفة
من قدم العالم واما عدم تناهيها مع القول بحدوث العالم فاحتمال باطل لم يذهب اليه
عاقل فلا يتجه عليه ما قيل حدوث العالم لا يقتضي كون المعلومات باعتبار وجودها
الخارجي متناهية لاحتمال كون الحوادث الغير المتناهية حادثة دفعة في زمان واحد مع
انه منع السند وهو خارج عن قانون المناظرة واما ما قاله ذلك القائل ولاحتمال
التعاقب الغير المتناهي فمع كونه منعاً للسند ايضا مدفوع بما اشرنا من ان المراد حدوث
العالم باشخاصه وانواعه واجناسه والتعاقب الغير المتناهي يستلزم قدم النوع او الجنس
لا يقال لعل مراده من الامور المتعاقبة تعلقات الارادة القديمة او تصورات مجرد قديم
لانا نقول الامور المتعاقبة مطلقا حادثة وكل حادث من جملة العالم وليس المراد
من الوجود الخارجي هو الوجود العيني بل بمعنى الخارج عن المدرك المعين وان كان
موجودا في سائر المدارك ولذا جرى البرهان في الصور العلمية التي هي من الامور
الاعتبارية في التحقيق وجعله من مقولة الكيف بضرب من التشبيه كما حقق في محله
(قوله فهي هناك متحدة غير متكررة) فقوله في بحث العلم ومعنى الاجمال كون
العلم واحدا والمعلوم متعددا منفي على التعدد الخارجي وعلى التعدد بالامكان لا بالفعل
فلا تناقض (قوله واعلم ان المتكلمين الى آخره) يشير الى بطلان الجواب الممكن
ههنا بناء على مذهب المتكلمين الشافعين للوجود الذهني بان يقال ان اريد جريان
التطبيق في المعلومات بحسب وجودها الخارجي فسلمنا الجريان ولا يلزم منه بطلان
البرهان لانها بحسب هذا الوجود متناهية فلا يتخلف مقتضى البرهان وان اريد
جريانه فيها بحسب الوجود العلمي فالجريان ممنوع كيف وليس لها وجود ذهني
بمعنى الوجود العلمي عند المتكلمين وانما يجري فيما دخل تحت الوجود ولما توجه
عليهم ان يقال نفي الوجود العلمي عن المعلومات يستلزم ان لا يكون الواجب تعالى
علما بالحوادث في الازل اذ لا وجود لهما في الازل حتى تحضر بذواتها عنده تعالى
في الازل اجابوا عنه بان الاستلزام ممنوع كيف وان صفة العلم قديمة وتعلقاتها بالحوادث

حادثة معها وانما لم يجعلوا تعلقاتها ازلية لان الحوادث التي لا وجود لها في الخارج ولا في العلم معدومة صرفة لتمييزها بوجه من الوجوه فلو تعلق العلم بها في الازل لزم تعلقها بالمعدومات الصرفة وهو باطل بداهة جليلة فلذا جعلوا معلومات الله تعالى غير متناهية بمعنى غير واقفة عند حد كمقدوراته تعالى كما شخضوا به كتبهم فاشار الشارح المحقق الى بطلان جوابهم هذا بان مجرد صفة العلم غير كافية في معلومية المعلوم بداهة بل لا بد من تعلقها به ايضا فاذا كان التعلق حادثا لا ازليا يلزمهم ما ارتكبه ابو الحسين البصري من المعتزلة من كونه تعالى عالما بالحوادث وقت حدوثها لا في الازل تعالى شأنه عن ذلك فلا بد من القول بالوجود العالمي الاجمالي في التخاص عن هذه الشناعة وعن لزوم تنامي المعلومات او انتقاض البرهان وههنا اباحت لا يتضح تحقيق هذا المقام بدونها * الاول ان من المتكلمين النافين للوجود الذهني من يقول بان المعدومات الممكنة لها ثبوت في الخارج في نفسه منفكا عن الوجود الخارجي كما ذهب اليه المعتزلة فتكون متميزة في ذاتها في الخارج فلا تكون معدومة صرفة فيصح تعلق العلم بها ازلا فلا يلزمهم تلك الشناعة وقد اشار اليه الشريف المحقق في شرح المواقيف حيث قال وبهذا التغير الاعتباري يندفع الاشكال في علم الشيء بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة اوصفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع اما باختيار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لاصورة عقلية واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود التمييز لا في الخارج ولا في الذهن والجواب ان مراده من المتكلمين النافين للوجود الذهني المتكلمون النافون له مع القول بنفي ثبوت المعدومات الممكنة في الخارج كالاشاعة مع ان مذهبوا لا يدفع الاشكال بتعلق العلم بالمتعانت التي لا تميز لها اصلا الا ان يقال لا يمكن العلم بالمتعنت ولكنه اذلا ذات له وانما يمكن بالوجه وهو صورة ممكن من الممكنات فرضت وجهه كما اشار اليه ابن سينا وشار اليه المصنف في المواقيف في توجيهه كلام ابي هاشم حيث اثبت علما بلا معلوم وايضا على مذهبوا يجري برهان التطبيق في الثبوت ايضا لان الكون في الاعيان يستلزم الجريان سواء سمي ثبوتا او وجودا خارجيا كما صرح به الشارح الجديد للتجريد فيلزم اما تنامي المعلومات او انتقاض البرهان * الثاني ان من المتكلمين النافين للوجود الذهني ولثبوت المعدومات الممكنة من ذهب الى تمايز المعدومات مطلقا ممكنة كانت او متمتعة كما اشار اليه المصنف في المواقيف حيث قال والحق ان الخلاف في تمايز المعدومات وعدم تمايزها فرق خلاف في الوجود الذهني فمن اثبته قال ليس التمايز بين المعدومات بل بين الموجودات الذهنية ومن نفاه قال ان التمايز الذي يحكمه العقل قطعا بين المعدومات انتهى ملخصا وبمجرد تمايز المعدومات في انفسها يصح تعلق العلم بها ازلا وما اورد عليه العلامة التفتازاني وتبعه الشارح الجديد للتجريد من انه مردود بل الامر بالعكس اذ الحكماء مع قولهم بالوجود الذهني قائلون بتمايزها

وجهور المتكلمين النافين للوجود الذهني قائلون بعدم تمايزها اذ لا وجود ولا ثبوت لها في الخارج ولا في الذهن قد دفع بما ذكره نفسه في بحث الوجود الذهني من ان التميز عند العقل لا يوجب وجود التميز فيه وما نقلناه عن الشريف المحقق شامل لهذا المذهب ايضا لا مخصوص بمذهب المعتزلة والجواب لاشبهة ان التميز عن الغير يقتضي وجود التميز او ثبوته فالما ان يكون ذلك التميز موجودا في الخارج او في الذهن او تابعا في الخارج غير موجود فيه واما كونه تابعا في الذهن غير موجود فيه فلم يذهب اليه احد لان المراد بالوجود الذهني مطلق الثبوت فيه ومطلق التميز غير التميز الخارجي كما صرح به المصنف في بحث الوجود الذهني ولما كان فرقهم بين الوجود الخارجي وبين الثبوت الخارجي باطلا في التحقيق كما ذهب اليه الاشاعرة وعامة الحكماء تعين ان كل متميز في نفسه فهو اما موجود في الخارج او في الذهن فاذا لم يكن موجودا في شيء منهما لم يكن متميزا اصلا فلو تعلق به العلم به في الازل يلزم تعلقه بالمعدوم الصرف قطعا وقد اشار اليه المصنف حيث استدلوا على ان المعدوم الممكن شيء بانه متميز وكل متميز ثابت في الخارج واورد عليهم المصنف بانه منقوض اجمالا بالمتغيرات المتمايزة وتفصيلا بانه ان اريد بتميز المعدوم الممكن في ذاته القدر الثابت في الممتنع وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب الثبوت والا لكان الممتنع تابعا في الخارج ايضا وان اريد به غيره فممنوع وعليك تصويره حتى تشكك عليه على انا نقول اما ان يكون المعدومات متميزة في نفسها فيجري البرهان ويلزم احد المخدورين لان مطابق التميز كاف في الجريان او لا تكون فيلزم تعاق العلم بالمعدوم الصرف * الثالث انا اذا تصورنا الشمس مثلا يحصل في اذهاننا صورة شبيهة بالشمس بداهة ولا نزاع فيه لعقل وكيف ينكره المتكلمون والعلم بالحادث عندهم مخلوق ومحض فيض من الواجب تعالى واضافة او ذات اضافة بين العالم وبين تلك الصورة فيما كانت صورة امر معدوم في الخارج فلو لم يكن تلك الصورة موجودة بوجه من الوجوه لم يكن الاضافة موجودة في الواقع لاستحالة تحقق الاضافة بدون تحقق كلا المضافين فلا يكون العلم موجودا مخلوقا ولو بمعنى كون منشأ انتزاعه موجودا مخلوقا وانما النزاع بين المتكلمين والحكماء في ان تلك الصورة مساوية للشمس في الماهية النوعية كما ذهب اليه جمهور الحكماء وبعض المتكلمين او مباينة لها اما بان تكون من عالم المثال والاشباح المجردة المسماة بالمثل المعلقة وهو من اعيان الموجودات عند مثبتيه كما ذهب اليه بعض الحكماء واما بان تكون مثلا وشبها لها حادثا في النفس وقت التصور من غير ان يكون هذا ولا ذاك كما ذهب اليه المتكلمون ويدل على ما ذكرنا قولهم في نفى الوجود الذهني بانه لو كانت النار موجودة لاحتترقت اذهاننا عند تصورنا اذ من البين ان احتراق الذهن انما يلزم اذا وجد في الذهن نفس النار لامثالها وشبها وليسوا بقائلين بعالم المثال فثبت ما ذكرنا فمع القول بان انفس الحوادث ليست بموجودة في الازل لا في الخارج ولا في العلم امكن تعلق العلم بها في الازل بان تتعلق صفة العلم بامثالها

واشباحها التي هي الصور العلمية اللازمة لذات الواجب تعالى ولا يلزمهم عدم
 تعلق العلم بانفس الحوادث في الازل اذ على هذا لا يمكن العلم بالمعدومات الا بتعلق
 العلم بامثالها لاستحالة التعلق بالمعدوم الصنف ثم اذا وجدت يتعلق العلم بانفسها
 مرة اخرى فلماذا اثبتوا للعلم تعلقين ازلي وحادث وانما يلزم ان لا تكون المعلومات
 معلومة له تعالى في الازل لو لم يتعلق العلم بها اصلا لا بانفسها ولا بامثالها والجواب
 اما ان تكون انفس الحوادث متصفة في الازل بالمعلومية اولا تنصف وعلى الثاني
 يلزم ما ذكره وعلى الاول يلزم وجودها في الخارج او في العلم لان صدق الموجبة
 يتوقف على وجود الموضوع في طرف الثبوت ولما كان ثبوت المعلومية لها في الازل
 ثبوتا حقيقيا في نفس الامر لا ثبوتا فرضيا بمعنى لو وجد كان معلوما لزم ان توجد
 الحوادث في الازل في نفس الامر وجودا حقيقيا لا فرضيا والوجود النفس الامر
 منحصر في الوجود الخارجي والعالمي لانهما في التحقيق هذا خلاصة ما حققه
 الشارح في كتبه وهذا متوجه على تقدير ان يكون الحوادث معلومة في الازل
 بامثالها من عالم الاشباح ايضا وليس بمتوجه على تقدير القول بالوجود الذهني
 لانفس الماهيات كما هو التحقيق مع ان كلامه ههنا مبني على هذا التحقيق وايضا
 يجري برهان التطبيق في تلك الامثال والاشباح على المذهبين فيلزم اما تنافي
 المعلومات او انتقاض البرهان قطعا وبالجملة برهان التطبيق جار في كل جملة متميزة
 الاحاد في نفس الامر سواء كانت موجودات خارجية او ثابتات خارجية
 او موجودات علمية هي انفس الماهيات او امثالها واشباحها من عالم المثال او من هذا
 العلم فيلزم احد المحذورين ومراد الشارح ههنا التخلص عن هذين المحذورين
 مع عدم الوقوع في ورطة اخرى وجميع هذه الاحتمالات تلخص من ورطة وتوقع
 في اخرى * الرابع ان منهم من قال ان علم الواجب تعالى ليس بمحصولي يتعلق
 العالم بصورة مأخوذة من المعلوم بل حضوري بحضور ذات المعلوم عنده تعالى
 ازلا وابدا وكما ان ذاته تعالى لا يدخل تحت تصارييف الزمان وجميع الازمنة
 حاضرة عنده تعالى مع جميع الزمانيات كل في وقته ونسبته الى الجميع على السواء
 كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية فيتعلق الصفة الازلية تعلقا
 ازليا بوجود المعلومات فيما لا يزال وتلخيصه ان المصحح للتعلق الازلي وجودات
 الحوادث فيما لا يزال وقد ذكره بعضهم ههنا وادعى انه اسلم من الالتجاء الى العلم
 الاجالي لما فيه مافيه والجواب ان حضور المعدوم الصنف الذي لا يميز له في الازل
 اصلا عند الواجب تعالى بديهى البطلان فضلا عن حضوره ازلا وابدا كما قال المولى
 الخيالي وايضا لا يتم في حضور المتعانت ولا في حضور المعدومات الممكنة التي
 لا توجد ابدا بل ولا يصح في حضور الحوادث الموجودة ايضا لوجهين * الاول
 انه يستلزم اجتماع الموجودات الغير المتناهية حاضرة ازلا وابدا ويبطله برهان
 التطبيق * الثاني ان وجوداتها موقوفة على اليجاد المسبوق بالارادة المسبوقة بالعلم

بها فلو كان المصحح للتعليق الازلي بها وجوداتها الازالية لزم توقف العلم على نفسه وهو دور باطل وبالجملة هذا احتمال باطل ولاجل بطلانه احتاج الحكماء الى ارتسام صور الحوادث في العقل الفعال ولو اجمالا والشيخ ابن سينا الى ارتسامها في ذات الواجب مخالفا لاصول الحكماء كما صرح به بعض المحققين في حاشية اثبات الواجب ومن ههنا يتضح ان ماذكره المتكلمون من ان العلم تابع لوقوع المعلوم محمول على العلم التصديقي كالعلم بان زيدا يمضي في وقت كذا وهذا القدر يكفيه في دفع الجبر عن افعال العباد لا محمول على ماهو اعم من التصوري كالعلم بنفس زيد وبنفس عصيانه فان ايجادها مسبق بالعلم التصوري المتعلق بهما كما يشاهد في ان علمنا بان السرير موجود متوقف على وجود السرير ووجوده موقوف على بناءه الموقوف على تصويره اولا فغاية الامر توقف العلم التصديقي على تصور اطرافه ولا بأس فيه فاعرف ذلك فانه من نقائص المباحث * الخامس ما قيل استحالة تعلق العلم بالمعدوم الصرف ممنوعة في التعلق العلمي ودعوى البسادة غير مسموعة ومايتوهم من ان التعلق اسبعية وهي تقتضي وجود طرفيها فهو ايضا ممنوع في النسبة العلمية فانها لا تقتضي وجود الطرفين بالفعل بل الوجود التقديري كاف فيها على انه منقوض بالقدرة الازلية المتعلقة بالحوادث المستدعية لنسبتها بين القادر والمقدور ضرورة واتفاقا واما ماذكره من القول بحدوث التعلق كما صدر عن بعض المتكلمين فليس للهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف بل للهرب عن لزوم لزوم التغير في علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة كما في شرح المواقف حتى ذكر بعضهم ان لعلمه تعالى تعلقين قديم وهو بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستجدد وحادث بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن او قبل كما في الحاشية اخصائية والجواب عنه ان هذا القائل لم يتصور ولم يفهم معنى التعلق بالمعدوم الصرف فان العلم بالشئ اما بحضور ذلك الشئ بذاته عند العالم كما في العلم الحضورى واما بمحصول صورة له سواء كانت تلك الصورة مأخوذة منه كما في العلم الحصولي الانفعالي او لم تكن بل كانت متقدمة عليه سببا لوجوده كما في العلم الحصولي الفعلي ولما كان العلم بالشئ موجبا لتمييز المعلوم عند العالم وموجبا للاضافة بينهما باتفاق الحكماء والمتكلمين فكلما تحقق العلم في الواقع يلزم ان يتعلق العالم بشئ متميز هو اما ذات المعلوم او صورته الموجودة في علمه فتمت تعلق العالم بالمعدوم الصرف تعلقه به من غير حضور ذاته عنده ولا حصول صورته عنده وهذا يجري مجرى ان يقال علمت شيئا لا وجود له في الخارج ولم يخطر ببالي صورته اصلا وهذا سفسطة بيّنة ولهذا حكم الشريف المحقق بان القائلين بان العلم اضافة اوصفة ذات اضافة وهم المتكلمون لا يندفع عنهم الاشكال بالعلم بالمعدومات الا باثبات الوجود الذهنى او باثبات تميز آخر غير الوجود كما نقلنا بل نقول لو تحقق الاضافة في الواقع ولم يتحقق كلا الطرفين بل احدهما فقط هو العالم يلزم تحقق احدهما المتضايقين

هما العالمية والمعلومية بدون الآخر وهو باطل بداهة وعليه مبنى برهان التضاف
 ولهذا شنعوا على ابي هاشم حيث اثبت علما بلا معلوم وهذا القائل اشنع منه بكثير
 لانه انما اتى بالمعلوم المستحيل وقد وجهوا كلامه بما نقل عن الشيخ كاشفنا وهذا
 القائل نفى جميع المعلومات المدومة ولا توجيه له بناء على ان الاتصاف بالمعلومية
 يتوقف على وجود المتصف بداهة اوعلى تميزه في ظرف من الظروف اعنى الخارج
 والذهن وما ذكره من الوجود التقديرى انما يكفى في تحقق العلم تقديرا وفرضا
 لا تحقيقا والنقض بالمقدورات وهم لان عدم تعلق القدرة بالمقدورات المدومة انما
 يتوجه على النافين للوجود الذهني ايضا لاعلى المثبتين لان المقدورات المدومة في الخارج
 متصفة بالمقدورية بمعنى صحة فعلها وتركها باعتبار وجودها العلمى لان الصحة
 بمعنى الامكان ويتصف به الماهيات في الذهن واما ما ذكره من ان الالتجاء الى
 حدوث التعلق ليس للهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف بل للهرب عن لزوم
 التغير في علمه تعالى بالتغيرات فمع انه لا يقدح في شئ من مقدمات دليل الشارح
 قد عرفت انه بعد استحالة تعلق العالم بالمعدوم الصرف بداهة لم يبق للنافين
 للوجود الذهني ولتميز المدومات في الخارج ملجأ سوى القول بحدوث التعلق وقد
 دل عليه كلامهم حيث جعلوا معلومات الله تعالى كمقدوراته غير متناهية بمعنى
 لا تقف عند حد مع انها على تقدير القول بالوجود الذهني غير متناهية بالفعل
 كما سيحى منه فهم التجاؤا اليه للهرب عن امرين وذكرهم اياه للهرب عن لزوم
 التغير في العلم لا ينافى ان يكون ذلك القول للهرب عن امر آخر اذ قد يكون الجواب
 الواحد جوابا عن اشكالات عديدة ومن المعاصرين من قال استحالة تعلق العالم
 بالمعدوم الصرف بمنوعة فان ذلك المعدوم الصرف لا يكون متميزا قبل التعلق
 وان كان متميزا بعده ولا يجرى برهان التطبيق في تلك الصور العلمية المتميزة وانما
 يجرى في الموجودات الخارجية وانت خير بان التعلق نسبة متأخرة عن الطرفين
 قطعاً فلا بد من تمييز المعلوم قبل التعلق قطعاً وذلك التمييز اما في الخارج وهو في المدومات
 باطل عند الاشاعة واما في الذهن فوقع قياً هرب من القول بالوجود الذهني وايضا
 اختصاص جريان التطبيق بالموجودات الخارجية باطل قطعاً لان الاعداد عارضة
 للموجودات الذهنية ايضا ولذا حكم المحققون بان زوجية الاربعة مثلاً من لوازم
 الماهيات العارضة بحسب كلا الوجودين ويجرى التطبيق في كل ماعرض له الاعداد
 عارضا ومعروضا قطعاً لامرية فيه ولذا اتفق المحققون على جريانه في كل جملة
 متميزة الآحاد في نفس الامر كما نقلنا ولذا قال المولى الخيالى لكن بشكل بالنسبة
 الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه
 الشامل منفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل
 ونقل عنه ان وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كان
 قدرته الشاملة انما يشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية

(قوله ان التعلق بين العالم والمعدوم) قال في الرسالة الجديدة ١٥٦ هو سفسطة ظاهرة اذ التعلق بين

العالم والمعدوم الصرف محال بالضرورة الفطرية (قوله وفيما ذكرنا مخلص) اى في تجويز كون علم الواجب سبحانه بالحوادث الغير المتناهية علما بسيطا اجماليا مخلص عن الالتجاء الى القول بحدوث التعلق المستلزم لكون الواجب غير عالم بالحوادث الالائية سبحانه وتعالى عما يصفون فان قيل لما كان سبحانه متعاليا عن الزمان لا يجرى عليه الماضى والحال والاستقبال بل جميع الازمنة مع ما فيها من الحوادث حاضرة عنده متساوى النسبة اليه جل ذكره فلا حاجة الى اثبات العلم الاجمالى المذكور اجيب بان حضور المعدوم

(قوله وفيما ذكرنا الخ) وهو جواز كون علمه تعالى اجماليا وواحدا متعلقا بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة في الخارج المتحدة الوجود عنده بحسب علمه مخلص عن ذلك هو لزوم كون التعلق بين العالم والمعدوم الصرف وجه الخلو هو ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات المعدومة في الخارج على

ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية ولما كان من اجلى البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال التجأوا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق وقت وجودها وان صفة العلم قديمة والتعلق حادث وانت خير بان العلم مالم يتعلق بشئ لم يصر ذلك الشئ معلوما بالفعل فيلزمهم ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك فان قلت العلم الاجمالى ليس علما بالفعل

مفصلة ممنوع انتهى * اقول فقد اضطر الى العلم الاجمالى في المراتب الغير المتناهية وان اثبت العلم التفصيلى في المراتب المتناهية ويحجه عليه ان كل مرتبة فرضت منتهى العلم التفصيلى ففوقها مراتب متناهية اخر يمكن تعلق العلم بها تفصيلا ولا يقف عند حد بالنسبة الى اذهاننا فاما ان ينتهى العلم التفصيلى في حد فيلزم ان لا يوجد العلم التفصيلى الممكن له تعالى وهو العلم التفصيلى بمراتب متناهية فوق ذلك الحد ولا ينتهى في حد بان يكون جميع المراتب الغير المتناهية المعلومة له تعالى تفصيلا في الازل فيجربى البرهان ويلزم احد المحذورين قطعا لا يقال لعل مراده ان كل مرتبة متناهية معلومة له تعالى تفصيلا وان كان مجموع المراتب الغير المتناهية معلومة له اجمالا وحال الكل المجموعى يجوز ان يفاير حال الكل الافرادى لانا نقول اما ان يكون الاحاد المعلومة تفصيلا في الازل متناهية فيلزم عدم اتصاف الواجب تعالى بالعلوم التفصيلية الممكنة له تعالى فوق المنتهى او لا تكون فيجربى البرهان فلذا جزم الشارح بالاجمالى في جميع المراتب وانما اطيننا كل الاطناب الكلام اذ قد صنفوا في اضافيل الشارح رسائل في هذا المقام (قوله ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف الى آخره) لم يقل بين العلم والمعدوم الصرف لانه لا ينطبق على مذهب القائلين بان العلم اضافة وتعلق وانما ينطبق على مذهب القائلين بانه صفة ذات اضافة اوللايماء الى ان المعتزلة مع قولهم بنفى الصفات الزائدة وبان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لم يجمعوا العالم متعلقا بالمعدوم الصرف بل المعدومات المتميزة في الخارج عندهم كما اشرنا (قوله فان قلت العلم الاجمالى الى آخره) ابطال لجوابه المختار بمنع الجريان مستندا بالعلم الاجمالى وهو سند مساو في الواقع اذ ليس لعدم الجريان مدارا لابان لا تكون المعلومات متميزة وعدم تمايزها اما بكونها معدومات صرفة واما بكونها موجودة بصورة واحدة وقد ابطال الاول فلم يبق لمنع الجريان سند سوى احتمال العلم الاجمالى فاذا بطل ذلك ايضا ثبت المقدمة المنوعة التى هي الجريان فمورده السند المذكور ومنشأه قوله لم يصر ذلك الشئ معلوما بالفعل وحاصل الابطال ان العلم الاجمالى بتلك المعلومات الغير المتناهية ليس علما بها بالفعل بل بالقوة ولذا قالوا ان العلم بالقاعدة الكلية ليس علما باحكام الجزئيات المندرجة فيها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل والعلم بالفعل انما يحصل بالاستنتاج منها بضم صغرى سهولة الحصول هذا في العلوم التصديقية

هذا لا يكون تعلقا بالمعلومات الصرف بل يكون تعلقها تعلقا بالموجودات الذهنية المتحدة في الوجود (واما)

الصراف بنفسه بديهى البطالان فضلا عن حضوره ازلا وابدأ على انه يصحح جريان برهان التطبيق وغيره فيلزم تناسله نعم الجنان وآلام النيران ونحن نقول الحوادث الزمانية وغيرها صادرة عنه تعالى بالاختيار مسبوبة بالعلم بها معلومة له سبحانه قبل وجودها ففي هذا العلم حضورها ما بنفسها فيلزم تقدم الشيء على نفسه وبصور دونها فينقل الكلام اليها والحق ان الازل المسمى مدى محيط بكل مائسة الشيئية ويشمله الوجود والفعلية احاطة تامة على نسبة واحدة بحيث يكون احاطته بالمستقبل اى احاطته بالماضى من غير فرق لكون الحوادث غير موجودة في الازل لا يستلزم الغيبة عن الازل ومسبوبة الحوادث بصرح العدم وصراف البطالان اتماهى بحسب الصدور عنه لا بحسب الحضور لديه فيكشف له الجميع من غير ان يقوم به صورها او يلزم وجود الحوادث فيه وقدمها وهذا هو العلم الاجمالى الذى يعنونه ومراد افلاطون حيث يقول كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الامثال عند البسارى سبحانه وتعالى ان يعيب عنه زائل او يحجبه عن الادراك حائل (قوله فيلزم المحذور عليهم) وذلك لانهم ساعدوا ما نقلوه عن الفلاسفة في ان الازلية عبارة عن الوجود في ازمة ١٥٧ غير متناهية في جانب الماضى ولا شك ان افراد الحوادث

غائبة من الازل بهذا المعنى واما اذا كانت الازلية عبارة عن حالة بسيطة

بل بالقوة فيلزم المحذور عليهم قلت قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالى علم بالفعل واما العلوم التصورية فلان العلم الاجمالى بجميع انواع الحيوانات مثلا بمنوان الحيوان ليس علما بنوع الانسان بالفعل بل بالقوة واتما يحصل العلم بالفعل بعد معرفة الفصل وانضمامه اليه واذا لم يكن العلم الاجمالى في الازل علما بها بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور الذى هو عدم كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل بل وقت حدوثها بحضورها بذواتها عنده تعالى هذا لا يقال ان اريد انه يلزم ان لا تكون معلومة اصلا فمنوع كيف وقد كان الكل معلوما اجمالا وان اريد انه يلزم ان لا تكون معلومة تفصيلا فسلم لكن القائل بكون الكل معلوما اجمالا لا يلزمه القول بكونه معلوما تفصيلا بل هو يفتيه لانا نقول مبنى السؤال على العلم الاجمالى لكونه علما بالقوة يستلزم الجهل ببعض تلك المعلومات اذ لو كان الكل معلوما بالفعل لم يتصور هناك اجمال فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بجميع ذاتيات الحوادث واحوالها في الازل بل وقت حدوثها (قوله قلت قد حقق في موضعه الى آخره) جواب بمنع عدم كون العلم الاجمالى علما بالفعل مستندا بتحقيقه في محله بان العلم الاجمالى قسمين قسم يستلزم الجهل بتفاصيل تلك المعلومات كما توهمه السائل وهذا القسم محال في حقه

(قوله فيلزم المحذور) وهو وعد كون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث (قوله قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالى علم بالفعل) قيل ما حاصله انه لا حاجة في الجواب عن لزوم كون معلومات الله تعالى متناهية الى التزام كون علمه تعالى بها علما اجماليا حتى يحتاج الى اثبات كونه علما بالفعل بل يمكن ان يقال كان ذاته تعالى

لا يدخل تحت تصرف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده مع جميع الزمانيات كل في وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية فيتعاقب الاضافة الازلية تعلقا ازليا بوجود المعلومات فيما لا يزال كما يقول القائل بان علمه تعالى حضوري ان جميع المعلومات حاضرة عنده من الازل الى الابد كل في وقت والحضور بل الاحضار اضافة وهذا الجواب من سواح الوقت ولعل هذا اسلم مما اختاره الشارح من ان علمه تعالى اجمالى لما فيه ما فيه انتهى اقول هذا السامع لا يصلح للجواب اذ فيه اعتراف بما يدعيه السائل من عدم بطلان وجود الامور الغير المتناهية مطلقا وذلك لان بناءه على ادعاء كون المعلومات والحوادث اليومية الغير المتناهية الموجودة في الخارج في ازمة غير متناهية موجودة جاضرة كل منهما بجميع اجزائها افسهما عنده تعالى ازلا وابدأ او حضور المعلوم الصرْف بنفسه عنده تعالى بديهى البطالان فضلا عن حضوره ازلا وابدأ بل بناءه على ادعاء اجتماع تلك الاجزاء في الوجود الخارجى على ما لا يخفى على المتأمل وايضا كون ذاته تعالى بحيث يكون جميع الزمانيات مع ازمته حاضرة عنده يغنى عن اثبات صفة العلم وادعاء عدم كونها زمانية وبما ذكرنا ظهر حال كونه جوابا اسلم مما اختاره الشارح

تعالى وقسم لا يستلزم ذلك بل جميع التفاصيل معلومة للعالم ومع ذلك ليس لها صورة متعددة بل جميعها موجودة في العلم بصورة واحدة ولذلك جوز ثبوت العلم الاجمالي له تعالى القاضي الباقلاني والمعتزلة وجميع الحكماء وهم المراد من المحققين في كلامه فيما قبله وقال المصنف والحق انه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع ثبوته تعالى والا فلا يمنع وتفصيله ان العلم لما كان عبارة عن حضور المعلوم عند المدرك فللعالم بالمسئلة المعينة ثلث حالات الاولى حاله عند عدم الالتفات اليها وفي تلك الحالة ليس له علم بها بالفعل لعدم الحضور بل بالقوة الثانية حاله عند الالتفات اليها دفعة اجمالا حين سئل عنها الثالثة حاله عند شروع الذهن في تفصيلها وتمييز موضوعها عن محمولها ولا شك ان له في الحالة الثالثة علمها تفصيلا بصورة مفصلة وكذا في الحالة الثانية له علم بها بالفعل وان كانت اجزاؤها حينئذ مجملة موجودة في المدركة بصورة وحدانية لحضور صورة الكل عند المدرك وعدم التميز بالفعل لا يقتضي عدم الوجود كما ان عدم تميز اجزاء الجسم المتصل بالفعل لا يقتضي عدم وجود شيء من تلك الاجزاء نعم ليس لشيء من اجزاء المتصل وجود استقلالي لكن انتفاء الوجود الاستقلالي لا يوجب انتفاء مطلق الوجود بل جميع تلك الاجزاء موجودة بوجود الكل كما حققه الشارح في كتيبه فكذلك جميع اجزاء المسئلة الموجودة بصورة واحدة موجودة عند المدركة بوجود تلك الصورة وان لم يميز بعضها عن بعض بالفعل وهذه الحالة الثانية ليست بمسبوقة دائما بالعلم التفصيلي اولا كما في المسئلة بل قد يسنح لقلوبنا سانح مركب اجمالا كما في القياس الخفي في صورة الحدس وبهذا البيان اندفع ماوردوا عليه من الاوهام منها انه يستلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بالتفاصيل لانه ان اراد ان لا يكون عالما بالاشياء بصور متعددة فغير محذور وان اراد ان لا يكون عالما بجميع الاشياء فغير لازم ومنهما ما قيل ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف حار في التعلق الاجمالي واما ما قيل ان العلم الاجمالي هو الصورة الجملية للكل اذا فصلت تحصل صور كثيرة فالصور الكثيرة علم تفصيلي تنشأ من الصورة الاجمالية فالمعدومات باعتبار حضورها في ضمن تلك الصورة الاجمالية ليست بمعدومات صرفة فما لا يسمن ولا يغني فانه انما يصحح العلم التفصيلي دون العلم الاجمالي انتهى وذلك لان ما ذكره هذا القائل قد دفع لزوم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف وصحح العلم الاجمالي بحيث لا يستلزم الجهل بشيء من الاشياء كما هو مبنى السؤال على ما عرفت ومنها ان التميز لازم العلم وفاقا فاما ان يكون كل معلوم متميزا عن غيره في الوجود العلمي فيكون لكل معلوم صورة مغايرة لصور سائر المعلومات فيكون العلم بها تفصيليا لا اجماليا او لا يكون فلا يكون معلوما بالفعل لانتهاء لازمه والجواب عنه لما كان كل موجود متميزا كان التميز كالوجود قسمين تميز استقلالي وهو لازم العلم التفصيلي وتميز تبعية وهو لازم العلم الاجمالي ولو توقف العلم بالفعل مطلقا على التميز الاستقلالي لما كان القياس

وكان سبق وجود القيوم بالذات المتعالى عن شوب العدم وخالط القوة من كل وجه على وجود الزمان وجميع الممكنات سبقا سرمديا وتقدمه عليها تقدما واقعا على نسبة متقررة متشابهة مقدسة عن الموافاة الزمانية والمكافاة المكانية وكان التعلق اصرا انتزاعيا ينزعه العقل بالنسبة الى الحوادث على ما هو صريح الحق ومحض الصواب فلا سبيل لهذا الاشكال اصلا الا انه يملو ويحل عن آراء المتكلمين وافهامهم ولا ينبغ مذهبهم المنقول عنهم

وهو التعقل البسيط الذي يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادئ العالية والتفصيل انما هو للنفس من حيث هي نفس قالوا والتعقل الاجمالى للمبادئ هو الخلاق للصور التفصيلية في الخارج

الخلق المجلد واسطة دفعية في الاحكام الحدسية اذ ليس بين سنوح ذلك القياس وبين الحكم الحدسي زمان يسع الترتيب وليس السانح مرتبا بالفعل بل بالقوة لان سنوحه دفعي والمرتب بالفعل لا يمكن ان يسنح دفعة ولا يكون واسطة بدون العلم به بالفعل وقد تقرر ان العلم التصديقي انما يحصل من العلم بالمقدمتين لا بالعلم بمقدمة واحدة فذلك السانح مركب من مقدمتين فصاعدا وموجود في الذهن دفعة بصورة واحدة ومعلوم بجميع اجزائه بالفعل ثم اراد نوع توضيح مع الاشارة الى ان الحكماء ايضا قائلون يكون علم الواجب تعالى بل علوم جميع المبادئ العالية وهم الواجب تعالى مع العقول العشرة والنفس الفلكية علوما اجمالية فقال (وهو) اي العلم الاجمالى (التعقل البسيط) اي ليس له اجزاء وتفاصيل بالفعل (الذي يجعله الفلاسفة) اذا حصل لنا (مستفادا من المبادئ العالية) حيث جعلوا للنفس الناطقة اربع مراتب رابعها العقل المستفاد من العقل العاشر في مشهورهم ومن الواجب تعالى في تحقيقهم كما سيحكي منه ولذا جمع المبادئ (والتفصيل) اي تفصيل المعلوم بذلك العلم الاجمالى وتمييز بعضها عن بعض بحيث يكون معلوما بصور متعددة تفصيلا (انما هو للنفس من حيث هي نفس) اي من حيث انها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهي حيثة كونها فاعلة ولها حيثة اخرى هي حيثة كونها قابلة وهي من حيث كونها فاعلة تحتاج الى القوى البدنية الظاهرة والباطنة ومن جعلتها القوة المتصرفه التي من شانها التركيب والتفصيل ومن حيث كونها قابلة تستفيد من المبادئ العالية من غير احتياج الى القوى ولما كان قوة المتصرفه وغيرها من القوى الجسمانية التي يتوقف عليها التفصيل وسائر التصرفات البدنية عندهم مستحيلة في حق المبادئ العالية في الواقع فلم يمكن للمبادئ ذلك التفصيل فليس ذلك التفصيل فينا للتفصيل في المبادئ بان يوجد فيهم صور مفصلة ولستفيدها ولان النفس من حيث كونها قابلة مستفيدة وانما هو للنفس من حيث كونها فاعلة متصرفه في البدن واراد بيان كون العلم الاجمالى في المبادئ علما بالفعل عندهم فقال (قالوا والتعقل الاجمالى للمبادئ هو الخلاق للصور التفصيلية) اي المعينة الخارجية والذهنية لان جميع انحاء الوجود معلول خارجيا كان او ذهنيا وقد اشار اليه في الرسالة الجديدة حيث قال كما ان العلم الاجمالى فينا مبدأ للتفصيل كذلك العلم الاجمالى الالهى علة للصور التفصيلية في الخارج وفي المدارك السفلى انتهى فنسب الخلق والايجاد الى العلم الاجمالى مجازية من الاستناد الى السبب فان الخلاق عندهم هو المبادئ مع ان الخلق والايجاد عندهم عبارة عن ذلك العلم

(قوله وهو التعقل البسيط) اي العلم الاجمالى للنفس هو التعقل البسيط الذي يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادئ العالية فايضا من العقول وعندهم ان كالات النفس هي التي تقيضها المبادئ فهو علم بالفعل واما تفصيل الصور فانما هو للنفس من حيث هي متعلقة بالبدن ومتصرفه فيها فلا يكون العلم التفصيلي صفة كمال

(قوله وهو التعقل البسيط الذي يجعله الفلاسفة مستفادا الخ) حاصله انه تقرر عندهم ان علوم النفوس وتعلقاتها بالاشياء فائضة ومستفادة من المبادئ العالية وصرحوا بان المستفاد منها هو العلم الاجمالى بالفعل فلم يكن العلم الاجمالى بالفعل لم يكن النفوس عالمة بالاشياء وعاقلة اياها بما استفادوه منها (قوله قالوا والتعقل الاجمالى للمبادئ هو الخلاق للصور التفصيلية) في الخارج فلو لم يكن العلم الاجمالى علما بالفعل لم يكن هو في المبادئ العالية خلافا للصور التفصيلية في الخارج ضرورة كون خلقهم وايجادهم اياها اختياريا ومسبوقا بالعلم

(قوله ولك ان تقول التعقل الاجمالى الخ) وجه آخر لكون العلم الاجمالى علما بالفعل حاصله ان العلم الاجمالى الذى للمبادئ هو المبدأ لتفاصيل الصور المتكثرة الموجودة والسبب لها فلو لم يكن الكثرة المفصلة معلومة بهذا العلم الاجمالى قبل تكثرها بالفعل لم يتصور صدورها عنه مفصلة ولان تسبب المبادئ لافعالها الصادرة عنها بالاختيار فيكون تفاصيلها معلومة لها قبل صدورها بهذا العلم لا محالة واطلاق الخلاق عليه مبنى على تساهل الفلاسفة وعدم تحاشيهم عن امثاله في تعاليمهم والا فالمذهب المقرر عندهم ان الخلق والايجاد من خواص الواجب الوجود بالذات والمبادئ وسائط في الصدور وجهات (قوله وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام الخ) اعلم ان الشارح الجليل مع توسعه في المعقولات ودقة نظره فيها ورصوخه في قواعدها وثبات قدمه عليها حرر ذلك الاستدلال على وجه لا ينطبق على المدعى بحال ويتمتع به منه المطالع على حقيقة المقال ثم عقب ذلك بما يدل على ان الفلاسفة بمذهبهم هذا قد خالفوا اهل الحق وانكروا ما هو الواجب اعتقاده في الدين وهو حدوث العالم على الوجه الذى قررته فرقة من المتكلمين ونحن بحمد الله وحسن توفيقه قد نبهنا على مداخضه بحق القول ورفعنا عنه الاشكال ❦ ١٦٠ ❦ وسنتلو بعون الله بقايا في ثاني

الحال وذلك ان الحدوث الذى ورد به الشرع وبعث به الانبياء انما هو كون العالم مخلوقا لله تعالى فحسب والمفهوم لغة من معنى الحدوث هو الوجود من العدم من غير تعرض والتفات الى انه بعد العدم بالذات او بالزمان او بغيرها والتبادر الذى ادعاه الشارح وغيره واه على النهاية بل باطل لا محالة وهبنى على الاشتباه وعدم التفرقة بين تبادر المعنى الموضوع له الذى يفهمه

ولك ان تقول التعقل الاجمالى فينا ايضا سبب مبدأ للصور التفصيلية في اذهاننا وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام لانه من اصول العقائد الدينية وقد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم الاجمالى بشرط تمام استعداد القابل لتفصيل المبادئ بالايجاد لا بتمييز بعض المعلومات عن بعض بدون الايجاد فان ذلك التمييز عبارة عن تفصيلنا وحاصل كلامه فلو لم يكن التعقل الاجمالى علما بالفعل عندهم لما جعلوه خلاقا لاستحالة خلق الموجود المعين بدون العلم به بالفعل لان العلم الكلي الشامل له وغيره لا يفيد صحة الايجاد بل لا بد ان يكون ذلك المعين معلوما للخالق ولو بوجه كلى منحصر فيه بحسب الخارج كما سيحجى وليس معلومية ذلك المعين بذلك الوجه المنحصر بالاستقلال بل في ضمن العلم الاجمالى بالكل وفي اختيار صيغة المبالغة في الخلاق مبالغة في كونه علما بالفعل من جهة ان الخلق عندهم هو العلم ولك ان تقول في نسبة الخلاق الى العلم الاجمالى تجريد بدى مبنى على انتزاع علم اجمالى آخر قائم به فيه مبالغة على المبالغة في ذلك ثم اراد ان يبين ان العلم الاجمالى فينا ايضا علم بالفعل فقال (ولك ان تقول التعقل الاجمالى الى آخره) فلو لم يكن علما

المعارف باللغة لوضعه له ويجب حمل اللفظ عليه ولا يجوز صرفه عنه الا بصارف وبين تبادر المؤلف (بالفعل) الذى يتبادر الى الوهم لانه به وظول قلبه ومثال ذلك ان البيت معناه ما يبيت فيه الانسان وياواه على اى نحو كان من غير فرق فاذا اطلق هذا اللفظ عند القروى الذى لم يشاهد الا بيوتا وسخه معوجة ردية البناء غير متناسبة الاوضاع قريبة السقوف ضيقة المداخل والمنافذ لا يخطر الى فهمه الا هذا النوع من البيت ولا يخطر في ذهنه قط ما يتخذ الملوك وغيرهم من كبار سكان الامصار من البيوت الحفيلة البنيان الهائلة المنظر العظيمة الترتيب الباهرة التركيب السامية القباب في الهواء الواسعة الابواب وتبادر مسبوقية العدم بالزمان على مدعيه من هذا القبيل وحقيقته قياس الغائب على الشاهد من غير دليل والله يهتدى الى سواء السبيل على ان حدوث العالم لو اكتسب ما اخذه من الكتاب والسنة لا عوز الطالب وجدان هذا اللفظ ونوعاياه وانما الوارد فيهما هو الخلق والايجاد وامثالهما ومعنى الخلق هو الايجاد ايجادا مراعى فيه التقدير بان يكون مسبوقا بالعلم والقدرة واقما على وافق الارادة والمشية وحديث ان الصادر بالقصد والاختيار ❦

(قوله التعقل الاجمالى فينا ايضا سبب مبدأ للصور التفصيلية في اذهاننا) فلو لم يكن التعقل الاجمالى فينا علما بالفعل لم يثبت منه هذه المبدئية

لا متاع القصد الى ايجاد الموجود يكون حادثا زمانيا بالضرورة ممنوع بل هو غير مسلم عند جميع المتكلمين فان
الآمدى ومن تابعه جوزوا استناد القديم الى الفاعل المختار مستنديين بان تقدم القصد على اليجاد يجوز ان يكون
بالذات لا بالزمان كتقدم اليجاد على الوجود فضلا عن غيرهم من الفقهاء المعتبرين وأئمة المحدثين على ان دعوى
تقدم القصد على المقصود بالزمان قول بجريان الزمان عليه تعالى عما يقولون واما الحدوث بمعنى تنهاى
الحوادث في طرف الماضى مع كونها مسبوقه الوجود بالعدم الصريح في الواقع ونفس الامر لسبق الحقيقى على ما اختاره
الغزالي وجمع من المحققين من بعده وصرح به الشارح في بعض كتبه وهو نصب عينه في هذا الكتاب ومطمح
نظرة في الباب وربما سماه بعضهم بالحدوث الدهرى فهو وان كان حقا واعترفنا به من جهة قيام البرهان العقلى
وصدقناه من حيث دلالة النظر الحكيمى فلانسلم انه داخل في عقد الدين ويجب اعتقاده على المسلمين اذ الشرع لم يكلفنا
به ولم يحمانا الاعتقاد بموجبه فان الحكم الشرعى يتفق بانتفاء المدرك الشرعى وانما يكون المنكر له كمن ينكر انعكاس
السالبة الكلية كنفسها ومثل ذلك بل ايجاد الزائد على ما نطق به الشريعة والتجاوز عن حدود الدلالة يكون
تحكيما للعقل وتشريعا للحكم بالرأى على ما هو مذهب المعتزلة ومشرى سائر المبتدعة والفلاسفة لاراهم فات
عنهم الحدوث بذلك المعنى الشامل لجملة الممكن اذ لم يقع منهم التخصيص الا على ان الحدوث الزمانى لا يشمل
جميع الممكنات وانبات الحوادث الغير المتناهية في جهة الماضى لا يستلزم الازلية المقابلة له كما ان انباتها في طرف
المستقبل لا يوجب الابدية المفارقة لها ولعلمهم انما لم يتعرضوا للبحث عنه اكتفاء بما حققوا في توحيد الواجب
فان القدم المقابل له لا يفارقه وجوب ١٦١ الوجود بل هو عنه لا مفارقة فقط فيكون توحيد الواجب هو عينه

توحيد القديم ويلزم
منه ان يكون ماسوا حادثا
مسبوق الوجود بالعدم
الصريح على شاكلة اكتفاء
الحنفية بانبات القدم للبارى

الاهواء ولم يأت جمهور المتكلمين في هذا البحث بشئ
بالفعل لم يكن مبدأ للتفصيل في اذهاننا ولما كان فيه نوع شبهة بناء على ان التفصيل
يحتاج الى التفاتات متعاقبة الى تلك الصورة المجملة ولذا اشتبه في كونه علما
بالفعل بعض المتأخرين كما سيشير اليه في بحث العلم عكس التشبيه المذكور

جل وعلا عن اثبات الوجوب (١١) ﴿كنسوى على الجلال﴾ اللازم له كيف فانه صرحوا ان الدهر فوق الزمان
والسرمد فوقه ونخصوه بالوجود الواجب سبحانه وتعالى نعم سبق عليهم جريان برهان التطبيق وغيره على الاطلاق في ابطال
غير المتناهي ولهم اصطلاحات في استعمال لفظ القديم والازلى والسرمدى والحادث وغيرها وتفاصيل منوط بها واغراض
متعلقة بتصوير معانيها وهم وان اثبتوا حوادث غير متناهية ترسلا بذلك الى ربط الحوادث بالقديم واطلقوا
القول بقدوم العالم بمعنى ان بعض اجزائه غير مسبوق وجوده بالعدم في الزمان وفرض انه قاب عنهم ذلك المعنى
البديع فهم لا ينكرون اصلا ما هو الواجب اعتقاده في الدين من حدوث العالم بالمعنى الذى مرت اليه الاشارة
وهو الوجود من عدم المطلق اللازم من نحو اليجاد والخلق ولهذا لم يقع للمعتقدين من اهل السنة والجماعة
من قدماء الحنفية وغيرهم حاجة الى اثبات حدوث العالم بعد ما ثبت عندهم ان كل ماسوى الله مخلوق ولا خالق غيره ونص
المتأخرون منهم على ان المراد من الحادث ليس الا ما يتعلق وجوده بغيره (قوله ولم يأت جمهور المتكلمين الخ)
لانه من ان المتكلمين هم ارباب الحق واصحاب الصدق واهل السنة والجماعة والفرقة الناجية وان تسموا بهذا الاسم
البعيد من المسحى واطلقوه على انفسهم من غير تطبيق بينه وبين المعنى بل هم جماعة من احداث البدع فات عنهم التقيد
بالشرعية النبوية ولم يوفقوا لتحصيل الحكمة الخفية ولم يثبتوا على طريقة السلف الصالحين والائمة الفقهاء
المريضين وانما اختلسوا من الفلاسفة بعض عباراتهم واشتهبوا شيئا من اصطلاحاتهم من غير فهمها والاطلاع على
كنها فخلطوها بعقائد اهل السنة والجماعة ونصرفوا فيها بفتنتهم وبصيرتهم العمياء فلهجوا به وشوشوا عقيدة الحق
على اهلهم وكدرروا مشارعه واطلموا مسالكه فجاء مذهبهم مذهباً منقرداً لامذهب السلف يوافق ولا رأى الحكماء
يطابقه ولذلك اكثر السلف في ذم الكلام وبغض اهل

وبالغوا في بغضهم وذمهم وثبت ذلك ثبوتاً لا مرد له عن أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم من أعيان الأئمة وأعظم الفقهاء الهادين المهديين إلى خير المسالك ومن ذلك ما روى الإمام أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني البغدادي الحنفي المعروف بالحصاف عن أبيه عن الحسن بن زياد وعن أبي يوسف القاضي رحمه الله أنه قال اعلم ما يكون الرجل بالكلام أجهل ما يكون لله عز وجل وأما الفلاسفة قالوا من تعرض عليهم وجعلهم من خصوم عقائد الإسلام وأدخل ردهم في كتب الكلام على ما صرح به القاضي أبو بكر عبد الرحمن بن محمد بن حسن التونسي المالكي المعروف بابن خلدون وغيره هو الغزالي وتابعه ابن الخطيب الرازي وخاض فيه مع نصب بارد أيداه ووهم شديد اتياه وجماعة قفوا أثرها واعتدوا بقيادتها فأكثروا فيه الخطأ ولم يكتفوا عن وجه الصواب الغطاء بل حرفوا الكلم عن مواضعه وبدلوه ولو شاء الله ما فعلوه وقد صنف القاضي ١٦٢ أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشيد

المالكي كتاباً في رده وذكر فيه أن ما أورده الغزالي بمعزل عن مرتبة اليقين والبرهان ثم قال ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله ما تكلمت في ذلك هذا كلامه وإنما الثابت على طريقة السنة والجماعة وأهل الحق والفرقة الناجية هم الفقهاء الحنفية ومن تابعهم من المحققين الذين اتقاهم الله سبحانه من وضع المذهب وتسويته بالكلام ووقفهم للثبات على متن الشرع وظهور الإسلام (قوله كان البعد

تعلق قلب الأذكياء بل اجتهدوا في إيراد المنوع البعيدة التي يأبأها الطبع المستقيم أشد الأباء في نفوس الناظرين فيها مائلة إلى مذهب الحكماء بل الأئمة التي أوردوها أيضاً شأنهم ذلك بلا امتراء ثم أقول كان البعد المكاني متناه ومع ذلك يرتكز ويقع في العقل في الرسالة الجديدة كما لا يخفى (قوله ثم أقول كان البعد المكاني إلى آخره) لما بطل أقوى أدلتهم على قدم العالم وأثبت حدوده في ضمن الإبطال ببراهين قطعية لم يبق للعقل السليم مسأغ ميل إلى مذهبهم الباطل أصلاً لكن لما كان لهم دليل آخر جيل الأوهام على الحكم بصحته وهو أن الزمان لا يقبل العدم أذلو فرض عدمه لوجد قبله زمان تمتد لا إلى نهاية فعدم الزمان مستلزم لوجوده مع عدمه وهو محال فكنا عدمه فثبت أنه أزلي أبدي وهو لكونه سيلاً مقبداً للحركة فيلزم قدم الحركة والجسم المتحرك وكان الوهم الذي هو سلطان القوى متسلطاً على مدركات العقل حتى فسره الذي يوسوس في صدور الناس خاف على بعض من لم يقبل عقله على وهمه لاسيما العكس أن يجعله معارضا لدليل الجدوث فينزله عقيدته عن مرتبة اليقين فأرشد إلى جهة انقذاح ذلك الدليل الوهمي أيضاً لا بمجرد المنع بل مع الاستناد إلى نظيره التقطعي البطالان وهو الامتداد المكاني لا إلى نهاية ولذا خص القدر بهذا الدليل وصح تأخير القدر عن قوله وإنما اشبعنا الكلام وحاصل القدر منع الملازمة بأن يقال لا نسلم أنه لو فرض عدم الزمان لوجد مع عدمه زمان كيف ووجود الامتداد الزماني لا إلى نهاية كوجود الامتداد المكاني لا إلى نهاية في كونهما من الأحكام الوهمية الباطلة فكما أن ليس فوق المحذود امتداد مكاني موجود بل موهوم

المكاني الخ) لما كان القول بتناهي الزمان مخصوصاً بالمحققين لأنه عند من عداهم غير متناه بالاتفاق وإنما (بعض) اختلفوا في أنه موجود وهو مذهب جمهور الفلاسفة أو موهوم وهو مذهب جمهور المتكلمين فبعض أن يستبعد العقل والوهمية ويأني عن قصوره النفوس الإبية أزال ذلك بماضربه من المثال وأزاح الشبهة بما أورده من التظير فإن عدم التناهي في المقامين حكم الوهم ولا عبرة له فيهما وإنما العبرة للبرهان وهو قد حكم على عدم التناهي بالبطالان

(قوله ثم أقول كان البعد المكاني متناه الخ) لما زيف دليل الحكماء على مذهبهم بوجوده متعددة بحيث لم يبق لاعتماد العقل عليه مجال ولكن بقي بعض ما يمكن أن يشب به العقول المشوبة بالأوهام فتميل إلى مذهبهم كالامتداد الزماني وتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض وتقدم الواجب تعالى عليه أراد أن يبين حال ذلك الامتداد وكيفية تقدم بعض أجزائه على بعض وتقدم الواجب تعالى عليه على وجه لا يبقى للثبوت به وبأحواله والركون إليه أيضاً مجال فقد لذلك مقدمات وقال كان البعد المكاني متناه الخ وإلى ما ذكرنا شار بقوله فيما بعد وهذه مقدمات إذا لاحظها الذكي الخ وهكذا ينبغي أن يفهم هذا الكلام

(قوله وقولهم انا نجزم الخ) اى قول بعض من يدعى عدم تنهاى الزمان ان كل حد يفرض منتهى الزمان قضيها وراعه امتداد يحكم العقل بتقديم بعض اجزائه على بعض فيكون غير متناه ويلزم ان يكون له راسم يدوم بدوامه وليس هذا القول اشارة الى الاستدلال على قدم العالم بعدم تنهاى الزمان على ما هو المشهور يدل على ذلك قوله فيما بعد فانا نجزم فى الامتداد المكاني الخ وذلك لاتعرض فيه على حكم العقل بتقديم اجزاء الزمان بعضها على بعض واتمامناه على بيان استحالة سبق العدم على وجود الزمان لاستلزام ذلك وجود الزمان مع فرض عدمه لكون التقدم والتأخر من الاعراض الاولى ١٦٣ لا يمكن الجواب عنه الا بما ذكرناه سابقا من ان

ما هو عرض اولى للزمان هو التقدم والتأخر الزمانيان واما تقدم عدمه على وجوده فهو تقدم واقعي فتذكر (قوله فانا نجزم) يعنى لانسلم ان توهم الامتداد الزماني لالى نهاية يوجب ان يكون له راسم موجود يلزم قدم ذلك الراسم كما ان الجزم بتوهم الامتداد المكاني لالى نهاية لا يوجب ذلك وليس المراد من هذا القول منع اقتضاء وجود الامتداد الزماني وجود الراسم والاستشهاد بعدم اقتضاء وجود الامتداد المكاني ذلك فانه سفسطة بين السقوط

(قوله الا اذا كان له راسم موجود) وذلك الراسم عندهم هو الآن السيل الذي هو موجود في الخارج

المشوب بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناه والعالم واقع في جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزماني متناه وان كان الوهم يأبى عن تنهايه ويتوهم ان ههنا امتدادا زمانيا غير متناه كما يأبى عن تنهاى الامتداد المكاني ويتوهم ان ههنا امتدادا مكانيا غير متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم فى الامتداد المكاني لا عبرة به فى الامتداد الزماني ايضا وقولهم انا نجزم بتقديم بعض اجزاء الزمان على بعض ولا يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له راسم موجود فمنوع فانا نجزم فى الامتداد المكاني ايضا بالتقدم

محض فكذا ليس قبل الزمان امتداد زماني موجود بل موهوم محض وقوله وقولهم انا نجزم بتقديم بعض الى آخره اثبات لتلك الملازمة الممنوعة بان يقال انا نجزم بتقديم بعض اجزاء الزمان الممتد لالى نهاية على بعض آخر تقدما لا يجمع معه المتقدم المتأخر فالجزء الذى فرض فيه عدمه متقدم على الجزء الذى فرض فيه وجوده بهذا المعنى ولا يكون الامتداد كذلك اى بحيث يتقدم بعض اجزائه على البعض تقدما بهذا المعنى او بحيث يجوز بذلك التقدم الا اذا كان له راسم موجود في الخارج وهو الآن السيل الموجود عندهم بمنزلة الحركة بمعنى التوسط وان لم يكن نفس ذلك الزمان الممتد موجودا في الخارج بل في الخيال عندهم بمنزلة الحركة بمعنى القطع ثبت قولنا لو فرض عدمه لزم ان يوجد مع عدمه زمان اذ لا معنى بوجود الزمان الممتد وجود نفسه في الخارج بل وجود منشأه ورأسه فالجواب عنه بقوله ممنوع فانا نجزم الى آخره وحاصله انهم ان ارادوا تقدم بعض الاجزاء على بعض بهذا المعنى في الواقع او الجزم المطابق للواقع بذلك التقدم فهو ممنوع فانه انما يصح اذا كان للزمان الممتد الى الازل وجود في الواقع وهو اول المسئلة بل الزمان قبل العالم واجزاء ذلك الزمان واتصاف بعض تلك الاجزاء بالتقدم على البعض الآخر كلها موهومات محضة كانياب اغوال والجزم المذكور بتبعية الوهم وان ارادوا تقدم البعض فى حكم العقل ولو غير مطابق او الجزم مطلقا ولو بتبعية الوهم فذلك التقدم او الجزم به مسلم ولكن لانسلم ان ذلك

ومطابق على الحركة التوسيطية الموجودة في الخارج فانه كما ترسم الحركة التوسيطية في الخيال الحركة بمعنى القطع كذلك يرسم الآن السيل هذا الامتداد الغير المتناهي على هذا الوجه في الخيال وظاهر ان هذه الحركة الموجودة لاتتنافي الا بجسم قديم متحرك بها فهذا الامتداد الغير المتناهي وان لم يكن موجودا في الخارج لكن ارتسامه في الخيال على هذا الوجه يقتضى وجود الحركة والمتحركة القديمين عندهم فنع الشارح رحمه الله في الحقيقة منع لهذا الاقتصار

والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة من غير ان يكوله راسم موجود بل نقول
توهم هذين الامتدادين مركوز في فطرة الوهم والبراهين تقتضى بامتاعهما واذا كان
الزمان متناهما لم يكن قبله شيء لالانه غير متناه. كما انه ليس فوق المحدد شيء لان المكان غير
متناه فالله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان بل بنحو آخر من التقدم لا يبعد ان يسمى
تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات اذا لاحظها الذكي انقطع

التقدم الوهمي او الجزم بتبعية الوهم لا يكون الا براسم موجود في الخارج كيف ونحن
نجزم بتبعية الوهم ايضا بان وراء العالم امتدادا مكانيا يتقدم بعض اجزائه على بعض
في الوضع اى في الاشارة الحسية والرتبة بالنسبة الى مبدأ معين كمرکز العالم ضرورة
ان العقل بتبعية الوهم يجزم بان الفرسخ الذى يلى محدد المحدد من الامتداد المكاني
الذى فوقه اقرب الى مركز العالم من الفرسخ الذى بعده فمن شرع في الاشارة الحسية
الى الفراسخ المبتدأ من مركز العالم لا الى نهاية يشير الى الفرسخ الذى يلى المحدد
اولا والى ما بعده ثانيا فيكون الفرسخ الاول متقدما على ما بعده في الاشارة الحسية
والرتبة وبالجملة مثل التقدم المذكور الوهمي او الجزم بتبعية الوهم حاصل في اجزاء
الامتداد المكاني وراء العالم مع انه لا راسم ولا مرسوم قطعا بشهادة البراهين المبسوطة
في محله وقد اشار الى واحد منها هو برهان التطبيق كما اشرنا بل لا راسم في تقدم
بعض الاجزاء على بعض في الامتداد المكاني الموجود داخل العالم نعم عدم الزمان متقدم
بهذا المعنى على وجوده لكن ذلك التقدم ليس بزمانى بان يكون هناك امتداد براسم
موجود ويقع ذلك العدم في بعض اجزائه بل هو تقدم بمعنى آخر في هذا المنع
من الشارح منع قولهم ان كل تقدم لا يجامع معه المتقدم المتأخر فهو زمانى اذلا دليل
لهم على هذه المقدمة سوى ما ذكر من ان الامتداد لا يكون كذلك الا براسم موجود
واذا لم يتم هذه المقدمة لم يتم انحصار التقدم في الاقسام الخمسة المشهورة ايضا ولذا احدث
المتكلمون قسما سادسا وسموه تقدما ذاتيا وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
آخر وتقدم عدمه على وجوده والتزموا ان التقدم والتأخر الزمانيين لا يكونان
الا فيما كان للمتقدم والمتأخر زمانان مقياران لهما ففي كلامه اشارة الى ان التقدم
والتأخر بين اجزاء الزمان ذاتيان كاللقد والتأخر بين عدم الزمان وبين وجوده كاذب
اليه المتكلمون لازمانيان كاذب اليه الحكماء واطار الى ان التقدم والتأخر اللذين لا يجامع
معهما المتقدم والمتأخر من الاعراض الاولية لاجزاء الزمان والى يصح تسمية المتكلمين
اياها بالذاتيين لكنهما من الاعراض الاولية العامة لوجودها بين عدم الزمان ووجوده
بلا زمان والعرض الاولى لا يجب ان يكون خاصة اذ قد يكون اللاحق للشيء بواسطة
ذاتي اعم عرضا ذاتيا ولو سلم فهما عرضان ذاتيان لمطلق الامور المتعاقبة الاحقان لهما
بلا واسطة عند المتكلمين سواء كانت تلك الامور اجزاء زمان او عدمه ووجوده فلا مخالفة
في كلامه للمتكلمين في ان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ذاتي لازمانى كما توهمه
بعض الناطرين واطنب غاية الاطناب (قوله) بل نقول توهم هذين الامتدادين

(قوله) واذا كان الزمان متناهما
لم يكن قبله شيء (اى قبلية زمانية
لا لاجل ان الزمان غير
متناه فلا يتصور كون شيء
قبله بل لاجل انه لا يكون
حينئذ قبله زمان يوجد
القبل فيه ويتقدم بسبب
وجوده فيه عليه (قوله)
لان المكان غير متناه (اى
عدم كون شيء من
الخلاء والملاء عندهم فوق
المحدد للجهاات الذى هو
فلك الافلاك ليس لاجل
ان المكان وهو البعد
والفضاء غير متناه ضرورة
كون الابعاد متناهية بل
لاجل انه لا فوق هناك فان
الفوق انما يتحدد ويتعين
بالمحدد ويسطحه المحدب
كما ان التحت انما يتحدد
بمركزه الذى هو مركز
العالم الجسماني (قوله)
والله تعالى متقدم على
الزمان لا بالزمان الخ (اى
ليس تقدمه تعالى عليه تقدما
زمانيا يستلزم هذا ان يكون
قبل كل زمان زمان ويكون
الزمان ممتدا الى غير النهاية
وذلك لما من كونه تعالى
متعاليا عن الزمان غير واقع فيه
(قوله) لا يبعد ان يسمى
تقدما ذاتيا كما ذكره
المتكلمون اثبت المتكلمون
قسما آخر من التقدم مغايرا
للاقسام الخمسة المشهورة

(قوله اى العدم الطارى الخ) الفناء بهذا المعنى مسئلة غير مأخوذة من الشرع . مثل قوله تعالى كل من عليها فان وقوله سبحانه كل شئ هالك الا ^{١٦٥} وجهه لا يدل عليه بل يدل على فساده دائماً وهلاكه ازلا وابداً

والاجماع على عدم فناء الجنة والنار وكونهما مخلوقين الآن وعدم فناء الارواح الانسانية بئانه وقد صح عن ابي حنيفة رحمه الله وغيره ان اللوح والقلم والعرش والكرسى والجنة والنار لا تنفنى

وذلك كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه تقدم لا يجمع المتقدم معه المتأخر وليس يزمان لعدم وقوع المتقدم والمتأخر في الزمان ولا بالعلية ولا بالطبع لكون الزمان متصلاً واحداً وكون اجزائه متساوية في المية وعدم اولوية غايته بعضها لبعض من دون العكس ولا بالاشرف لتشابه اجزائه بالفضية ولا بالرتبة لعدم ترتب اجزائه حساً ولا عقلاً ومن ذلك امكنه القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه عليه واما الحكماء فقالوا ان هذا التقدم تقدم زماني عارض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما ادى بواسطتها ووقوعه فيها فعدم الزمان لكونه غير

من نفسه الركون الى المذهب الباطلة في هذا المطلب والله الموفق بما هو خير وكال (وعلى ان العالم قابل للفناء) اى العدم الطارى على الوجود

الى آخره) ترق من المنع الى الاستدلال العارى عن المعارض الذى قدح فيه آتفاً على تناهى الامتداد الزماني كالاتداد المكاني الذى هو نظيره بالا فرق بينهما في ان الوهم يحكم بعدم تناهيهما والبراهين القاطعة تحكم بتناهيهما بلا مرية فقوله واذا كان الزمان متناهيآ استدل على بطلان قولهم ان كل تقدم لا يجمع معه المتقدم المتأخر فهو تقدم زماني براسم موجود بعد الاشارة الى منعه اذ على تقدير تناهى الزمان الموجود في الواقع لا يكون قولنا لم يكن قبله شئ بمعنى يوجد قبله زمان ولم يوجد فيه شئ آخر كما يوهمه ظرفية قولنا قبله ظرفية زمانية كما هي المتبادرة بل بمعنى انه لم يوجد هناك شئ لازمان ولا حادث آخر فيه في الواقع وان وجد هناك بحسب التوهم زمان آخر يحمله الوهم ظرفاً لعدمه في الواقع فكلمة قبل في قولنا هذا للظرفية الزمانية الوهمية وهي لا توجب وجود زمان في الواقع براسم موجود في الخارج وهو مراد من قال ان الظرفية فيه زمانية او نقول تلك الظرفية زمانية واقعة في حين النفي وصدق ذلك النفي لا يتوقف على تحقق القيود الواقعة في حيزه كما ان صدق السالبة لا يتوقف على وجود الموضوع في الواقع ولك ان تقول كلمة قبل بمعنى مطلق المتقدم بشهادة البرهين والمراد بالشيء الحادث لامطلق الممكن كما وهم لان مطلق الممكن شامل لصفات الواجب تعالى وبالجملة فقد ثبت بالبراهين ما قاله المتكلمون من ان تقدم عدم الزمان على وجوده ليس بتقدم زماني بل نوع آخر من التقدم ويتفرع عليه ان تقدم الواجب تعالى على الزمان ليس بزمانى ايضا وهو لا ينافي كونه تعالى قديماً بالزمان لانه بمعنى ان لا يسبق على وجوده تعالى شئ من الازمنة الموهومة المقدرة لا بمعنى ان لا يسبق شئ من الازمنة الموجودة مع انه على المعنى الثاني لامنافاة ايضا لكن المعنى الاول ابلغ ^{١٦٦} قال المص وعلى ان العالم قابل للفناء ^{١٦٧} اى كل عالم او العالم بجميع اجزائه قابل للفناء كما يقتضيه الاستدلال على الوقوع المستقبل بالآية الآتية اعلم ان مراد اهل الكلام من الفناء في هذا الكلام هو العدم الطارى على الوجود لامطلق العدم ولا مطلق الخروج عن الانتفاع به كالموت وتفرق الاجزاء وان جوزوا المعنى الثالث في قوله تعالى كل من عليها فان في قدح من استدلال به على هذا المطلب واذا فسر به الشارح المحقق ثم استدلوا على هذا المطلب تارة بحدوث العالم فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول وكذا الثاني وتارة بامكانه الذاتي فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظراً الى الذات هذا وارد عليهما بأن هذا لا ينافي الامتناع بالغير على ما هو المتنازع فيه فانه يجوز ان يكون

زماني لا يتصور تقدمه على وجوده والا لكان قبل وجود الزمان زمان وانه محال (قوله اى العدم الطارى على الوجود) يعنى ان الفناء ليس عبارة عن العدم مطلقاً

الشيء في ذاته قابلاً للعدم السابق واللاحق جميعاً ويمتنع أحدهما أو كلاهما بعلّة خارجة كالنفوس الناطقة الأبدية مع حدوثها وكالمقولات القديمة الأبدية على رأي الحكماء ثم دفع الإراد المذكور عن الدليل الأول بأنه لما كان حكم الحدوث جواز العدم بالفعل صح ذلك الحكم هنا حتى يقوم دليل الامتناع ولم يقدّم هذا خلاصة ما في شرح المقاصد ولاجل كون الدلائل الأولى مختاراً عند الشارح جعل هذا الحكم لازماً لحدوث العالم ولم يجعله مسألة أخرى ولم يفسر العطف كما جعل وفسر في المسئلة الآتية ثم القائلون بكون العالم قابلاً للعدم الطارى هم الاشاعرة وابو علي وابوهاشم من المعتزلة ومخالفوهم في هذا الحكم بعض الفلاسفة والجاحظ والكرامية اما الفلاسفة فلذهابهم الى انه قديم ومثبت قدمه امتنع عدمه واما الجاحظ والكرامية فمع اتفاقهم معاً في حدوث العالم حكموا بامتناع عدمه الطارى هذا هو المذكور المصريح به في الشرح الجديد للتجريد في بحث المعاد وفي المواقف وشرحه وفي شرح المقاصد في بحث ان الجسم يبقى زمانين وفي بحث ان العرض لا يبقى زمانين وبهذا البيان ظهر امور * الاول ان القبول ههنا بمعنى الامكان الوقوعي المفسر بعدم كون الطرف المخالف للحكم واجبا بالذات ولا واجبا بالغير بحيث لو فرض وقوع الطرف الموافق لم يلزم محال اصلاً وقد يسمى ذلك بالامكان الاستعدادي كما في تعريفات الشريف لكونه مستلزماً للاستعداد التام الموجب للوقوع بالنسبة الى الماضي والحال وقد يطلق عليه الامكان بحسب نفس الامر لعدم الامتناع بوجه من الوجوه كما يطلق على ما يقابل الامكان العقلي اى الامكان عند القل ذاتياً كان او وقوعياً فاللعنى ههنا ان العالم لا يمتنع عدمه الطارى في نفس الامر لذاته ولالعلّة خارجة وليس المراد ههنا الامكان الذاتي المفسر بعدم كون الطرف المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير ولا الامكان بمعنى الاستعداد والقوة المفسرة بكون الشيء من شاته ان يكون وليس بكائن بالفعل ولا بمعنى اتصاف القابل بالمقبول كما توهموا اذا الامكان الذاتي والاستعدادي يحاميان الامتناع بالغير بل قد قيل ان الاستعداد يحامى الامتناع الذاتي كما في استعداد الماء للهو ائمة مع الامتناع الذاتي في قولنا الماء هو ماء وان كان هذا القول باطلاً في نفسه اذا استعداد الحجر للهوى لا المجموع للهوى والصورة واما الحمل على الاتصاف فتبنى على ما ذهب اليه بعض المعتزلة من ان الفناء صفة موجودة تحدث في كل جوهر او لا ثم ينعدم ذلك الجوهر بعد الاتصاف بها باقضاء تلك الصفة انعدامه بعده وهو مع كونه باطلاً ضرورة مخالف لمذهب الاشاعرة فلا يحمل عليه كلام المصنف فلذا اشار الشارح في تفسيره الى معنى الطريان الموجب لعدم الاتصاف كما في قول الحكماء المشائية ان الجسم المتصل قابل للانفصال اى لان يطرأ عليه الانفصال فيزول لان يقبله ويتصف به لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال في زمان واحد كالوجود والعدم واماماتوهم بعضهم هنا من ان الامكان الوقوعي يستلزم الوقوع بالفعل فلا يحمل القبول

سواء كان عدماً سابقاً او لاحقاً والا لكان اثبات كون العالم حادثاً مغنياً عن اثبات كونه قابلاً للفناء ولما امكن ايضاً اختلاف المتكلمين القائلين بحدوثه في وقوع فائه بل هو عبارة عن العدم اللاحق ولذا امكنهم الاستدلال عليه بان العدم اللاحق كالعدم السابق فما طغ عليه احدهما صح عليه الآخر

عليه اذلا اجماع عليه بل مختلف فيه كما اشار اليه بقوله واختالفوا الى آخره فتوهم فاسد
لانه مبنى على الغفول عن شمول الامكان الوقوعى بهذا المعنى الى مكان استقبالى الذى
هو صرافة الامكان بحيث لا ضرورة فى شئ من الطرفين كما حققه الشيخ ابن سينا
ونقله شارح المطالع من ان ماعدا الامور الاستقبالية يشتمل على ضرورة ما وقلها
الضرورة بشرط المحمول بخلاف الامور الاستقبالية اذلا يتحقق الضرورة فيها الا
اذا حضر الوقت وتعين احد الجانبين من الوجود والعدم فالامكان الوقوعى انما
يستلزم وقوع الطرف الممكن بالفعل بالقياس الى الزمان الماضى او الحال لا الاستقبال
او على الغفول عن ان المراد ههنا انه قابل للعدم الطارى فى استقبال بالنسبة الى الازمنة
التي تحقق وجوده فيها كما يدل عليه قول بعضهم سيقع * الثانى ان قول الشارح وذهب
الكرامية عدل قول المصنف قطعا لا عدل قول الشارح فقال بعضهم انه سيقع كتوهمه
البعض ولا يلزمهم انكار قيام الساعة بانفطار السموات وانتثار الكواكب وانكار
الحشر الجسمانى المنصوص عليه فى القرآن حتى يتوجه ان يقال انهم قائلون بالحشر الجسمانى
كافى شرح المقاصد لان القول بامتناع العدم الطارى لشيء من الاجسام لا يوجب القول بامتناع
تفرق الاجزاء وبعدم وقوع الجمع بعد تفرقها وانما يلزم ذلك للفلاسفة القائلين بعدم
العالم ونوع الانسان وبان الفلك لا يقبل الخرق والالتيام ولذا صرح المصنف فى المواقف
بان اهل الملل والشرائع عن آخرها اجمعوا على جواز الحشر الجسمانى ووقوعه
وانكارها الفلاسفة فالكرامية والجاحظ مع قولهم بامتناع الاجسام قائلون بجواز
الحشر الجسمانى ووقوعه لكن بالجمع بعد تفرق الاجزاء لا بالايحاذ بعد الاعدام
المستحيل عندهم وانما يذكر الفلاسفة مع الكرامية تنبيها على ان رد الكرامية
اهم من ردهم لان مخالفتهم كانت مبنية على القدم كما عرفت فبمجرد اثبات الحدوث
حصل ردهم من غير تردد بعد ذلك بخلاف الكرامية والجاحظ الموافقين لنا فى الحدوث
فان ردهم بعد اثبات الحدوث يحتاج الى بيان ان العدم السابق بالفعل يستلزم امكان
العدم اللاحق بالامكان الوقوعى كما عرفت واكتفى بذكر الكرامية عن ذكر الجاحظ
لانه منفرد فى حكمهم فذكر مذهب الكرامية ههنا لبيان ان غرض المصنف ردهم
لالتشنيع على المصنف بان المتبادر من كلامه ان المجتمعين على الحدوث هم القائلون
بالقابلية وليس كذلك لان الكرامية مع كونهم قائلين بالحدوث ليسوا بقائلين بالقابلية
كتوهمه بعضهم لان الكرامية والجاحظ غير مندرجة فى مراد المصنف من المجتمعين
المتفقين على مجموع الحدوث والقابلية كما يقتضيه العطف بالواو ومجرد قولهم بالحدوث
وقيام الساعة والحشر الجسمانى لا يوجب الاندراج فى مراده لان ذلك القول مشترك
بين اهل السنة وسائر الفرق * الثالث ان عدل قوله فقال بعضهم انه سيقع
الى آخره وهو قول المعتزلة وبعض الاشاعرة القائلين ببقاء الاجزاء الاصلية والارواح
وبان الحشر بجمع هذه الاجزاء المتفرقة وبعض الشيعة كالطوسي كما صرح فى التجريد

واختلفوا في وقوعه فقال بعضهم

وسائر الفرق وذلك لان القائمين بانه سيقع جمهور الاشاعرة القائمين بكون الجنة والنار مخلوقتين الآن ولذا لزمهم فناؤها ومخالفوهم غيرهم مما ذكر وسيبرجح الشارح المذهب الثاني في ضمن ترجيح امتناع اعادة المعدوم بعينه في بحث الحشر الجسماني ولاجل الاكتفاء بما سيأتي ترك عدل هذا القول ههنا ويستفاد الترجيح من القدح في دليل هذا البعض فيما بعد (قوله واختلفوا في وقوعه الى آخره) اعلم ان المتفقين في صحة ان كل جسم من الاجسام وكل جزء من اجزائه قابل للقضاء وهم ماعداد الفلاسفة والجاحظ والكرامية اختلفوا في انه هل يقع بالفعل او لا يقع مع امكانه وهذا الخلاف منهم مبنى على الاختلاف في جواز اعادة المعدوم بعينه وعدم جوازها كسيبشير اليه في بحث الحشر الجسماني فن ذهب الى الجواز ذهب الى انه سيقع بالفعل عند قيام الساعة ويقع الحشر بالايحاد بعد الاعداد ومن ذهب الى عدم الجواز ذهب الى ان قضاء البعض وهو الجنة والنار واجزاء بدن الانسان غير واقع وان وقع قضاء البعض الآخر كالسموات والارض واجزاء ابدان الحيوانات ويقع الحشر بجميع تلك الاجزاء الباقية المتفرقة لا بالايحاد بعد الاعداد ولكل من الفريقين ادلة سمعية واستدل الفريق الثاني على مطلوبهم بانه لو وقع اعدام الكل لوقع اعدام الجنة والنار فيلزم ان لا يكون اكل الجنة وظلها دائمة مع ان النصوص دالة على دوامها ولو وقع اعدام جميع اجزاء المحشور فيكون الحشر بالايحاد بعد الاعداد وهو خلاف الواقع لان الموجود بالايحاد يومئذ ان كان عين الاول المطيع او العاصي يلزم اعادة المعدوم بعينه وهو محال وان لم يكن عينه بل مثله يلزم ان لا يصل الجزء من الثواب والعقاب الى مستحقه والنصوص دالة على الوصول الى المستحق واستدل الفريق الاول على مدعاهم بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وامثالها ومبنى الاستدلال بهذه الآية على امرين * الاول حمل الهلاك على العدم الطارى * الثاني حمل الهالك على معنى سيهلك مجازا بناء على ان صيغة الفاعل مجاز في الاستقبال باتفاق ائمة اللغة وفي الحال حقيقة باتفاقهم وفي الماضي مختلف فيها كذا في شرح المقاصد فلو حمل الهالك على حقيقته لزم هلاك الكل عند نزول الآية اوقبله وليس كذلك فتعين معنى الاستقبال وليس بعد الحشر اجماعا فتعين انه في الاستقبال وقبل الحشر وفائدة التجوز التنبيه على كونه محققا كالواقع بالفعل حالا او في الماضي كاذكروه في امثاله واوردوا عليه اولا بجواز ان يحمل الهلاك على معنى الخروج عن الانتفاع به بتفرق الاجزاء والقول بان الخروج لا يمكن الا بالاعداد بالكلية لان الشيء بعد تفرق اجزائه يبقى دليلا على الصانع وهو من اعظم المنافع مدفوع بان المراد الانتفاع به المقصود به اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان بقى صالحا لمنافع اخر لا مطابق الانتفاع به وانت خير بان هلاك الجواهر الفردة من اجزاء الجسم لا يكون الا بالاعداد لا متناع التفرق

(قوله واجزاء ابدان الانسان الح) ١٦٩ وقصة ابراهيم عليه السلام وقوله تعالى قال من يحيى العظام

وهي رميم قل يحيى الذي
انشاءها والفساط البعث
والحشر تدل على بقاءها
(قوله وان الله تعالى يعيدها
بعد الاعدام الح) اى يلزم
على هؤلاء اعادة اجزاء
الانسان بعد العدم وقد
ثبت في محله بالامر له
امتناع اعادة المعدوم بعينه
واعترف به الكلمة من
اكابر الائمة وسيأتى وان
انكره المتكلمون ولا
يذهب عليك ان الشارح
جعل اعادة الاجزاء
بعد الاعدام استحالة
ثالثة وبيان ذلك ان فناء
اجزاء ابدان الانسان
باطل سواء كانت الاعادة
مستحيلة او لا فان ابراهيم
عليه السلام سأل ربه عن
كيفية الحشر بقوله كيف
تحي الموتي فين الله سبحانه
كيفيته بما هو نص في ان
الاحياء بجميع الاجزاء
المتفرقة الباقية بعد الهلاك
ثم مع قطع النظر عن ورود
الشرع بما يدل على بقاء
الاجزاء ان الفناء يوجب
اعادة المعدوم والبراهين
العقلية والادلة القطعية
شهدت بطلانها وقضت
بامتناعها (قوله ان ادريس
عليه السلام في الجنة لا بد

انه سيقع لقوله تعالى ﴿كل شيء هالك الا وجهه﴾ ونظائره ويلزمهم فناء الجنة والنار
واجزاء ابدان الانسان وان الله تعالى يعيدها بعد الاعدام ولا يرد عليه ان ادريس عليه
السلام في الجنة وهي دارا خلود ويلزمهم على هذا فتاؤه اذ لهم ان يقولوا انها دار
الخلود بعد استقرار اهل النار واهل الجنة كل في مقرهم يوم الحساب وقال الام حجة
الاسلام في الاحياء الممكن

في الخارج وكذا هلاك الهيولى والصورة من اجزاء الجسم البسيط لا يكون الا بالانعدام
بالكلية وانما يجوز الهلاك بتفريق الاجزاء في المركبات بانحلال التركيب لافى اجزاء
الجسم من البسائط * وثانياً يجوز حمله على معنى الموت كفى قوله تعالى ان امرؤ هلك
ولا يخفى انه تخصيص للعالم من غير قرينة بالحيوانات وثالثاً بعد تسليم ان الهلاك بمعنى
العدم يجوز ان يحمل الهلاك على معنى انه قابل له دائماً لكونه لا يستحق الوجود
لا بالنظر الى العلة الخارجية ولذا قال الامام الرازى تأويل الآية بكونه آثلاً الى العدم
ليس اولى من التأويل بكونه قابلاً له يعنى ان كلا التأويلين مجازى وليس التجوز
بعلاقة الاول اولى من التجوز بعلاقة الاستعداد اقول بل الجملة الاسمية الدالة على
الدوام ترجح الثانى ولذا حكم الامام حجة الاسلام بكون المراد هوانثنى قطعاً كما يأتى
بعد وبهذا يتقدح الاستدلال بهذه الآية على جواز الفناء لان مآل الآية حينئذ
الى الامكان الثانى وقد صرفت ان جواز الفناء لم يتم بمجرد الامكان الثانى (قوله
ويلزمهم فناء الجنة والنار الح) ان حمل على معنى انه يلزمهم في مدعاتهم فتاؤها فهو
معارضة بان يقال لو انعدم الكل لزم ذلك وان حمل على انه يلزمهم في استعدادهم
بهذه الآية بان تحمل على المعنى الذى فهموه فهو نقض اجمالى بان ذلك الاستدلال
مستلزم لخصوص الفساد وهو امران * الاول فناء الجنة والنار المخلوقين الآن
وفناء اجزاء ابدان الانسان من الاعضاء والعناصر والارواح التى هى اجسام لطيفة
سارية في البدن سريان الماء في الورد عند المتكلمين او هى وان كانت جواهر مجردة
عدت اجزاء من افراد الانسان والمراد بابدان الانسان افراده تسامحاً * الثانى ان
يعيد الله تعالى هذه الاشياء التى اعدمها بشهادة النصوص الدالة على الحشر والاثابة
في الجنة والعقاب في النار وكل من الامرين خلاف الواقع لما اشرنا في دليل الفريق
الثانى من ان فناء ما يستلزم عدم دوام اكل الجنة وظلها وفناء الاجزاء يستلزم عدم
وصول الجزاء الى مستحقه وان الاعادة يستلزم جواز اعادة المعدوم بعينه والكل
محال في هذا الايراد اشارة الى دليل مذهب الفقيه الثانى المختار عنده واجب عن
هذا الايراد بمنع امتناع الاعادة وبان الاعدام لا يقدح في الدوام المتعارف سيما
في دوام الاكل المتعاقبة في نفسها ويجوز ان يحمل دوام الاكل والظل على الدوام
بعد استقرار الاهل كالخلود فجعل احدها واردا دون الآخر تحكماً (قوله وقال
الامام حجة الاسلام الى آخره) منع للدليل المذكور بعد المعارضة والنقض لكن

من اثبات كونه فيها بما ينتهض حجة على ذلك والمكان العلى اعم منها (قوله انها دار خلود بعد استقرار الح) لا يخلو

في حد ذاته هالك دائما وقال في مشكوة الانوار ترقى السارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانة انه ليس

يحمل على ما ذكره الامام الرازي من التجوز بعلاقة الاستعداد وان يحمل على ما في المشكوة من حمل الهالك بمعنى المعدم على الحقيقة (قوله وقال في مشكوة الانوار الى آخره) هذا هو القول بوحدة الوجود وتلخيص هذا المذهب ان الموجود انما يطلق حقيقة على ما قام به الوجود في الذهن اما بان يكون ذلك الوجود عينه بان يكون منتزعا من ذاته كما ذهب اليه الحكماء في الواجب والاشعري في الكل او غيره بان يكون منتزعا من وصف زائد على ذاته كما ذهب اليه جمهور المتكلمين في الكل فالترقون عن حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة وهم الصوفية شاهدوا بطريق البداهة لا بطريق النظر الغير الخالي عن الشكوك والشبهات ان ليس الموجود الحقيقي بهذا المعنى الا الله تعالى واطلاق الموجود على الممكنات مجاز بعلاقة المظهرية اذ ليس هناك وجودات متعددة يقوم بعضها بالواجب تعالى وبعضها بالممكنات بل وجود واحد هو ذات الواجب تعالى وليس معنى كون الممكنات موجودة ان يقوم بها الوجود بل معناه انتسابها بنوع تعلق الى الوجود الحقيقي الذي هو ذات الواجب تعالى القائم بذاته وحصل ذلك التعلق عند تجليه تعالى على الاعيان الثابتة التي هي الصور العلمية له تعالى المتخالفة بالاستعداد بمقتضى الاسماء الالهية المتقابلة كالقالب والوسط والرحيم والقاهر وكيفية التجلي المذكور مجهولة لا يعلمها الا هو فذلك الاعيان الثابتة اللازمة لذات الواجب تعالى المتخالفة بالاستعداد مظاهر تجلي عليها الواجب تعالى فظهر وجوده تعالى وصفاته فيها على حسب ما يقتضيه استعدادها فصارت موجودات متخالفة لتخالف الاستعدادات فالتكثر انما نشأ من تكثر الاستعدادات كالمرايا المتعددة التي تجلي فيها شخص ويرى فيها بصور مختلفة معوجا ومستقيما طويلا وعريضا صغيرا وكبيرا على حسب ما يقتضيه استعدادات المرايا مع عراء ذلك الشخص عن جميع هذه الاوصاف فالوجود الحقيقي واحد ومع ذلك منبسط على جميع الممكنات الموجودة بالظهور فيها عند التجلي لاختلافها والحلول فيها فادام ذلك التعلق باقيا يطلق عليه اسم الموجود مجازا بعلاقة المظهرية واذا انقطع التعلق المذكور لا يطلق عليه اسم الموجود لاحقيقة ولا مجازا فالممكنات الموجودة عبارة عن الاعيان الثابتة بشرط المظهرية وعلى كل حال ليس لها وجود قائم بها فلا يطلق عليها الوجود حقيقة فتكون معدومة ازلا وابدا في الحقيقة ولذا قالوا الاعيان الثابتة تنشمت رائحة الوجود * والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب السوفسطائي بوجهين * الاول ان السوفسطائي ينكر مطلق الوجود سواء كان وجود الواجب او وجود الممكن والمتصوفة لا ينكرون وجود الواجب بل يحصرون الوجود فيه * الثاني ان المتصوفة انما ينكرون وجود الممكنات باعتبار قياسه الى ذواتها لا باعتبار قياسه الى الواجب ضرورة انهم لا يقولون ان ليس هناك

عن بعد (قوله في حد ذاته هالك دائما الخ) وذلك لان وجود الممكن وسائر كالاته انما هو بالعرض وليس فيه ما يكون مصداقا لحمل شيء منها بل كل يرجع الى الله سبحانه وتعالى الا الى الله تصير الامور

(قوله وان كل شيء هالك الا وجهه الخ) قال البيضاوي الا ذاته فان ماعداه تمكن هالك في حد ذاته معدوم وقال في تفسير قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ولو استقرأت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها بأسرها فانية في حد ذاتها الا وجه الله تعالى اى الوجه الذى يلى جهته وافترق العارفون على ان جميع الممكنات هالكة لاوجود لها حقيقة انما الموجود بل الوجود هو الله تعالى تجلى فيها تجلى الشخص الواحد في المراتب المختلفة وليس لها موجودة سوى هذا التجلى والظهور على ما قالوا

ليس في الكائنات غيرك شيء * انت شمس الضحى وغيرك في
كل ما في الكون وهم اوهيال * او عكوس في مريا او ظلال

(قوله وذهب الكرامية الخ) تابع ما ذاع ٢٧١ في كتب الكلام من تخصيص الكرامية بهذا القول تنفيرا للعوام

منه واستالة لقلوبهم الى ما يعتقدونه في هذا المقام على ما هو المادة المستمرة بينهم من نسبة ما يطلع هو اهم الى الائمة واهل التحقيق وما يخاطبه ولا يساعده الى طوائف المبتدعة والا فلا شك ان الكرامية لا يقولون ان العالم ابدى باق بجميع اجزائه ولا اهل السنة والجماعة انه فان بجميع اجزائه بل الكل متفقون على ثبوت

في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائما لوجهه لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وبدا وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء وان لم يخالفوا في حدوثه ثم اشار الى مسألة اخرى بقوله (وعلى ان النظر) اى اجمع اهل الحق على ان

شيء موجود وانما يقولون ان وجود ذلك الممكن الموجود ليس في نفسه بل هو وجود موجود آخر ظهر فيه والسوفسطائى ينكره بكل اعتبار فاعلم ان هذا المذهب مذهب وراء طور العقل وهم صرحوا بذلك وبانه لا طريق للوصول اليه الا الكشف الذى لبسته الى العقل كنسبة العقل الى الوهم وقد اشار الامام الى ذلك حيث جعل العلم الظاهر كمكان وضع لا يرى منه شيء بعيد عن اطوار العقل بل لا يرى من واسط علم الباطن وانما يرى من ذروته واعلاه فقد شبه حال العارفين بحال من يترقى بانواع تعب الى رأس جبل شاخ يرى الشيء البعيد غاية البعد ويميزه كمال التمييز وسمى علم الظاهر بالخيال فان اهله يطلقون الموجود على الممكنات مع ان اطلاق الموجود عليها بحجاز بعلاقة المظهرية وان لم يعرفوا بخلاف اهل علم الباطن فلى هذا المذهب يكون الهالك بمعنى المعدوم حقيقة لا بحجاز فيه اصلا ومع ذلك لا يقتضى وقوع العدم الطارى باققطاع التعاقب الحاصل بالتجلى وبهذا يندفع ما قيل كيف يتصور العدم الطارى على ما ذهب اليه ارباب علم الحقيقة وههنا مذهب آخر في حدود اطوار العقل مختار عند صاحب المقاصد وهو ان الوجود كثير كالوجود الا ان السالك اذا انتهى الى بعض المراتب يضمحل عنده وجود الممكنات بل وجود نفسه (قوله اى اجمع اهل الحق الى آخره) قد يتوهم ان المراد باهل الحق الاشاعرة خاصة وهم بعض المتفقيين على الحدوث وامكان الفناء فلذا صرح به وفيه انه انما يصح بتقدير

(قوله بل هو هالك ازلا وبدا) فوجودات الاشياء المحسوسات ليس الا كالوجودات التى تحصل لعكوس شخص واحد في مراتب متعددة او كالوجودات التى هى للشيء المرتسم في الخيالات المتعددة او كالظلال

المرئية في مقابلة الاضواء على ما قال بعض العارفين * كل ما في الكون وهم اوهيال * او عكوس في مريا او ظلال * وحاصل ما افترق عليه العارفون هو ان جميع الممكنات هالكة لاوجود لها حقيقة انما الموجود بل الوجود هو الله تعالى تجلى فيها كتجلى الشخص الواحد في المراتب المتعددة وليس لها جهة في الموجودية سوى هذا التجلى ومن هذه الجهة يطلق عليها لفظ الموجود قال البيضاوي رحمه الله تعالى عند قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام الآية ولو استقرت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها بأسرها فانية في حد ذاتها الا وجه الله تعالى اى الوجه الذى يلى جهته انتهى (قوله ثم اشار الى مسألة اخرى) غير متعلقة بالعالم وعدمه (قوله اى اجمع اهل الحق) لما كان الجمعون في هذا الاجماع بعض الجمعيين في الاجماعين الاولين قال كذلك تنبيه على ذلك

الظر وهو الفكر (في معرفة الله تعالى) اى لاجل معرفته تعالى ففي ههنا تعليلية كما
في قوله عليه السلام عذبت امرأة في هرة والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده

جملة فعلية في جانب المعطوف وان يرجع فاعله الى بعض المتفقين في الجمل السابقة
ويستلزم ان يجعل غير الاشاعرة منهم اهل الباطل فالوجه ان قيد شرعا في قوله
واجب شرعا خارج عن الحكم الجمع عليه ههنا وانما اتى بذلك القيد لبيان انه ثابت
بالشرع عند الاشاعرة لا بالعقل كازعمة المعتزلة فالجمعون في كلا المتعاطفين طائفة
وأحدة والتعبير باهل الحق للاختصار ويؤيده ما في المواقف من ان النظر في معرفة
الله تعالى واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واختلف في طريق ثبوته فهو عند اصحابنا
السمع وعند المعتزلة العقل (قوله وهو الفكر الخ) لا يخفى ان المختار عند المصنف
ان النظر ملاحظة العقل ماهو حاصل عنده لتحصيل غيره كما في المواقف وهو شامل
للتصورات المفردات والمركبة والتصديقات والفكر سواء جعل عبارة عن ترتيب
الامور للتأدى الى المجهول او عن مجموع الحركتين الثانية منهما مفضية الى ذلك
الترتيب اخص منه ولعل تخصيصه بالفكر لما يأتي من ان المراد من المعرفة التصديق
وهو لا يحصل الا بترتيب المقدمات (قوله اى لاجل معرفته تعالى) كذا في شرح
المواقف والمقاصد وانما حلوا كلمة في على معنى لام التعليل كما في الحديث لوجوه * الاول
ان مدخول كلمة في المتعاقبة بالنظر يجب ان يكون معروضا للهية الحاصلة من الترتيب كما
قالوا في تعريف الدليل بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه والمعرفة مفردة لاتصاح
لان تكون معروضة للهية * الثاني ان المعرفة عبارة عن العلة الغائية للنظر والترتيب لانها
عبارة عن التأدى الى المجهول في تعريف الفكر * الثالث ان الواجب شرعا هو النظر
لغرض معرفته تعالى لا النظر لغرض آخر وان ترتب عليه المعرفة فنظر في الكواكب
مثلا لغرض استكشاف بعض احوالها المجهولة وترتب عليه معرفة الله تعالى
يجب عليه اعادة النظر لمعرفة خاصة كالدليل الثاني والثالث من الادلة الموردة
على مطلوب واحد فلا يلزم تحصيل المعرفة الحاصلة على انه يجوز ان يحصل بمجموع
النظرين معرفة اخرى اقوى من الاولى ويحصل ذلك الاقوى للنفس بعد زوال
الاولى لئلا يلزم اجتماع المثليين كما اضطر الى ذلك القائلون بامتناع اجتماع المثليين في
ايقاد شمع آخر اذ لو لم يحصل بمجموع الشمعين ضوء آخر داخل الحجرة اقوى
من الضوء الحاصل بالشمع الاول بعد زواله لاجتماع مثلان (قوله في ههنا تعليلية)
اى مستعملة في معنى العملية بتشبيهها بالظرفية في ابتداء احد طرفيهما على الآخر
كابتداء البناء على مكانه استعارة تبعية وفائدة التجوز هي الاشارة الى ان لا يكون
النظر لغرض آخر غير المعرفة اذ لا يوجد البناء بدون مكانه او الاشارة الى ان المعرفة
طرقا اخر غير النظر لانها شاملة للنظر وغيره شمول الظرف لغيره فيكون اشارة
الى ماسيجي من الشارح من ان النظر انما يجب على من كان المعرفة نظرية بالنسبة
اليه وعذاب الامراة لحبس الهرة مبنى عليه (قوله والمراد بمعرفته ههنا التصديق الخ)

الحشر وقيام الساعة
ومذهب اهل الحق ان الجنة
والنار لا تفتيان ولا ينفى
اهلها ولا تنفى الارواح
الانسانية ولا اللوح والقلم
والعرش والكرسي
ولا ريب ان الممكن بما هو
ممكن لا يأتى عن قبول العدم
على كل حال واما مع فرض
تحقق الاله التامة للوجود
فلا شك انه محال

(قوله في ههنا تعليلية)
لا ظرفية اذ لا معنى لكون
النظر في نفس معرفته تعالى
على انه غير واجب اصلا
اتفاقا وقوله كما في قوله عليه
السلام عذبت امرأة في هرة
اى لاجل حبس هرة اشارة
الى ما يصح حمل في ههنا
على التعليلية

(قوله بقدر الطاقة البشرية الخ) ١٧٣ والصواب على وجه وردت به الشريعة ونطق به الكتاب والسنة لان

الحكم الشرعي من الوجوب
واخواته يتنفي بانتفاء
المصدر الشرعي وهو
في باب العقائد انما هو محكم
الكتاب ومتواتر السنة
وما نزلت آية ولا ثبتت رواية
توجبان المعرفة بقدر الطاقة
البشرية (قوله واما
معرفة تعالى بالكنه الخ)
لم يذهب الى امكانها الا بدع
المستكلمين واما السلف
والخفية والصوفية والحكماء
ومن تابعهم كالمرافقي وشيخه
ابن المعالي فهم مطبقون على
امتناعه بل على امتناع تصور
بالوجه لتعاليه سبحانه عن
المقومات الذاتية والوجوه
العرضية القائمة به بل انما
يتصور بوجه ما غير منتزع
عنه تعالى وغاية الامر انما
لم يكن المصطلحات الشائعة
الفلسفية من الوجوب
والامكان والامتناع واما لما
معرفة عند الاثمة لم يرد
كلامهم على طبق هذه
الاصطلاحات بل مازاد
عبارةهم حيث ارادوا
الامتناع على انفي الوجود
على وجه التاكيد كما في قوله
عليه السلام انكم لا تقدرون
قدره وكما في كلام ابن حنيفة
رحمه الله حيث قال تعالى الله

ووجوبه وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية واما معرفة الله
تعالى بالكنه فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه كحجة الاسلام واما
الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم اطلع على دليل منهم على ذلك سوى ما قاله ارسطو
لما كان المعرفة المضافة الى ذات الواجب تعالى منحصرة في التصور بالكنه او بوجه
ما خرج عنها التصديق بوجوده تعالى وصفاته فتوجه على المصنف ان ذلك التصديق
واجب ايضا فدفعه بتحرير ان المراد معرفة احواله من الوجود والصفات
والتصديق بها بتقدير المضاف ولما توجه على هذا التحرير ان يقال فعلى هذا يخرج
معرفة بالكنه مع انها واجبة ايضا فدفعه بان معرفة الكنه غير واجبة على احد
والا لصلوها وحصلت بالفعل ولولبعض المكلفين والتالى باطل اذ لم تحصل لاحد
بالفعل عند المحققين بشهادة الاحاديث الدالة على عدم الحصول كإثباتي واما الجواب
بكونها ممتنعة غير مقدورة فلا تجب فغير تام كإثباتي بقي الكلام في التصور بوجه ما
واعمله اراد ان تصوره تعالى بوجه ماضوري حاصل لكل احد ضرورة لاختيارا
فلا يجب على احد ايضا لان الواجب هو العلم الاختياري المقدور لا يقال لاوجه
لتخصيص المعرفة بالتصديق اذ قد يتوقف التصديق على تصور احد طرفي القضية
بوجه مخصوص فيكون تصور الواجب الذي هو الموضوع بوجه آخر غير الوجه
البدهي الحاصل مقدمة الواجب المطابق وان لم يكن الوجه الآخر كنهاله تعالى
ايضا وكذا يكون تصور الصفة التي هي المحمول بكنهها او بوجه آخر مقدمة الواجب
المطلق وعلى التقديرين يكون بعض التصورات المتعلقة بذاته تعالى وباحواله
واجبا ايضا لانا نقول لا يلزم من تخصيص المعرفة التي هي الغرض الاصل
بالتصديق تخصيص الفكر بالتصديق لكن على هذا لاوجه لاجراء التعريف
بالمفرد بحمل النظر على الفكر (قوله بقدر الطاقة البشرية) المراد من البشر
ههنا كل مكلف كما سيصرح به والمراد بطاقته اقتداره عليه مع شواغل ضرورية
شرعية كتحصيل النفقة والكسوة والسكنى لنفسه ولعائلته وسائر العبادات الواجبة
فان تحصيل العقائد الحققة في طاقة كل مكلف ووسعه بهذا المعنى ولولادة اجمالية
فن قصر عما في وسعه فعليه وزره كاتفرق الضالة وافظ القدر للاحتراز عما ليس
في الوسع ففي هذا القيد اشارة الى مدار وجوبها وهو كونها مقدورة التحصيل
كما اشار شارح المقاصد في تحقيق معنى الايمان المكلف به والتكليف يدور على
القدرة والاختيار وليس هذا القيد كما اخذ في تعريف الحكمة اذ لا يطلق الحكم
الا على بعض العالم بالحكمة بخلاف المؤمن (قوله ولم اطلع على دليل منهم ذلك سوى
ما ذكره ارسطو منهم) واما الاستدلال الاثني فليس منهم بل من معاونهم فلا
يردان الاستدلال الاثني ينافي استثناء الواحد فقط وجعله من جملة المستثنى تأباه
القاعدة النحوية على انه لا يمتنع عطف قوله وقد يستدل الخ على الصلة بتقديرا

ان يدركه الافهام والالوهام كما في قولهم تعالى ان يحيط به الضمير وقولهم تعالى الله
فلان الجهلة من امثال ذلك انهم لا يفنون الامكان والجواز فاحفظ تلك المصانع فانها تنفك في مواضع

لأن البساطة العقلية يحتاج الى البرهان الخ وقد نهض وذلك ١٧٤ لان التركيب العقلي انما يكون مجزأ

لاتركب الخارج وما لا يكون
مركبا في الخارج لا يكون
مركبا في الذهن

لأن البساطة العقلية
تحتاج الى البرهان) يعني
ان المانع من التحديد انما هو
البساطة العقلية دون الخارجية
والثابت بالبرهان هو البساطة
الخارجية دون العقلية
فيجوز كونه تعالى مركبا
من الاجزاء العقلية وتحديد
يها قال الشارح رحمه الله
في بعض تصانيفه ويمكن
ان يستدل على نفى التركيب
الذهني بان وجود الجنس
والفصل واحد وهما متعددان
انما الاول فاصحة الحمل
واما فظاهر فوجودها
لا يكون عينهما وقد ثبت
ان وجود الواجب عينه
فلا يجوز كونه مركبا
منهما هذا من سوانح الوقت
قد برهنته انتهى ولما كان
بناء هذا الاستدلال على
المقدمات التي كان للبحث
فيها مجال وذلك لانه يمكن
ان يقال ان تعدد الجنس
والفصل وتميز كل منهما عن
الاخر انما هو في العقل
فقط لما تقرر انهما متحدان
في الخارج ذاتا ووجودا
فيجوز ان يكون وجودها
عينهما بهذا الاعتبار فلا
ينافي ذلك ما ثبت من كون
وجود الواجب عينه على

في عيون المسائل انه كما تعترى العين عند التحقق في جرم الشمس ظلمة وكدورة
تمنعها عن تمام الابصار كذلك يعترى العقل عند ارادة اكتناه ذاته تعالى حيرة
ودهشة تمنعه عن اكتناهاه تعالى وهو كما ترى كلام خطابي بل شعري وقد يستدل
على امتناعها بان حقيقته تعالى ليست بديهية والرسم لا يفيد الكنه والحد يمتنع لانه بسيط
ووجه ضعفه ظاهر لان البساطة العقلية تحتاج الى البرهان

الجار والمجرور كما هو الشائع في امثاله ويكون قوله بان حقيقته تعالى الخ تفسير
لذلك المحذوف اي سوى ما قد يستدل به على امتناعها بان حقيقته الخ (قوله
وهو كما ترى كلام خطابي) لا يحصل به الا الظن الغالب الغير الكافي في المطالب
الكلامية بل شعري لا يحصل به الظن ايضا بل مجرد انقباض النفس عن التصدي
الاكتناه وذلك لان دوام الاعتراء المذكور للذهان يفيد الظن لكن بعد تدقيق
النظر والرجوع الى ما ذكره الاشاعرة من انه تعالى قادر على جميع الممكنات
المستتدة اليه تعالى ابتداء وبلا شرط يظهر بطلان الامتناع وامكان زوال
الحيرة المانعة عن الاكتناه لانه تعالى قادر على ان يخلق العلم بكنهه في بعض العقول
بل في الكل وبهذا يظهر فساد الاستدلال الاخر بان جميع النفوس المجردة
البشرية وغيرها مهيبة كانت اولا انقص تجردا وتنزها من الواجب تعالى
والانقص يمتنع له اكتناه من هو اشد تجردا وتنزها كامتناع اكتناه الماديات
للمجردات انتهى وكذا ما قيل يمتنع اكتناهاه تعالى لكونه اقرب الينا من حبل
الوريد كما يمتنع ادراك البصر ما اتصل به (قوله وقد يستدل الخ) يعني ان
العلم بكنهه الواجب لو حصل لاحد فاما ان يحصل بداهة او كسبا والكل محال كذا
الملزوم اما الاول فلان كنهه تعالى ليس بديهيا بالضرورة بالنسبة الى شخص
والى وقت فلا يحصل لاحد في وقت بالضرورة واما الثاني فلان الكسب
اما مجرد تام او ناقص وهو محال مستلزم لتركيب الواجب لوجوب تركيب الحد من
الجنس القريب او البعيد ومن الفصل مع ان الحد الناقص لا يفيد الكنه واما
الحد التام فيحصل بمفرد فمحال بداهة فان ذلك المفرد ان كان عين ذاته يلزم توقف
معرفة الشيء على معرفة نفسه من غير مغايرة بينهما ولو بالاجمال والتفصيل كما في الحدود
المركب مع حده التام وان كان غيره فلا يكون حدا بل رسما او مفهوما آخر غير
محمول عليه واما برسم تام او ناقص ولا شيء منهما بما يفيد الكنه بالضرورة (قوله
لان البساطة العقلية يحتاج الخ) يعني لان العلم ان الكسب بالحد التام محال مستلزم
لتركيب الواجب في الخارج بل غاية انه مستلزم لتركيبه في العقل من الجنس والفصل
واستحالته ممنوعة محتاجة الى البرهان وانما المستحيل تركبه الخارجي المستلزم
لاحتياجه الى الاجزاء المنافي لسان الواجب الوجود واقول هذه معرفة عظيمة بين
الاعلام وتحقيق المقام بحيث يتضح المرام هو انهم اختلفوا في ان اجزاء الماهيات

ما اشار اليه قوله قد برهنته اشارة ههنا الى احتمال كونه تعالى مركبا من الاجزاء العقلية وجواز التحديد بها (كالحيوان)

(قوله اذلا دليل على امتناع افادته الخ) ماهو عرضي للشيء غير حقيقة حصوله عند العقل غير حصولها ولا يتوجب لحصولها عنده فكيف يفيد الاسم الكنه (قوله يحتاج الى دليل) والدليل على استحالة تصويره لغيره مطابقا هو ان البارى سبحانه للماقدس عن سمات الممكنات وصفات الخلقين من زيادة الوجود والصفات ومغايرتها للذات استحالة حصوله في ذهن الذاهن وامتنع حضوره في عقل العاقل اذ لو فرض ارتسامه لزم تعدد الواجب او ان يكون وجوده متأصلا عينيا وغير متأصل ذهنيا والا فالنفس عاجزة عن ادراك ماهو غائب عنها وخارج عن سلطانها (قوله وعدم البداهة بالنسبة الى الخ)

(قوله اذلا دليل على امتناع افادته الكنه ١٧٥) في شيء من المواد بل يجوز ان يكون لبعض العرضيات علاقة

مع معروضه بحيث يتقبل بها الذهن من ذلك العرض الى معروضه وما حققه الشارح رحمه الله تعالى من ان تصور الشيء بالوجه ليس تصورا لذلك الشيء حقيقة لا ينافي ذلك لجواز ان يكون تصويره مغايرا لتصوره ومستلزما له كما في تصور الملزومات بالنسبة الى تصور لوازمها البينة (قوله فربما يحصل بالبداهة بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية) اقول قد يستدل على امتناعها بانه لاشك في انه تعالى اشد تجردا وتنزها من جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها مهذبة كانت او غيرها ولا شك ايضا في ان ماهو انقصر تجردا وتنزها لا يمكن من ان يقال ويعرف كنه

وعدم افادة الرسم الكنه ليس كليا اذلا دليل على امتناع افادته الكنه في شيء من المواد وعدم البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص يحتاج الى دليل فربما يحصل بالبداهة بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية والا حاديت الدالة على

لحيوان والناطق واجزاء الحيوان من الجسم والناهي والحساس هل هي مأخوذة من امور متغيرة بحسب الخارج كما قالوا ان الجسم مأخوذ من الصورة الجسمية والناطق من الصورة النوعية الانسانية وهذه الصورة مغايرة للصورة الجسمية ماهية ووجودا وهما من اجزاء الجسم المركب من الهوى والصورة او مأخوذة من امر واحد بسيط فالذاهبون الى الاول اختلفوا فذهب طائفة الى ان اجزاء الماهيات متغيرة ماهية ووجودا ويرد عليهم لزوم عدم صحة الحمل بينهما ضرورة ان الموجودين بوجودين متغيرين لا يحمل احدهما على الآخر كزيد وعمر وذهب طائفة اخرى الى انها متغيرة ماهية لا وجودا بل الكل موجودة بوجود واحد ليصح الحمل بينهما ويرد عليهم لزوم قيام الوجود الواحد بالشخص بموجودات متعددة متغيرة بالماهية والذاهبون الى الثاني ذهبوا الى انها متحدة ماهية ووجودا وهو المذهب المختار عند المص وغيره من المحققين كما اشار اليه الشريف في شرح المواقف في بحث الماهية فعلى المذهب المختار يكون اجزاء الماهيات امورا انتزاعية لاحقيقية ولا يكون التركيب العقلي مستلزما للتركيب الخارجى بخلاف المذهبين الاولين (قوله وعدم افادة الرسم الخ) لو سلم ان البساطة الخارجية تستلزم البساطة العقلية فلا نسلم انه لاشيء من الرسم بما يفيد الكنه بالضرورة كيف وهو مفيد فيما كان الكنه لازما للرسم لزوما بينا بالمعنى الاخص بل يمكن افادة كل رسم اياه على قاعدة الاشعري من استناد جميع الممكنات اليه تعالى بلا شرط وان لم تقع تلك الافادة اصلا اذا الكلام في امتناع حصول الكنه بالكسب (قوله وعدم البداهة) اى عدم امكان البداهة بالنسبة

ماهو اشد تجردا وتنزها منه فانه كما لا يمكن للماديات ادراك المجردات كذلك لا يمكن ماهو انقصر تجردا ادراك كنه ماهو اشد تجردا منه فان الانقصر بالنسبة الى الاشد كالمادى بالنسبة الى المجرد يظهر ذلك مما صرحوا به في مراتب ادراك الحواس الظاهرة والباطنة والنفس اذا تقرر هاتان المقدمتان فقول كل نفس من النفوس انقصر تجردا وتنزها من شيء هو الواجب تعالى وكل ماهو انقصر تجردا وتنزها من شيء يتمتع عليه ان يعرف ذلك الشيء بالكنه فكل نفس يتمتع عليه ان يعرف الواجب تعالى بالكنه وينبئ عن صحة ما قلنا خطاب النبي عليه الصلوة والسلام في هذا المقام بلفظ سبحانه المنبئ عن تمييزه تعالى بالنزاهة عن الاعيان وعن كونه مانعا عن العرفان ويصدقه جمل الصديق رضى الله بسبب عدم حصوله المعجز

لعل المراد بالبداهة المعلوماتية من غير دليل سواء كان بالحس أو بغيره والافهه مبنى على ان البداهة والنظرية صفة للعلم بالذات
والله معلوم بالعرض وانهما مختلفان باختلاف الاشخاص والازمان على مذهب الشارح في سائر تصانيفه ورد بان
الترتب على النظر وما يحصل بواسطته اولاً وبالذات هو نفس الشيء من حيث هو هو اى المعلوم مع قطع النظر عن حصوله
فى الذهن لا الشيء من حيث هو مكتشف بالعوارض الذهنية اى الصورة العلمية فان هذه الحيثية حالة تعرض للشيء
بعد حصوله فى الذهن بالنظر وقيامه به فكيف يكون مقصود ١٧٦ الحصول به بل البداهة والنظرية حالتان

للشيء فى نفسه قبل ان يقوم
بالذهن ويصير نعمته له
ياكتنافه بعوارضه وما
الجللاء المعنى عن النظر بانتفاء
الواسطة فى الحصول الذهنى
والخلفاء المخرج اليه بتحقيقها
فى ذلك فالاشياء مختلفة
فى امكان حصولها بالنظر
وامتناع حصولها به فما يمكن
حصوله بالنظر نظرى سواء
حصل بالحس أو بغيره ولا
يلزم من حصوله بالنظر ان
يكون بديهياً وما يمتنع حصوله
بالنظر بديهى فان قيل
فكيف يصح انقسام العلم
الى الضرورى والنظرى
كيف يتم ابطال نظرية الكل
بأنزوم الدور والتسلسل
فانه على هذا التحقيق يجوز
انتهاء سلسلة النظريات الى
نظرى يحصل بالحس
ولا يلزم من المستحيين
قلنا الحكم بالانقسام
ضرورى لا يتوقف على
النظر والكسب بل الامر

عدم حصولها كثيرة مثل قوله عليه الصلاة والسلام سبحانه ما عرفناك حق
معرفة فك وتفكروا فى آلاء الله تعالى ولا تفكروا فى ذاته تعالى فانكم لن تقدروا قدره
الى جميع الاشخاص والى جميع الاوقات يحتاج الى دليل واتما فسرنا بعدم الامكان
لما اشرنا ان مراد المستدل من قوله ليست بديهية سالبة ضرورية لادائمة لان مجرد
الدوام لا يكفي فى بيان الامتناع بل لابد من ضرورة السلب ويكفى للشارح ههنا مجرد
امكان البداهة وان لم تحصل لاحد فى وقت اصلا بالفعل فلا يتجه عليه انها لو كانت
بديهية لبعض بحيث تحصل بعد تهذيب النفس والتجريد لحصلت لبعض النفوس
المجردة المهذبة وقد سبق منه انه لم يقع لاحد عند المحققين فلا وجه لهذا المنع بعد
ذكر ماسبق منه الا ان يقال ماسبق منه مجرد ادعاء لادليل عليه فله ان يمنعه ايضا
فحينئذ يكون قوله والا حادىث الدالة الخ جوابا عن هذا المنع لاشروعا فى دليل مذهب
اليه المحققون من غير ان يكون له مدخل فى هذا السؤال والجواب بخلاف التوجيه
الاول (قوله سبحانه ما عرفناك حق معرفتك) اى معرفة لا ثقة بك وليس
تلك المعرفة لا الثقة بالمعرفة بالكنه فاذا لم تحصل لا كل الانبياء عليهم الصلوات
والتسليمات فعدم حصولها لغيرهم بالطريق الاولى ولما توجه على الاستدلال بهذا
الحديث ان يقال يجوز ان يعرفه النبي عليه السلام حق معرفته بعد التكميل بهذا
الحديث وان يحمل المعرفة المنفية على اكتناء الصفات اشار الى دفعه بحديث آخر
وهو قوله عليه السلام (تفكروا فى آلاء الله) اى نعماته لتعرفوا كمال قدرته وسائر
صفاته (ولا تفكروا فى ذاته) بأنه ماهو واهى شئ هو (فانكم لن تقدروا قدره)
اى لن تعظموه تعظيماً يختص به لا ثقابه كما ذكره اهل التفسير فى قوله تعالى وما تقدروا
الله حق قدره الآية فمضى الحق مستفاد فى الحديث من اضافة القدر اليه تعالى على
معنى لام الاختصاص ولعل المراد ان تعظيم الله تعالى اللائق به انما يحصل بسلب
جميع النقائص عنه تعالى والنفوس المألوفة بصور الممكنات لا يحصل فيها غيرها فكلمة
تفكر النفس فى ذاته تعالى لا يحصل عندها الصورة شئ من الممكنات فيؤدى قصد
الاكتناء الى جعل صورة شئ من الممكنات صورته تعالى وهو منزّه عن امثالها فلا

بالعكس فان ابطال التسلسل يتوقف على صحة الانقسام (قوله تفكروا فى آلاء الله تعالى الخ) الامر (فلا)
بالتفكر فى آلاء الله وبالنهي عن التفكير فى الله قدورد فى عدة احاديث بروايات مختلفة تضمنها كتب الحديث ودواوين
السنة واقربها الى افظ الشارح ما اخرجه ابو الشيخ عن ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعاً تفكروا فى الخلق ولا تفكروا
فى الخالق فانكم لا تقدرون قدره وعن ابى ذر رضى الله عنه قال عليه السلام تفكروا فى خالق الله ولا تفكروا
فى الله فهلكوا ومعنى قوله فانكم لا تقدرون قدره لا تعرفون حق معرفته بل تتبعون الهوى فتضلون عن سواء السبيل

(قوله عن درك الادراك) اى اقصاء كقوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وهو تصور ذاته تعالى وصفاته العلى باحد الانحاء الاربعة ومن عجز عن ذلك الادراك الذى هو اقصاء وغايته فقد عرف انه سبحانه متعال عن ان يدركه القلوب والافهام ومنزه عن ان يحيط به العقول والاولهام وذلك حق المعرفة وتمام الادراك الممكن للعباد وغايته لان حفظ الممكن من معرفة البارى سبحانه هو التصديق بوجوده وصفاته ونزاهته عن صفات المخلوقين فالعجز سبب لمعرفته ﴿ ١٧٧ ﴾ تعالى بحال يختص به وموجب لادراكه بصفة يمتاز بها عن

غيره وهى امتناع تصويره وقد جعله عين ضده مبالغة ونكر الادراك ليدل على انه نوع عظيم منه كما فى قوله ولكم فى القصص حيوه (قوله والبحث عن سر ذات الله اشراك من بحث عن ذاته تعالى واخطر صورة فى باله او احضر معنى فى خياله وحكم بما هو من خواص البارى على هذا الخاطر واثبت لوازم الواجب لذلك الخاطر فقد ضرب لله الامثال ودعى مع الله الها آخر قد نحت بينان الوهم وفأس الخيال واى فرق بين من نحت الخشبة بيده صنما ويتخذ المعبود وبين من يخترع بذهنه مثالا ثم يزعم انه واجب الوجود وكيف فان هذه صبورة حدثت بصنعة ناحته وتلك صورة تمتك باختراع خاطره ولا مناسبة بوجه من الوجوه بينها وبين الواحد

وقال الصديق رضى الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك وقد ضمنه المرتضى رضى الله عنه فقال العجز عن درك الادراك ادراك * والبحث عن سر ذات الله اشراك

فلا يحصل كمال التعظيم بسلب النقائص وعليه مبنى قول المرتضى بان البحث اشراك اى مؤد الى جعل غير الواجب واجبا ايضا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فتنى حق التنظيم كناية عن نفى حق المعرفة وبهذا الاعتبار كان علة لتحريم التفكير ونهيه فمجموع الحديثين دليل واحد على عدم الوقوع بالفعل لاعلى الامتناع لكن عنوان الاحاديث ظاهر فى ان كل حديث دليل على حدة وحيدة كميته على الاستدلال بالحديث الاول ما ذكرنا نتجه على الاستدلال بالثانى انه انما يدل على عدم حصول الاكتفاء للامة المخاطبين بالحديث لاعلى عدم حصوله للنبى عليه السلام بخلاف ما اذا جعل مجموع الحديثين دليلا واحدا فان الحديث الثانى كما يدل على عدم حصوله للامة يدل على ان المراد من الاول معرفة كنه الذات وقد نقاها النبى عليه السلام عن نفسه وعن سائر الانبياء او عن نوع البشر فانهم (قوله وقال الصديق رضى الله تعالى عنه العجز) اى عجز العقول (عن) الوصول الى (درك الادراك) الدرك بالفتحيتين اقصى قعر الشئ والادراك العلم والمعرفة والمراد معرفة الله تعالى شبه معرفة الله تعالى بالبحر ومعرفة بكنهه باقصى قعره على سبيل الاستعارة الممكنية والتخيلية (ادراك) والمراد ان اظهار ذلك العجز والاعتراف به ناش من الادراك الكافى للعاجز او من الادراك بانه تعالى لا يدرك بكنهه وانما يدرك بهذا القدر وضمنه على المرتضى كرم الله تعالى وجهه اى جعل ما ذكره ابو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه فى ضمن شعره لكونه مصراعا موزونا فى نفسه وان لم يقصده الصديق فقال من البحر البسيط (العجز عن درك الادراك ادراك * والبحث) اى تفطيش العقول (عن سر) الامر الخفى و اضافته الى (ذات الله) بيانية اى البحث عن الامر الخفى الذى هو ذات الله تعالى وكنهه (اشراك) اى مؤد الى الاشراك كما عرفت فقول الصديق والمرتضى رضى الله تعالى عنهما انما يدلان على عدم الوقوع لاعلى الامتناع العقلى اذ يتحقق العجز بمجرد الامتناع

القهار ومن ثم قال كرم الله وجهه (١٢) ﴿ كنبوى على الجلال ﴾ ككل ما خطر ببالك او توهمته بخيالك

(قوله قال الصديق رضى الله العجز عن درك الادراك ادراك) وفى القاموس الدرك التبعة واقصى قعر الشئ قال الامام ابو الليث الدرك اقصى قعر الشئ كالبحر ونحوه انتهى فعلى هذا المراد بدرك الادراك اقصى مراتب الادراك وهو ادراكه تعالى بالكنه فالمنى ان عجز العقول عن ادراك كنه الواجب تعالى وامتناع حصوله لها ادراك لها اياه تعالى بعنوان يمتاز هو بهذا العنوان عن جميع ماسواه وهو انه يمتنع ادراك كنهه بخلاف ماسواه خذ هذا البيان وعده ايضا من سوانح الزمان

او تصوره في حال من احوالك فالله سبحانه وراء ذلك (قوله واجب شرعا الخ) وجوب النظر لتحصيل معرفة الله تعالى غير مأخوذ من دليل النقل ولا ناهض عليه برهان العقل ولم يذكر احد من ائمة الاسلام في كتبهم قط ولا نقل عنهم بتقل صحيح اصلا القول بذلك وانما تجادل فيه طوائف المتكلمين كيف فان المراد من معرفة الله تعالى الواجب على المكلف هو التصديق بوجوده وسائر صفاته الربوبية واسماؤه القدوسية التي وردت به الشريعة ونطقت به السنة المتواترة على ما اعترف به الشارح في صدر المبحث وهو في نظر المؤمن المتدين بمنزلة الضروري والبدهي الاولى في انه لا يحتاج الى نظر وكسب ولا الى تنبيه ولا بيان وتوجيه وهذا القدر كل الواجب وتام المفترض هو حق ثابت على الوجه الذي ورد وبالمعنى الذي اراد على القطع والثبات ولا يحتاج الى البيان والاثبات فان العلم الثابت بخبر الرسول المؤيد بالمعجزات يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات ولا واجب في السبب سوى ذلك القدر فان الحكم الشرعي يتقضى بانتفاء مدركه والمدرک الشرعي هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس والخبر دون المتواتر لا يفيد العلم وانما يوجب الظن وبقيده العمل والاجماع لا يثبت به العقائد لعدم تصور انعقاده ان كان سنده ظنيا وعدم افادته ان كان قطعيا لان اتباع الظن حرام منهى عنه في العقائد وقد ورد فيه صريح النهي والنص القطعي وعن ذلك صرحوا عن آخرهم بان ما لا دليل عليه يجب نفيه بمعنى ان توصيفه تعالى به محال واطلاقه عليه وبال قال الله تعالى اتقولون على الله ما لا تعلمون وذروا الذين يلحدون في اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون وان مذهبنا في الاصول حق ومذهب المخالف باطل قطعاً ﴿ ١٧٨ ﴾ والخطي فيه غير مذكور بل مأثور

(واجب شرعا)

العادي بعدم ترتبه على الاسباب عادة وان امكن عقلا (قال المصنف واجب شرعا) ليس المراد من الوجوب ههنا الوجوب بمعنى امتناع الانكسار عقلا كما هو معنى الزوم العقلي لان النظر كثيرا ما ينفك عن المكلفين بل بمعنى تعلق المدح عاجلا والثواب آجلا بفعله وتعلق الذم والعقاب عاجلا وآجلا بتركه اتفاق منا ومن المعتزلة كما صرح به المصنف في المواقف وانما الخلاف في انه ثابت بالشرع كما ذهب اليه الاشاعرة وبالعقل كما ذهب اليه المعتزلة فقوله شرعا

ما زوروا الاحكام الشرعية كلها حتى وجوب تصديق مدعى النبوة وصدق دعواه في البعثة تثبت بخبر الرسول لان ما يطى وجوب الاعتقاد هو الشرع لان الحكم عندنا هو الله تعالى ليس الا وقد ورد في التنزيل

ان الحكم الا لله امر ان لا تعبدوا الا اياه وما روى عن ابي حنيفة رحمه الله لا عذر لاحد (اى) في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض ولولم يبعث الله للناس رسولا بيناهم ما يجب عليهم لوجب عليهم معرفته بمقولهم المراد منه بعد البعثة ووصول الدعوة وثبوتها والمراد من الوجوب في الرواية الثانية الوجوب في مجارى العرف ومدارك العقول لا الشرعى الذى يترتب عليه الثواب والعقاب وثبوت الشرعى بنفسه ولا يلزم الدور لانه لا يتوقف الاعلى العلم بصدقه وهو حاصل لتمكن العاقل منه فرط التمكن كانه مركوز في فطرته يكفيه التذكير من الشارع بحمله على الالتفات الى لفته فان الشارع يحذر المخاطب عن العذاب والطبع يستحث على الحذر عن حقوق الضرر فيحمله على الالتفات والنظر فاذا التفت اليه المخاطب ادنى التفات يحصل المعرفة بصدقه كما قال الله تعالى كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر اولوا الالباب اى ليستحضروا ما هو كلكر كوز في عقولهم لفرط تمكنهم منه ثبوت الاحكام كلها في نفس الامر بالوضع الالهى والامر التكويني وثبوت الحجية على المخاطب به بنفس اخبار النبي لفرط تمكنه من معرفته فلوا نكره عنادا او تساهلا فقد حقت عليه الضلالة وسبقت عليه الشقاوة نعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا ولو تنزلنا عن دعوى الضرورة والظهور فنقول ثبوت المعجزة وصدق النبوة يستند الى قضية عقلية يعطيها النظر في احوال النبي وافعله واخباره واقواله التي تضمنها القرآن واشتملت عليه دواوين السنة وكتب السير والالتفات فيحصل ذلك بمشافهته في حياته وبمطالعة آثاره بعد مماته الا ترى انه لا يثبت فقاهة ابي حنيفة رحمه الله ولا كوز ابي على حكما الا بآثاره ولا كون امرى القيس بليفا الا باشعاره بل لا يعرف مهارة

كل صاحب صناعة حتى الصنائع الجزئية لا بصناعته ولذلك كان نصب عين الشارع وجل مقصوده حمل الناس الى مطالعة ماله وصرفهم عن ذلك اليها وتأليفهم وتحصيل انسهم بها هذا فخذ به وثوقا وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا (قوله لقوله تعالى) هذه الآيات والاحاديث انما تدل على وجوب النظر والتفكير في شان هذه الحوادث ومادبر فيها من عجائب الحكمة وغرائب الصنعة وبدائع الفطرة وجلال الخلقة التي جعلت ذريعة للناس الى استيفاء ما قدر لهم من الكمالات ووصلة الى ظهور ما تابوا فيه من المراتب والدرجات وتحصيل المعرفة باصول العلوم وقوانين الصناعات والوقوف على قدر الحقوق في اقامة المعدلة والسياسيات كما قال الله تعالى الذي خلق السموات والارض وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك تجري في البحر بأمره وسخر لكم الانهار وسخر لكم الشمس والقمر دابّين ﴿ ١٧٩ ﴾ وسخر لكم الليل والنهار وآتيكم من كل ما سألتموه

وقال خلق لكم ما في الارض جميعا ﴿ ١٨٠ ﴾ امروا بالنظر فيها والتفكير في احوالها ليخضعوا للصانع وعظيم شانه وكبريائه وغالب امره وسلطانه ويحتجدهوا في آلاء شكره وامثال امره بالجد في طاعته والاهتمام في عبادته

لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله وقل انظروا ماذا في السموات والارض ولقوله عليه السلام حين نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار آيات لاولى الالباب ويل لمن لا كها بين لحيه ولم يتفكر فيها والامر

اي وجوبا شرعيا ثابتا به رد على المعتزلة كما يشير اليه الشارح ثم ان المراد من الوجوب ههنا معنى الفرض بمعنى ما يتوقف عليه صحة الايمان عند الاشاعرة ان عمم النظر الواجب من الاجمالي والتفصيلي وان خص بالتفصيلي فغناء الفرض على سبيل الكفاية من غير توقف صحة الايمان عليه هذا هو مراد المصنف كما صرح في المواقف وجوز شارح المقاصد حمل الوجوب هنا على مطلق الوجوب الثابت بدليل لا شبهة فيه او بدليل فيه شبهة (قوله لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها وقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض) فقد امر بالنظر في دليل وجود الصانع وصفاته كذا في شرح المواقف (ولقوله عليه الصلاة والسلام حين نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار آيات لاولى الالباب ويل لمن لا كها) اي مضعها كضع الماء كولات (بين لحيه) اللحي منبت اللحية من الانسان وغيره وهما لحيان (ولم يتفكر فيها) شبه النبي عليه الصلاة والسلام قراءة الآية المذكورة من غير تفكير في معناها بمضغ الماء كولات بين جانبي الفم في عدم الاشتغال على شيء معتد به والغرض من التشبيه لوم القارئ بان همته قاصرة عما يليق به ومقصورة على الاكل والشرب حتى كان الفاظ القرآن عنده

(قوله ويل لمن لا كها بين لحيه) الحديث اي ويل لمن مضغ وعلك الآيات التي هي دلائل معرفة الله تعالى بين جانبي فم ولم يتفكر في شيء منها وتلك الآيات والعلامات الدالة على معرفة الله تعالى هي السموات بما فيها عن عجائب الفطرة ودقائق الحكمة التي يتجبر الواقف

عليها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا والارض بما فيها من عجائب الخلقة وظهور آثار الرحمة من احيائها بتفجير العيون واخراج انواع الحبوب الماء كولة والازهار الملونة والنباتات المختلفة والجنات الملتفة وغير هذا يتوصل بصحيح النظر في كل منها الى اثبات الصانع تعالى وصفاته العلى من الوجوب والحياة والعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات السلبية وبما قرنا ظهر انه لا وجه لما قبل ان هذه الادلة كلها انما تدل على ان النظر واجب امان النظر في وجوده ووجوبه بالتفصيل الذي مر ذكره واجب فلا دلالة عليه في هذه الآيات انتهى فقد اشتبه عليه المطلوب والمضى في هذا المقام فظن من قول الشارح رحمه الله والمراد بمعرفة تعالى ههنا التصديق بوجوده الخ ان المدعى ههنا هو كون النظر واجبا في وجوده ووجوبه وسائر صفاته وليس كذلك اذ المدعى ههنا ليس الا وجوب النظر في دلائل معرفته تعالى لتحصيل تلك المعرفة وقول الشارح والمراد بمعرفة ههنا التصديق بوجوده الخ بين للمعارف المستفادة من الآثار المنظورة فيها فتدبر

فان الفكرة تذهب الغفلة وتحدث للقلب الخشية ويحث للطاعة ويبعث على العبادة ولذلك كان خير الطاعات وافضل العبادات كما قال النبي عليه السلام تفكر ساعة خير من عبادة ثمانين سنة وفي رواية من قيام ليلة وفي اخرى من ستين سنة وقال بينا رجل مستلق على فراشه اذ رفع رأسه فنظر الى النجوم والى السماء فقال والله انى لاعلم انك خالقها وربها اللهم اغفرلى فنظر الله اليه فغفرله اخرجه ابو الشيخ والدليمى وعن عون قال سألت ام الدرداء ما كان افضل عبادة ابى الدرداء قالت التفكير والاعتبار اخرجه ابن سعد وابن ابى شيبة وابن المنذر وقال عليه الصلوة والسلام تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى الله ولا دلالة لها على وجوب ﴿ ١٨٠ ﴾ النظر فى معرفة الله تعالى على ما

ههنا للوجوب لانه عليه الصلوة والسلام او عذر ترك الفكر فى دلائل معرفة الله تعالى

كلما كولات والويل كلمة عذاب وقيل واد فى جهنم والظاهر من اعادة الجار انه جمل الحديث دليلا على حدة لانه مع قطع النظر عن الآيتين يدل على وجوب التفكير فى الآيات وجعل كلا من الآيتين او مجموعهما دليلا آخر ثم بين وجه دلالتهما على المطلوب بكون الامر فيهما للوجوب وبينه بالحديث ايضا اذ كون الحديث دليلا على المطلوب على حدة لا ينافى كونه دليلا على شئ آخر وما قيل النظر فى الآية الاولى مستعمل بكلمة الى ويكون حينئذ بمعنى الرؤية بالبصر وفى الثانية متعد بنفسه ويكون حينئذ بمعنى الانتظار لا بمعنى التفكير وانما تدل الآيتان على المطلوب لو كان النظر فيهما بمعنى التأمل والتفكير بان يكون مستعملا بكلمة فى كما صرح الشارح بجميع الاستعمالات الثلاثة فى بحث الرؤية فمدفوع بان لا معنى لحمل الآية الثانية على معنى الانتظار بداهة فالنظر فيها اما بمعنى الابصار كما فى الآية الاولى واما بمعنى التفكير ومعنى الانتظار فى المتعدى بنفسه غير كلى ومن الين ان امر الشارع بالنظر بمعنى الابصار ليس الا لاجل الاعتبار فالمراد انظر والى الآثار وما فى السموات والارض لتعرفوا المؤثر والصانع وصفاته اللاتقة به نعم يرد على الاستدلال بالآيتين والحديث بحثان احدهما ان النظر فى المصنوعات انما يفيد وجود الصانع ووجوبه ووحدته واكثر صفاته كالقدرة والعلم والارادة والحياة لاجمع الصفات كالكلام الموقوف على اجماع الانبياء عليهم الصلوة والسلام فلا استدلال انما يتم فى وجوب النظر فى معرفة الذات وبعض الصفات لافى معرفة الكل كما هو المدعى اللهم الا ان يجعل الادلة الشرعية المحفوظة فى القلوب والمكتوبة فى الكتب من جملة ما فى السموات والارض الثانى ان الكل انما يدل على وجوب الحركة الاولى من حركتى الفكر الا ان يقال لما كان المراد من الامر معرفة الذات والصفات فكما تدل على وجوب الحركة الاولى تدل على وجوب الحركة

يدعيه اهل الكلام واما دعويهم الاجماع فواء على النهاية بل باطل لاحالة فانه من الاجماع الذى يكذب ناقله ويروعه قائله بل الادلة قامت على خلافه كما قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وليس العقائد من الاحكام التى يتجدد شيئا فشيئا ويحدث فيها الوقائع انا قانا حتى يثبت بالظنى ويؤيد بالاجماع ولم ينقله احد يعتمد به ويعتمد على نقله ولا يعرف مواقع الاجماع ومواضع اختلاف الا ترى ان الامام الرازى والبرهان النسفى وغيرهما لما ادعوا الاجماع فى ان النبي عليه السلام غير مبعوث الى الملائكة رده السبكي وغيره من اهل البصيرة بانه لا اعتماد على حكايتهما الاجماع ولا ينتهز قولهما حجة فى هذا السبب لانه مدارك نقل

الاجماع من كلام الأئمة وحفاظ الأئمة كان بن المنذر وابن عبد البر ومن هو فوقهما او يلتحق بهما فى سعة الحفظ (الثانية)

وقوة الاطلاع ومن وقاحة هؤلاء الاعلام ان بعضهم نسبوا هذا الرأى الذى هو نفس الشريعة وطريقة السنة والجماعة وعليه كبار الأئمة واعاظم الفقهاء الاجلة الى الحشوية وقالوا لا عبرة بخلافهم مع المنافاة والتدافع بين كلامهم فانهم ذهبوا الى عدم وجوب معرفة الله المستلزم لعدم وجوب النظر مع تصريحهم بان الواجب الاعتقاد الصحيح المأخوذ من الكتاب والسنة هذا وكثيرا ما يطلقون هذا الاسم على الحنابلة والمتقدمون منهم وهم احمد بن حنبل واصحابه الكبار الصالحون الانبياء كانوا على طريقة السنة والجماعة ومذهبهم مذهب سائر الأئمة والنقطة بالنقطة وتوهم التدافع ساقط لان

المراد وجوب اعتقاد ان سبحانه **سبحه** ١٨١ **موجود** واحد وان موصوف مسمى بكل ما وصف به نفسه وسماه حق

ثابت له تعالى بالمعنى الذى
عنا ولا يجب تصوره تعالى

بكنهه او بوجهه بل هو
غير واقع بل محال واما
المتأخرون منهم فغالبيهم
منحرفون عن هذه الطريقة
وخارجون عن الجادة

المستقيمة وفي آرائهم غوائل
فلا اعتداد بهم ولا اعتماد على
ما في كتبهم مما يخالف الحق
(قوله وعند المعتزلة) لان

الحاكم عندهم في الاحكام
الشريعة هو العقل فانه

موجب لما استحسنته ومحرم
لما استقبحت على القطع

والبينات فوق العلل
الشريعة فانها وضعية ومن

ثم يبادرون في تأويله
الآيات والاحاديث حيث

وجدوها مخالفة لحكم عقولهم
وعندنا الحاكم هو الله تعالى

ليس الا وطريق ثبوته علينا
الكتاب والسنة والاجماع

والقياس ولا خامس لها

(قوله لان شكر المنعم
واجب عقلاً) قالوا ان

شكر الله تعالى وكذا رفع
الخوف عن النفس واجبان

عقلاً وهما يتوقفان على
معرفة الله تعالى وهى متوقفة

على النظر لانها ليست
ضرورية وكل مقدور

يتوقف عليه الواجب المطلق
وهو مالا يكون وجوبه

ولا وعيد على ترك غير الواجب وعند المعتزلة واجب عقلاً لان شكر المنعم واجب
عقلاً وهو موقوف على معرفة الله ومقدمة

الثانية المفضية الى الترتيب على من يحتاج اليها وان لم تدل الاعلى وجوب الحركة
الاولى على من استغنى عن الحركة الثانية كاصحاب القوة القدسية الذين يحصلون
مطالبهم بطريق الحدس بناء على ان الحدس لا يتناقى الحركة الاولى وانما ينشأ في
الحركة الثانية كما حققه الشارح في كتبه ولذا قال شارح المقاصد هذا التصديق يعنى
الايمان قد يكون بالكسب اى مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر
وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدون كمن وقع عليه ضوء الشمس فعلم
ان الشمس طالعة والتصديق المأمور به يجب ان يكون من الاول واعلم ان المصنف
صرح بان هذا المسلك يعنى اثبات وجوب النظر بهذه الادلة السمعية لا يخرج عن كونه
ظنيا لاحتمال كون الامر لغير الوجوب والحديث من خبر الآحاد (قوله وعند المعتزلة
واجب عقلاً) يعنون ان وجوبه بالمعنى الذى ذكر ثبت بدليل العقل وان لم يرد به
الشرع وذلك الدليل بان يقال شكر المنعم واجب على النعم عليه عقلاً والمعرفة مقدمته
والنظر مقدمة هذه المعرفة الواجبة ومقدمة الواجب المطلق المقدورة واجبة عقلاً
فيكون النظر واجباً عقلاً كالمرقة الواجبة اما كون الشكر واجباً عقلاً فلان كل قائل
اذا رجع الى نفسه يرى ان عليه نعماً جليلة ظاهرة وباطنة لا تحصى ومن المعلوم
ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يراع حقه ولم يتقرب الى
مرضاته اصلاً ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب
العقلى الا هذا فيكون شكر الله تعالى واجباً عقلاً واما ان الشكر موقوف على معرفة
النعم وصفاته فلانه اذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم انه
كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر بخلاف ما اذا لم يعرفه كذا في الشرح الجديد
وحاصله ان الشكر واجب عقلاً لانه دافع لخوف سلب النعم والعقاب في الدنيا
والآخرة وكل شئ فهو واجب عقلاً بحيث يذم العقلاء على تركه وذلك الشكر
الدافع للخوف موقوف على معرفة النعم وصفاته فيكون المعرفة مقدمة الشكر
الواجب واما كون الشكر واجباً مطلقاً بالقياس الى المعرفة وكون المعرفة واجبة
مطلقة بالقياس الى النظر فلانه ان توقف وجود الشئ ووجوبه معا على وجود
شئ آخر فالشئ الاول واجب مقيد والثاني مقدمة الواجب المقيد كالزكاة المتوقفة
على النصاب وجوداً ووجوباً وان توقف عليه وجوده دون وجوبه فالشئ الاول
واجب مطلق بالنسبة الى الثاني وهو مقدمة الواجب المطلق كالشكر الواجب على
كل مكلف وان لم يعرف المنعم كالمرقة الواجبة عليه وان لم ينظر بالفعل ولذا
يستحق الكافر والجاهل الذم والعقاب وكالصلوة المتوقفة على الطهارة وجوداً
لا وجوباً ولذا يستحق تاركها العقاب وان لم يتطهر اصلاً وكون الشئ واجباً مطلقاً

مقيداً بمقدمة فهو واجب كوجوبه ان عقلاً فعقلاً وان شراً فشرافاً للنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدوراً يتوقف عليه

﴿قوله الواجب المطلق﴾ هو الذي لا يكون مقيدا بحال دون حال كالزكوة فانها مقيدة بوجوب النصاب والنجس بالاستطاعة فانه لا يجب تحصيل النصاب والاستطاعة بوجوبهما (قوله وهو مبنى الخ) ليس الامر كذلك بل هو مبنى على قولهم ان العقل ينتصب حاكما فيما استحسنه او استقبحه بالايحباب والتحريم او غير ذلك واما عقلية الحسن والقبح بمعنى ان في الاشياء جهة صالحة لشرعية الحكم ووضعه ربما يستقل ١٨٢ العقل في ادراكها فهو مما لا مدخل لها فيما

الواجب المطلق واجب وهو مبنى على قولهم بالحسن والقبح العقليين وسيأتي ابطاله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة بان عبادة الله واجبة بالاجماع ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفة تعالى

نحن فيه ولا يختص القول بها بالمعتزلة بل هو مذهب الفقهاء الحنفية والتصور بالادلة العقلية والنقلية والشارح جرى على طريقة المتأخرين من الاشعرية في نسبة كل ما يخالف رأيهم الى المعتزلة وسائر المبتدعة صيانة مذهبهم عن لزوم مخالفة السلف وتنفيرا لاتباعهم من الركون اليه والتفصيل ان ههنا ثلاثة مذاهب الاول مذهب الحنفية والجمهور وهو اصح الاقوال واثبتوا ان الحاكم هو الله تعالى وانه لا يثبت حكم شرعي من الوجوب والحرم والنهي والكره واخواتها الا بالشرع وورود الخطب ونزول الوحي ولكن في الاشياء جهة صالحة لشرعية الحكم من حسن وقبح وخير وشر ونفع وضر وربما يستقل العقل في ادراك تلك الجهة الصالحة وان لم يوجب حكما يترتب عليه الثواب والعقاب فالحسن والقبح مدلول

بالقياس الى مقدمته المعينة لا ينافي كونه واجبا مقيدا بالقياس الى مقدمته الاخرى فان الصلوة مع كونها واجبة مطلقة بالنسبة الى الطهارة وهي واجبة مقيدة بالنسبة الى العقل ولذا اعتبروا قيد الحيثية في تعريف الواجب المطلق حيث قالوا هو مالا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك واما ان مقدمة الواجب المطلق واجبة فيما كانت مقدورة فلان وجوب الشيء يستلزم وجوب ما يتوقف عليه بداهة كما سيأتي منه لا يقال الشكر نفس المعرفة العقلية لا ما يتوقف عليها لانا نقول لعل مرادهم الشكر العرفي بجميع الاعضاء بصرفها الى ما خلقت هي له بناء على ان في العبد خوف كون هذا الشكر مراد المنعم والشكر بالجوارح يتوقف على المعرفة توقف المشروط على الشرط وبجميع الاعضاء توقف الكل على الجزء واورد عليهم الاشاعرة بمنع الخوف ومنع كون المعرفة دافعة لقيام احتمال الخطأ في النظر مع كونه مبنيا على قاعدة الحسن والقبح العقليين وتعرض الشارح للاخير وهو نقض اجمالى بانه لو صح لزوم كونهما عقليين وهو باطل (قوله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة الى آخره) ليس المراد منه ماهو المتبادر من الاثبات بدليل عقلي ايضا فانه خلاف ما عليه الاشاعرة بل المراد اثباته على مذهبهم بدليل نقلي مستند الى الاجماع القطعي لا الى الدليل الشرعي الغائي كما في الاستدلال بالآيات والحديث السابقة وذلك لان الدليل النقلي ما كان بمض مقدماته القريبة او البعيدة ثابتة بالنقل كالاجماع ههنا لا ما كان جميع مقدماته نقلية لان الدليل ان لم يكن شيء من مقدماته نقليا فعقلي والا فنقلى ثم ان اهل الكلام ذكروا قاطبة ان الاستدلال بهذه الآيات والحديث ظني والمعتمد عند الاشاعرة هو ان المعرفة واجبة اجماعا والنظر مقدمة وجودها لا وجوبها والمقدمة المقدورة للواجب المطلق شرعا واجبة شرعا والشارح عدل عنه وجعل المعرفة واجبة شرعا لاجل كونها مقدمة للواجب المطلق الذي هو العبادة الواجبة اجماعا لئلا يرد عليه ما اوردوا عليهم من منع وقوع الاجماع على المعرفة مستندا بامتناع نقل اقوال المجتهدين المنتشرين في المشارق والمغارب

الامر والنهي لا مقتضاها والثاني مذهب الاشاعرة النافين للحسن والقبح العقليين وهم وان (وبجواز) وافقونا في ان الحاكم هو الله تعالى لكنهم يخالفوننا في كون الامر والنهي على وفق الجهة الصالحة من الحسن والقبح ويحبونهما مقتضى الامر والنهي والثالث مذهب المعتزلة وهم وان وافقونا في ان العقل قد يدرك الحسن والقبح وكون الامر والنهي على طبقهما لكنهم يخالفوننا بجعل العقل حاكما في الاحكام الشرعية واثباتها من غير ورود الشريعة

مقدمة الواجب المطلق فتكون واجبة ولما توقف على النظر يكون النظر ايضا واجبا
* فان قلت قد ذهب بعض الائمة كالامام الغزالي والامام الرازي في بعض تصانيفه

وبجواز خفاء واحد منهم وبجواز كذبه لمصلحة اورجوعه عن قوله قبل فتوى
الآخر ولا يرد مثل هذا المنع على وقوع الاجماع المتواتر على وجوب العبادة ولذا
قال المصنف في دفع ذلك المنع ما ذكرتم منقوض بما علم الاجماع عليه بطريق
التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان
وغيرها وفيه بحث اما اولا فلانه يستلزم ان يكون العبادة واجبة قبل المعرفة
وسياق خلافه من ان اول الواجبات هي المعرفة او ما تتوقف هي عليه من النظر
او القصد بل العبادات مقصودة بتبعية المعرفة لكونها وسيلة الى ملاحظة المعبود
ولذا فسر عامة اهل التفسير العبادة بالمعرفة في قوله تعالى ﴿ وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون ﴾ الا ان يقال معنى كون المعرفة مقدمة العبادة كونها مما يتوقف ويتفرع
عنها العبادة لا وسيلة اليها على ان تكون مقصودة بتبعتها اذ معنى المقدمة هو الموقوف
عليه مطلقا واما ثانيا فلان كون العبادة واجبة مطلقة بالنسبة الى المعرفة اتماما على
قول بعض اهل الاصول من كون الكفار مكلفين باحكام الفروع وهو ممنوع ولو
سلم فغير قطعي بل يختلف فيه بين المجتهدين وذلك لانه على تقدير اشتراط التكليف
بها بالايان والمعرفة يكون وجوب العبادة كوجودها موقوفا على وجود المعرفة
فتكون العبادة واجبة مقيدة بالمعرفة ومقدمة الواجب المقيد لا يجب ان تكون
واجبة وان كانت مقدورة ولذا لم يجب تحصيل النصاب بوجوب الزكاة بل تقول
ما سينقله عن الاشعري من ان المعرفة يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة
المنهيات صريح في كون العبادات واجبة مقيدة بالمعرفة مع ان توقف العبادة على
معرفة المعبود بجميع صفاته الكمالية ظاهر المنع فالتعويل على ما ذكرنا وقد يستدل
على وجوب المعرفة بقوله تعالى ﴿ فاعلم انه لا اله الا الله ﴾ لكنه ظني لما عرفت من
احتمال صيغة الامر لغير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك
قد يحصل بالتقليد من غير نظر كذا ذكره الامام الرازي اقول ولولا احتمال كفاية
التقليد في الايمان كاذب اليه الماتريدي لدل على وجوب المعرفة اليقينية فنصوص
الايمان بلاسمية * قال في شرح المقاصد واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا
وقد وقع الاجماع عليه كما صرحوا به فلا حاجة الى ما ذكرنا من المقدمات ودفع
الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي لكني
التمسك بظواهر النصوص انتهى ويمكن دفعه بان الاجماع انما وقع على وجوب النظر
لكونه مقدمة معرفة الله تعالى كما يتبادر من قولهم النظر في معرفة الله تعالى بمعنى
لاجل معرفته واجب فالاجماع على استدلالهم المذكور تأمل (قوله فان قلت
قد ذهب الى آخره) معارضة لما اثبتته على مذهب الاشاعرة من وجوب النظر

(قوله ولما توقف على النظر الخ)
ممنوع وكيف يمكن دعوى
التوقف على النظر مع
ظهور حصوله بالاخذ
عن الشريعة وبالرياضات
والصفية للقلب وغير ذلك

(قوله ان وجوده الواجب بديهي الخ) وسواء كان نظريا او بديهيا لا يحتاج الى النظر لان في الشرع كفاية وقد قال الله تعالى
 افى الله شك فاطر السموات وقال ولئن سألتهم من خلق السموات والارض الآية (قوله فانها ليست بديهية
 بلاربية الخ) قد عرفت ان الواجب في باب العقائد هو الايمان بوجوده سبحانه ووحدته وعلمه وقدرته وحياته
 وادارته وسائر صفاته التي وردت بها الشريعة ونطقت بها ظواهر الكتاب والسنة وانه سبحانه موصوف بها كما
 وصف به نفسه وسماء وثابت له سبحانه بالمعنى الذي عناء ١٨٤ على الوجه الذي ورد والنحو الذي ظهر

لاغير لما انه لاوجوب الا
 بالشرع والادلة الشرعية
 اربعة ليست الا فوجوده
 تعالى ووحدته وسائر
 صفاته بمنزلة البديهي
 في نظر المسلم المتدين المصدق
 بخبر النبوة المعترف لصديق
 الدعوة فلا حاجة الى النظر
 في تحصيل ذلك القدرة

الواجب المطلق العقلي
 يكون واجبا عقليا
 (قوله قلت دعوى بدهاته
 بالنسبة الى جميع الاشخاص
 في محل المنع) يعني ان المراد
 من كون النظر واجبا
 في معرفة الله تعالى انه واجب
 في الجملة فالمتأني في له هو كون
 وجوده بديهيا بالنسبة الى
 جميع الاشخاص وكونه
 بديهيا كذلك في محل المنع
 (قوله فالتنظر في سائر صفاته
 الخ) يعني ان المراد من النظر
 في معرفة الله تعالى اعم من
 ان يكون في ذاته او في صفاته

الى ان وجوده الواجب بديهي فلا يحتاج الى النظر * قلت دعوى بدهاته بالنسبة الى
 جميع الاشخاص في محل المنع ولئن سلم فالتنظر في سائر صفاته من العلم والقدرة
 والارادة وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية بلاربيب ولعل الحق ان النظر

في معرفة ذاته تعالى وصفاته بان معرفة ذاته تعالى اى وجوده تعالى بديهي ينتقل
 اليه من المصنوعات بطريق الحدس لا بطريق النظر كاذهاب اليه الامامان فلا يجب
 فيه النظر وان وجب في الصفات ويستفاد من هذه المعارضة منع قوله ولما توقف
 المعرفة على النظر يكون النظر واجبا ايضا (قوله قلت دعوى بدهاته الى آخره)
 حاصله ان اريد انه بديهي بالنسبة الى كل مكلف فممنوع بل انما كان بديهيا بالنسبة
 الى ذوى الازهان العالية كالامامين وان اريد انه بديهي بالنسبة الى البعض فسلم
 وغير مضر لان مرادنا وجوب النظر على المكلفين في الجملة ولو على البعض المحتاج
 الى النظر في المعرفة المذكورة فلا يتم تقريب دليل المعارضة لانه لا يقوم على خلاف
 مدعانا ولو سلم ان وجوده الواجب تعالى بديهي بالنسبة الى كل مكلف فغاية الامر
 لزوم ان لا يجب النظر على احد منهم في وجوده تعالى وهو لا يفيد صحة المعارضة ايضا
 لان مرادنا وجوب النظر على كل واحد من المكلفين في معرفة مجموع الذات
 والصفات ولا يلزم من الوجوب في هذا المجموع الوجوب عليهم في معرفة الذات
 خاصة لجواز ان يجب عليهم في كل من الصفات دون الذات ففي كل من التحريين
 اثبات للملازمة المنوعة التي استفيد منعها من المعارضة ولو قال في الجواب دعوى
 بدهاته بالنسبة الى جميع الاشخاص والاوقات لكان اشمل لان البسادة والنظرية
 مما يختلفان بحسب الاشخاص والاوقات ولعل ذلك التعميم مندرج في الشق الاول
 (قوله ولعل الحق الى آخره) يعني ان وجوب النظر على بعض المكلفين دون
 الكل كما هو الجواب قبل التسليم او وجوب النظر على كل مكلف في جميع الصفات
 دون الذات كما هو الجواب بعد التسليم ليس بحق بل الحق وجوب النظر على كل مكلف
 فيما يحتاج اليه من الذات والصفات سواء في الجميع او في جميع الصفات دون الذات او في

فكون وجوده تعالى بديهيا انما ينافي الاحتياج الى النظر في ذاته ولا ينافي الاحتياج اليه في سائر صفاته (بعض)

(قوله ولعل الحق ان النظر الخ) هذا تحقيق للمقام بان النظر في المعارف الالهية مطلقا لا يجب على كل واحد من المكلفين
 وجوبا عينيا الا فيما هو نظري بالنسبة الى ذلك الواحد فلو كان بعض تلك المعارف بديهيا بالنسبة اليه لا يكون النظر
 في ذلك البعض واجبا عليه وكذا لو كان جميعها بديهية بالنسبة الى بعض الاحاد كالمجتهدين عن جلايب الابدان والعوائق
 الجسمية لا يكون النظر واجبا عليهم اصلا نعم يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا كفايا معرفة تفصيل الدلائل
 بحيث يقدر مع ذلك التفصيل على ازالة الشبهة الطارئة على عقائدهم والزام المعتندين وارشاد الطالبين للطريق المستقيم

بعض الصفات فقط هذا ويتجه عليه ان اصحاب القوة القدسية من المكلفين يعلمون جميع مطالبهم بداهة بطريق الحدس كما ذكره في كتبه فلا يجب عليهم النظر في شيء من الذات والصفات فلا يكون ما ذكره حقا بل نقيضه لا يقال الجزء السلبي من الحصر في كلامه رفع الايجاب الكلي القائل بان ليس كل مكلف يجب عليه النظر فيما كان يديهها بالنسبة اليه وهو لا ينافي ان يكون بعض المكلفين لا يجب عليه النظر في شيء من الذات والصفات لكون الكل يديهها بالنسبة اليه ولذا قال بعضهم ههنا وكذا لو كان جميعها يديهها بالنسبة الى بعض الآحاد كالمتردين عن جلايب الابدان والعوائق الجسائية لا يكون النظر واجبا عليهم اصلا لا نأقول لما كان الحصر بكلمة انما في القيد الاخير من الكلام توجه النفي والاثبات الى القيد الاخير خاصة وهو قوله فيما ليس يديهها بالنسبة اليه فدل كلامه على ان النظر ولو اجمالا كنظر الاعرابي الاتي ذكره فرض عين على كل مكلف لكن فيما يحتاج اليه لا فيما يستغنى عنه من احكام الذات والصفات ولذا كان هذا القول مقابلا لقوله لم يجب على الكفاية الى آخره ولهذا خص بعض الصفات بالذكر في التفريع الاتي ولا يخص الا بان ما ذكره في كتبه لا يشمل جميع اوقات ذوى القوة القدسية فهم لا يستغنون عن النظر في جميع هذه المطالب في جميع اوقاتهم لاسيما زمان البلوغ من اوائل اعمارهم وان استغنوا بكمال تجردهم بعد ذلك عن النظر في جميع المطالب فالمكلف الذي لم يحتاج في شيء منها الى النظر في جميع اوقات تكليفه مجرد احتمال عقلي مرجوح والراجح احتياج كل مكلف اليه في الجملة ولو في بعض الصفات لاسيما في صفة الكلام ولذا صدره بكلمة لعل الدالة على الظن فحاصل مراده ان الحق ما ذكرناه وهو مراد الاشاعرة فلا يرد السؤال المذكور وفيه اشارة الى دفع اعتراضات اوردها على توقف المعرفة على النظر والى قبول بعض الاجوبة التي ذكروها في دفعها ورد البعض الآخر فانهم اوردوا عليه بمنع التوقف مستندا بجواز حصولها بالتعليم كاذب الملاحة او بالالهام كاذب البراهمة او بقول الامام المعصوم كما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه المتصوفة واجابوا عنها تارة بان الكل يحتاج الى نظر ما ظاهرا وخفي اذالتعليم ارشاد العقل في المقدمات فانه في ادراك البصيرة بمنزلة الضوء في ادراك البصر وكذا صدق اخبار المعصوم موقوف على النظر والالهام لا يثق به صاحبه ما لم يعلم انه من الله وهو موقوف على النظر واما تصفية الباطن فلا عبرة بها الا بعد طمأنينة النفس في المعرفة وذلك بالنظر وتارة بان المراد لا مقدور لنا الا النظر والتعليم والالهام من فعل الغير فلا يكون مقدورا لنا واما التصفية كما هي حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة قلما يفي بها المزاج فهي في حكم غير المقدور وتارة بتخصيص المدعى بمن لا طريق له سوى النظر ولا يخفى ما في بعض هذه الاجوبة فانهم ان ارادوا بالمقدور ما هو المقدور استقلالاً فليس النظر مقدورا للناظر

انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه فيه من ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء انه لا بد ان يكون في كل حد من مسافة القصر

بالاستقلال عند الاشاعة فانه بخلق الله تعالى وان ارادوا ما فيه مدخل للقدرة فالتعليم والالهام مقدوران بطالب التعلم وصرف الهمة وتسايط الوهم كما صرح به القائلون بالالهام وايضا ربما يحصل بالالهام والتصفية العلم المطلوب مع العلم بما يفيد الوثوق والطمأنينة مع ان كون التصفية في حكم غير المقدور لا يخرجها عن المقدورية في الواقع فالشارح اشار الى ان المعرفة تحصل بغير النظر من طرق البدهاة ولا يمكن انكاره وان الجواب بتخصيص المكلف بالاحتياج الى النظر غير ظاهر بل الظاهر تعميم المكلف مع تعميم الحكم المنظور فيه (قوله فمن يكون مستغنيا بفطرته الى آخره) واعلم انه لا يلزم من كون بعض احكام الذات والصفات بل جميعها بديهيا عند واحد من المكلفين ان لا يكون الايمان المكلف به مقدورا له اذ البدهاة لا تنافي الاختيار في الحركة الاولى كتوجيه الحواس نحو المصنوعات والقاء الذهن بالاختيار ولوسلم فليس الايمان مجرد المعرفة الضرورية لوجودها في الكفار المعاندين بل المعرفة مع الانقياد الباطني اختيارا كما سيصرح به ولذا امكن التكليف بالايمان لتلك الكفرة المعاندين مع استحالة تحصيل المعرفة الحاصلة لهم ضرورة وهم الذين يعرفون رسالة النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم (قوله نعم يجب على الكفاية الى آخره) لا يخفى ان محل هذا الكلام بمعد جواب السؤال الاتي كما ذكره المصنف في المواقف ولعله ههنا لدفع توهم ان لا يجب على هذا المستغنى شيء من الدليل الاجمالي والتفصيلي لا في تحصيل معرفته الحاصلة بدهاة ولا بتحصيل معرفة غيره النظرية فدفعه بان يقال يجب على كل مكلف على سبيل الكفاية تفصيل الدليل الدال على هذه المطالب النظرية للمتريدين والمعاندين والمسترشدين فيجب ذلك التفصيل على هذا المستغنى بالنسبة الى غيره وان لم يجب بالنسبة الى نفسه (قوله بحيث يتمكن معه من ازالة الشبهة) اي بحيث يقتدر مع تلك المعرفة التفصيلية للدلائل على ازالة الشبه من المتردين والزام المعاندين من الفرق الضالة وغيرهم وارشاد المسترشدين من المتعلمين سواء كان ذلك التفصيل باصطلاحات محررة مخترعة بعد تدوين علم الكلام او بدونها في هذا القيد اشارة الى هذا التعميم (قوله في كل واحد من مسافة القصر) وهي مسافة السفر التي يقصر فيها الصلوات المفروضة ذوات الاربع على ركعتين ومسافة العدو هي ما يمكن الذهاب اليها والعود منها الى المنزل في يوم واحد كذا قيل قال في مصباح المنير والاستعداد طلب التقوية والنصرة والاسم العدوى بالفتح قال ابن فارس

شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنسوب للذب اى المنع ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام التى يحتاج اليها العامة والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه مرابط الجهل وتصدى لرياسة اهل العلم والتميز بينهم من عرى عن العلم والتميز متوسلا فى ذلك بالحوم حول الظلمة والانحراف فى سلك اعوانهم وخدامهم والسعاية الباطلة سعيها لتحصيل مرامهم خذلهم الله ودمرهم تدميرا واولصلهم الى جهنم قريبا وساءت مصيرا * فان قلت ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالاقرار

والجوهرى العدوى طلبك الى وال ليعديك على من ظلمك اى ينتقم منه باعتدائه عليك والفقهاء يقولون مسافة العدوى لان صاحبها اى صاحب العدوى بمعنى النصرة يصل فيها الذهاب والعود بعدو واحد لما فيه من القوة والجلادة * والذب بفتح الذال المعجمة بمعنى المنع فالمنسوب للذب بمعنى الشخص الذى نصبه السلطان لمنع الشبه والعتاد والجهل (قوله والى الله المشتكى الى آخره) قيل ولعمري انه افضل من زماننا فنحن احق بهذا المشتكى اقول الحمد لله تعالى والشكر له على ما اغنانا عن الشكاية اذ جميع هذه الشكايات لقلة ترتب المطالب الدنيوية على العلوم والمعارف وذلك زمان يعد فيه العوام من الكمالات وقد انتهينا الى زمان يعد العلوم والمعارف من المعايير فلا ترتب ولا شكاية (قوله فان قلت ان النبي عليه السلام واصحابه والتابعين الى آخره) معارضة اخرى لدعى الاشاعرة بعد تحريره بما ذكره بقوله ولعل الحق ان النظر الى آخره وحاصله لو كان النظر واجبا على من يحتاج اليه فيما كان نظريا بالنسبة اليه لما اكتفى النبي عليه الصلوة والسلام واصحابه والتابعون من عوام الناس بمجرد الاقرار والانقياد بل كلفوهم بالنظر والاستدلال سواء كان الوجوب بمعنى الفرض الذى هو شرط الايمان او بمعنى يعنه وغيره كوجوب سائر واجبات الارقان مع انهم اكتفوا بهما ولم يكلفوهم بالنظر والاستدلال والانتقل اليها لتوفر الدواعى على نقله واذا لم يجب النظر عليه لم يجب المعرفة اليقينية المتوقفة عليه ولذا اورد المصنف هذا السؤال فى المواقف على وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بطريق المنع ثم اجاب تارة بانهم انما اكتفوا لانهم كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كالاغرابى وتارة بان المعرفة التفصيلية واجبة على كل مكلف لكسبه فرض كفاية والوجوب الذى ادعيه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والشارح اشار بقوله كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف الى آخره الى رد الجواب الاول من هذين الجوابين بان يقال لا نسلم ان اكتفاءهم لعلمهم بعلمهم كيف وعدم ظهور الدليل لمن اسلم تحت ظل السيف واضح معلوم فلا يجب عليه النظر ولا المعرفة المتوقفة عليه ولذا احتاج الى الجواب

(قوله ويحرم على الامام)
(الخ) قال فى الروضة فى مسافة
بعد المصرين اللذين يجب
ان يكون فى كل منهما
شخص عالم بتفاصيل
الدلائل اربعة اقوال الاول
مسافة شهر والثانى اختلاف
المطالع كالمراق او خراسان
والثالث اختلاف الاقاليم
والرابع مسافة القصر
وبهذا قطع الغزالى وصاحب
التهذيب ونادى امام
الحرمين الاتفاق عليه
والاصح الثانى

(قوله والى الله المشتكى)
من زمان الطمس فيه
معالم العلم (الخ) ولعمري
انه افضل من زماننا
فنحن احق بهذا المشتكى

باللسان والانتقاد لاحكام الشرع ولم ينقل من احد منهم انهم كفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه في هذه الحالة لم يظهروه دليل دال على اثبات الصانع وصفاته * قلت انهم لم يكلفوهم بالنظر من اول

تحرير ان ليس المراد وجوب النظر والمعرفة على المكلف في جميع اوقات التكليف بل المراد وجوبهما على المسلم بعد الاقرار والانتقاد كما هو مقتضى سياق كلامه وحاصل الجواب انه اريد انهم لم يكلفوا العوام بالنظر والاستدلال في اول اسلامهم فلم وغير مضر لنا اذ غايته ان لا يجب عليهم في اول اسلامهم ولا ضرر فيه اذ ليس الواجب عليهم حينئذ الا الاقرار والانتقاد وان اريد انهم لم يكلفوهم بهما في اول اسلامهم ولا بعده فذلك ظاهر المنع كيف وهم كانوا يعلمونهم المعارف الالهية بادلثها الاجالية والتفصيلية في المحاورات والخطب والمواظب ولما تضمن المعارضة المذكورة منع وجوب المعرفة اليقينية ايضا وجب ان يحمل هذا الجواب على الاستدلال ليستفاد منه بعد منع دليل المعارضة كما قررنا اثبات المقدمة المنوعة من دليل الاشاعة حتى يتم دليلهم وحاصل ذلك الاثبات انه لو لم تجب المعرفة عليهم بعد الاقرار والانتقاد لما علموهم المعارف الالهية في اثناء المحاورات والمواظب بادلثها ولما توجه عليه ان يقال لو وجب عليهم تلك المعرفة المتوقفة على النظر لاشتغل الاصحاب والتابعون بتحرير الاصطلاحات وتدوين الكتب الكلامية على وجه ينطبق على القواعد المدونة فدفعه بقوله وغاية الامر انهم ببركة الى آخره وحاصله ليس عدم اشتغالهم بالتدوين لعدم وجوب المعرفة والنظر على المسلمين الموجودين في زمانهم بل لاستثناء هؤلاء المسلمين عن التدوين ببركة الصعوبة وقرب الزمان الموجبين لقوة العقائد وقلة الشبهات والمخالفين وكيف وهؤلاء المسلمون بعد ما ادوا ما وجب عليهم من المعارف والنظر ولو اجمالا ارشدوا غيرهم بحسب استعدادهم كارشاد الاعرابي بدليل آفاق وبمض المارفين والامام جعفر الصادق بادلة انفسية هذا وفي هذا الكلام اشارة الى دفع معارضة اوردوها على وجوب النظر بان يقال النظر في المعرفة بدعة لم يشتغل به النبي عليه السلام والاصحاب والتابعون والا لاشتغلوا بتدوين كتب الكلام (قوله قلت انهم لم يكلفوهم بالنظر اول الامر بل كفوهم الى آخره) فيه بحث اذ لا شبهة ان كل عاقل بالغ فهو مكلف بايمان فيجب عليهم المعرفة القلبية في اول اسلامهم سواء كان الايمان هو التصديق القلبي وحده كاذبه اليه المحققون من اهل السنة او مع الاقرار اللساني كاذبه البعض الآخر منهم او مع الاقرار وسائر الاعمال كاذبه اليه المعتزلة فهم انما كفوهم اولا بالمعرفة ولو تقليدا وانما اكفوا بالاقرار والانتقاد لكونهما دليلا على المعرفة قلبية الخفية التي لا يمكن اطلاع الغير عليها الا بهما وما ذكره من التكليف بمجرد الاقرار والانتقاد انما يصح لو كان الايمان مجرد الاقرار والانتقاد كاذبه الكرامية اولو لم يجب عليهم الايمان اول

(قوله ولم ينقل من احد منهم انهم كفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال) فلو كان النظر والاستدلال في المعارف الالهية واجبا على المؤمنين لكان على النبي عليه الصلوة والسلام واصحابه رضى الله عنهم ان يكلفوا المؤمنين به كتكليفهم اياهم بسائر الواجبات

(قوله بالدلائل الاجمالية الخ) واقرى ادلتهم وافيدها لليقين لم يكن الا نصوص الكتاب والسنة فكما انهم كانوا يحصلون اليقين بتصديق النبوة فيما اخبر به من الصفات والاسماء والاحوال كذلك الشأن لمن بعدهم من المؤمنين المصدقين بلا اشكال فان خبر الرسول يوجب حجة ١٨٩ العلم القطعي بما اخبر به فقيسه غنية عن النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وكفاية في حصول العلم اليقيني .

وباب العقائد لا يداخله آراء الناس ولا يقتصر الى غير الشرع من الدليل والقياس ومن ههنا علمت انه اول الواجبات هو تصديق النبي لا غير المقصود بالذات هو معرفة الله تعالى

(قوله بل كلفوهم اولاً بالاقرار والانقياد الخ) حاصله انه ليس على النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم الاتكليف بان يقرؤا على حقيقة جميع ما جاءه النبي صلى الله عليه وسلم وينقادوا لوامره ونواهيه وتعليمهم ما يجب اعتقاده في حق الله تعالى وصفاته وقد فعلوا ذلك على ما يشهده الاخبار والآثار ولا يلزم من عدم تكليفهم اياهم بالنظر عدم وجوب النظر في المعارف الالهية مطلقاً لجواز ان يكون عدم تكليفهم بالنظر في المعارف الالهية بسبب كون تلك المعارف حاصلة لهم من طريق اتعاين المغني عن ترتيب المقدمات وتهذيب

الامر بل كلفوهم اولاً بالاقرار والانقياد ثم علموهم ما يجب اعتقاده في الله وصفاته وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية في المحاورات والمواظع والخطب على ما يشهده الاخبار والآثار غاية الامر انهم ببركة حجة النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين وقرب الزمان بزمانه عليه الصلوة والسلام كانوا مستغنيين عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه الذي ينطبق على القواعد المدونة ولكنهم كانوا مالمين بالدلائل الاجمالية بحيث لم يكن الشبه والشكوك متطرفة الى عقائدهم بوجه من الوجوه والحاصل انهم كانوا متيقنين بالمعارف الالهية ويرشدون غيرهم الى طريق تحصيل اليقين بوجوده شتى حسب ما يقتضيه استعداداتهم قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير اسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لاتدلان على اللطيف الخبير جل جلاله وقال بعض العارفين حين سئلهم صرفت ربك فقال عرفته بوارادات تعجز النفس عن عدم قبولها وقال الامام جعفر الصادق رضي الله عنه

الامر والكل فاسد عندها هل السنة وما ذكرنا موافق لما ذكره الشارح المقاصد في بحث ايمان المقلد من ان النظر والاستدلال ليس شرطاً في اصل الايمان عند الاشعري وان كان ظاهر كلامه يشعر بذلك بل هو شرط في الكمال عنده كسائر الاعمال فعلى هذا يكون وجوب النظر متفرعاً على الايمان كسائر الواجبات (قوله قال الاعرابي الى آخره) البعير شامل للجمل والثاقه كالانسان الشامل للرجل والمرأة * والاثربالكسر الاثربفتحتين وهو ما بقي من رسم الشيء * والمسيرة صدر مسمى بمعنى السير * وابراج جمع برج كبروج وهي عبارة عن كواكب منازل القمر * والفجاج بالفتح جمع فجع بمعنى الطريق الواسع بين الجباين ومراده ان هذين الشئيين الحقييرين يدلان على مؤثرهما ألا يدل هذا الشئيين العظيمان وهما السماء ذات البروج والكواكب والارض ذات الجبال وما بينهما من الطرق الواسعة والانهار والبحار على موجداهما اللطيف من اللطف والكرم الخبير بمعنى العليم والاستفهام انكار لعدم الدلالة واثبات للدلالة فقد ارشد الى دليل واضح دال على وجوده تعالى وعلمه وخلقه للمكونات وما يتوقف عليه الخلق من القدرة والارادة والحياة من الصفات (قوله بوارادات تعجز النفس الخ) اي واردات باطنية كما هو الظاهر تعجز النفس عن عدم قبول كونها من طرف الله تعالى لامن طرف الشيطان ولا يخفى ان شيئاً من تلك الواردات لا يكون دليلاً اول على وجود الصانع وانما يكون دليلاً ثانياً وثالثاً بعد ثبوت وجود واجب يستند اليه جميع الممكنات بدليل آخر غير

الدلائل على الوجه السر الذي يوافق القوانين المنطقية واما احتياجهم في ازالة الشبه والشكوك الممكنة المتطرفة لعقائدهم وفي ارشاد المسترشدين قائمها هو بالنظر الى الادلة الاجمالية وقد كانوا مالمين بها ويدل على كون الادلة الاجمالية كافية قول الصادق رضي الله والعارف والاعرابي والنجاج هو الطرق الواسعة والطرق التي يكون بين الجباين بما يندرج والبلوج هو الاضاء والاشراق

عرفت الله بنقض العزائم وفسخ الهمم وانت اذا تأملت واحطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يباح به صدره ويطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا ثم اختلف علماء الاصول في اول ما يجب على المكلف فقال الاشعري هو معرفة الله تعالى اذ يتفرع عليه وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني هو النظر فيها اذ هي موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول

الواردات ولعل مراده كمال المعرفة (قوله بنقض العزائم الى آخره) يعني انا نقصد شيئا ونعزم عليه لوجود الدواعي ثم انه قد ينتقض تلك العزيمة وينفسخ القصد والهمة بلا داع يوجب الانتقاض والانفساخ بل مع الدواعي الى عدم الانتقاض والانفساخ فلو لم يكن هناك ناقض لم يرد ما عزمنا عليه غالب على الكل لما انتقض ذلك العزم مع وجود دواعيها فعلمنا ان هناك موجودا قادرا غالبا على الكل لا يوجد الا ما اراده وليس ذلك الموجود هو الشيطان لانه غير قادر على نقض العزائم وانما شأنه مجرد الوسوسة وايضا ربما يكون النقض للعزم على شيء آخر خير من الاول للعزم اول العباد ولا يقصده الشيطان قطعا ويتجه عليه ما توجه على الاول ويندفع بدفعه (قوله وانت اذا تأملت الى آخره) اشار الى ان جوانب الكلام ههنا متشعبة ومتفرقة عسيرة الاحاطة كما بسط في المطولات والى انها بعد الاحاطة بها يظهر كون الاشتغال بعلم الكلام لحفظ عقائد المسلمين بحسب ما يقتضيه الزمان من قلة فساد العقائد وكثرتها فرض كفاية يسقط عن الكل باشتغال العلماء فحين مالم يخط الفرق الضالة كلام الفلاسفة بمسائل الكلام في استنصار مذاهبهم الباطلة فرض الاشتغال بكلام القدماء الخالي عن كلام الفلاسفة وبعد ما خلطوا فرض الاشتغال بكلام المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة اذ لا يحصل الزامهم الا بهذا وقد ورد ان لكل شيء آفة من جنسه ويظهر ايضا ان ماهو فرض عين لتحصيل اليقين ببرهان يجعل الصدر مشرقا مضينا بحيث لا يبقى ظلمة الشكوك والاهام * والبلوج الاشراق يقال بلج الصبح اى ضاء وبابه دخل ويتجه عليه انه يجوز ان يكون النظر واجبلا فرضا وان يكون تعليم الاحباب والتابيع المعارف بادلها لهذا الوجوب لالكونه فرضا ولو سلم فيجوز ان يكون فرض عين كالصلوة لاشترط للايمان المكلف به فمن اين يعلم ان ايمان المقلد غير صحيح شرطا ولذا ذهب شارح المقاصد الى انه معتبر عند الاشعري كما سبق (قوله ثم اختلف علماء الاصول) اى اصول الكلام في اول ما يجب على المكلف الخ الظاهر ان يحمل الاول في محل الخلاف على معنى المتقدم زمانا اى الواجب في الزمان الاول وهو صريح ما ذكره المصنف في المواقف ويمكن ان يحمل على المتقدم اولا وبالذات لا بواسطة اى الواجب بالاصالة لا بتبعية الغير (قوله فقال الاشعري هو المعرفة الى آخره) اقول ان حمل المعرفة في كلامه على ما يعي التقليد الكافي في الايمان عنده

(قوله يلزم ان يتوقف القصد الخ) لان كل فعل اختياري سواء سميته قصدا او غيره فهو مسبق بمباديه فلا محالة يقتضى ذلك سبق القصد على القصد وهكذا فيلزم التسلسل في المقصود ونحوه كون قصد القصد نفسه ومنع استحالة التسلسل فيها ساقط لا يستحق الاصغاء (قوله تنتهي الى الارادة الخ) اول المبادئ هو التصور بوجه ما لا متناهي توجه النفس نحو ﴿ ١٩١ ﴾ المجهول المطلق ثم التصديق بالمعنى الاعم بفائدة ما ثم ينبعث من النفس

ميل غير رزى يتعلق بالغاية ثم ميل آخر يتعلق بالفعل وهو الارادة مثلا العطشان يتصور الماء بالضرورة ويصدق بانه يلايم حاله ويدفع العطش منه لو شربه فينبعث منه شوق الى دفع العطش ويستتبع ذلك عليه الى الشرب فعند ذلك يباشر الفعل وهكذا صدور كل فعل اختياري والقول بان الارادة صفة ترجع لاحد المتساويين الى الآخر كلام لا يحصل له اصلا

(قوله قلت على ما ذكره)

اي من كون القصد الى النظر اول الواجبات وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد يلزم ان يتوقف القصد الى النظر الذي هو اول الواجبات لاجل كونه فعلا اختياري على قصد آخر فان كونه واجبا ومأمورا به يستلزم كونه فعلا اختياري اتفاقا وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد

من النظر وقال امام الحرمين والقاضى ابوبكر وابن فورك هو القصد الى النظر لتوقف الافعال الاختيارية واجزاؤها على القصد وانظر هو فعل اختياري * قلت على ما ذكره يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياري على القصد وهكذا فيلزم الدور او التسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهي الى الارادة والارادة تنتهي الى اسباب غير اختيارية فان تصور الامر الملائم مثلا يوجب انبعاث الشوق على تحقيق شارح المقاصد كما عرفت او حمل الواجبات على المقصودة بالذات كما سينقله عن البعض فلا اشكال في كون المعرفة واجبة في الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات ولا في تفرع وجوب الواجبات وحرمة المنهيات عليها وعلى التقديرين لا يكون الكفار مكلفين بالفروع عنده وان خص المعرفة في كلامه على المعرفة اليقينية المتوقفة على النظر بناء عن ان التقليد غير معتبر عنده في ظاهر كلامه وحل الواجبات على مطلق الواجب سواء كان مقصودا بالاصالة او بالتبع ففي كون المعرفة واجبة في الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات وفي تفرع وجوب سائر الواجبات وحرمة المنهيات عليها اشكال ظاهر لان النظر واجب قبل المعرفة وليس وجوبه متفرعا مترتبا على وجودها ولا خلاص في توجيه كلامه حينئذ الابان بحمل الاول في كلامه على الاول بالذات لابل بواسطة والتفرع على تفرع الوجوب والحرمة على وجوب المعرفة لاعلى نفسها فالمعنى ان المعرفة واجبة لذاتها وبالاصالة لا بتبعية شيء آخر وسائر الواجبات والمنهيات انما وجبت وحرمت بتبعية وجوب المعرفة اذ وجب بعضها لتحصيل المعرفة الواجبة والنظر وجب البعض الآخر وحرمت المنهيات لتكميلها لما اشرنا من ان سائر العبادات انما شرعت لا كمال المعرفة المقصودة بالذات فتفرع الوجوب والحرمة على وجوبها بهذا المعنى لا ينافي كون الكفار مكلفين بالفروع عنده (قوله هو القصد الى النظر) لان النظر فعل اختياري وكل فعل اختياري متوقف على القصد وليس وجوب النظر متوقفا على وجود القصد لانه واجب سواء وجد القصد او لم يوجد فيكون القصد مقدمة الواجب المطلق الذي هو النظر (قوله قلت على ما ذكره الى آخره) معارضة للقول الاخير بان القصد لو كان واجبا لكان فعلا اختياري مسبقا بقصد آخر ونقل الكلام اليه فيلزم الدور او التسلسل او نقض اجمالى لدليلهم باستلزام الدور او التسلسل ولما توجه عليه ان يقال لزوم الدور او التسلسل ممنوع لجواز ان

يستلزم توقفه ايضا على قصد آخر فذلك القصد الآخر لكونه واجبا وفعلا اختياري يتوقف ايضا على قصد ثالث وهكذا فيلزم التسلسل او الدور وبما قررنا ظهور ان منشأ هذا اليراد بمجموع القولين اعنى القول بكون القصد الى النظر واجبا والقول بكون القصد من مبادئ الافعال الاختيارية لا واحدا منهما كما زعمه بعض الناظرين

يكون القصد صادرا من الفاعل المختار بلا قصد آخر سابق عليه بان يكون قصد القصد عين القصد بل بلا سبب آخر غير نفسه اراد تحقيق المقام على وجه يندفع عنه ذلك فقال والتحقيق ان الافعال الاختيارية الى آخره يعنى ان التحقيق ان الدور او التسلسل مدفوع لكن بان يستند الى اسباب ضرورية غير اختيارية هي تصور الامر الملائم والشوق لالى قصد آخر سابق عليه ولا بان لا يستند الى سبب اصلا واذا استند الى اسباب ضرورية فلا يكون مقدورا ولا واجبا وان كان الافعال المسبوقة به اختيارية وواجبة وذلك لان تصور الامر الملائم للطبع والمصلحة من حيث هو ملائم يوجب انبعاث الشوق الى تحصيله وكذا تصور الامر المنافر يوجب انبعاث الشوق الى الاعراض عنه وبقيد الحيثية يظهر اندراج التصديق بفائدة ما بناء على ان المراد من التصور اعم من التصور والتصديق ولعل الاندراج فيه للايماء الى ما قالوا من ان التصديق المذكور لا يجب ان يكون اعتقادا جازما او راجحا بل قد يكون شكاً اووها او تخيلا محضا وهي من باب التصورات قطعا وبالجملة فالمراد ان تصور الامر الملائم والتصديق بفائدة ما يوجبان الشوق والشوق يوجب الارادة التي هي تأكد الشوق ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة اللازمين للتصور والتصديق المذكورين ولما توجه عليه ان يقال ان اريد ان التصور والتصديق يوجبان الشوق دائما فليس كذلك بل كثيرا ما يتخلف عنهما وان اريد انهما يوجبان الشوق في صور وجود الفعل او الترك فكذا الارادة توجب الفعل او الترك فيهما فان كان الوجوب الحاصل من ايجاب شيء آخر منافيا لكون ذلك الواجب اختياريا فلا يكون الفعل والترك اختياريين ايضا والا فلا نسلم ان القصد الواجب بعد التصور والتصديق ليس باختيارى اشار الى دفعه بقوله وليس هناك امر آخر الخ يعنى ان الاختيارى بمعنى المسبوق بالقصد وان كان واجبا بعده ولما كان افعلا مسبوqa بالقصد كان اختياريا ولما لم يكن قبل القصد قصد آخر لم يكن مسبوqa بالقصد فلا يكون اختياريا وهذا التحقيق منه مبنى على ما ذهب اليه الاشعري من ان العبد مختار في فعله ومضطر في ارادته ومشيتته ونحن نقول فيه بحث من وجوه الاول ان اراد ان القصد في جميع الافعال الاختيارية ينتهى الى اسباب ضرورية غير اختيارية هي التصور والتصديق والشوق المترتب عليهما فذلك ممنوع اذ قد يكون التصور الذى يترتب عليه الشوق حاصلنا بالاختيار كما في صور السؤال عن الامر الملائم والمنافر والاستخبار عنه وكذا الكلام في التصديق الموقوف عليه لاسيا اذا توقف الشوق او تأكد كده على التصديق بفائدة مخصوصة ولو سلم ان كلا من التصور والتصديق المذكورين حاصل لنا بغير اختيار في جميع الصور فقد يتوقف الشوق او تأكد كده على استدامة التصور المقدورة لنا لا مكان صرف الذهن نحو شيء آخر وقد يتوقف احدهما على اكتساب التصديق بفوائد اخر متضمنة الى الفائدة الاولى وان اراد انه

(قوله على ما ذهب اليه البعض الخ) ١٩٣ وهو صاحب الاشراق حيث قال الاجماع كمال الاشتياق وليس نوعا

آخر بل الشوق يتأكد حتى يصير اجماعا وهذا بناء على ان الاشد والاضعف ليس بينهما اختلاف نوعي وهو خلاف ما ثبت عند المشائين والتحقيق بانه ربما يحصل كمال الشوق والاشتياق الى الشيء شوقا غريزيا او غير غريزيا كما في الاطعمسة اللذيذة المشتته الضارة بالنسبة الى العالم ولا يحصل العزم عليه فلا يحصل الحركة اليه ومتى حصل العزم يوجد الحركة اليه فليس هو من جنس الشوق المتعلق بالغاية اذ من البين ان القوة المحركة لا تفعل بمجرد ذلك لابد من امر آخر يتعلق بنفس الفعل وهو القصد والاجماع والزم والارادة والضرورة حاكمة بان الحالة المتعاقبة

(قوله ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة) فلا يصح كون شيء منهما واجبا ومأمورا به فلا يجوز ان يراد بالقصد الذي جعلوا اول الواجبات احدهذين الامرين وظهر انه ليس هناك امر آخر مغاير لهذين الامرين يكون

والشوق يوجب الارادة اذهي نفس تأكد الشوق على ما ذهب اليه البعض ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة وليس هناك امر آخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا

في البعض ينتهي الى ذلك فسلم وغير مفيد في نفى مقدورية القصد مطلقا الثاني لو سلمنا انتهاء كل قصد الى اسباب واجبة الحصول لنا من غير مدخلة الاختيار اصلا فانما يكون القصد ضروريا لنا لو كانت تلك الاسباب موجبة له وهو ممنوع لجواز ان يكون مرجحة غير واصلة الى حد الوجوب وما ذكرنا من ان الراجع لو لم يصل حد الوجوب لجاز عدمه مع ذلك الرجحان في وقت آخر فلو وجد معه في وقت ولم يوجد في وقت آخر لزم الرجحان من غير مرجح لا يجري ههنا وانما يجري فيما بين المعلول وعلة التامة وليس العلة التامة للقصد هي مجرد تلك الاسباب المرجحة بل هي مع القصد المختار الذي من شأنه القصد من غير مرجح اصلا بل قصد المرجوح فغاية اللازم ههنا ترجيح الراجع في وقت والمرجوح في وقت آخر واستحالته من الفاعل المختار ظاهرة المنع الثالث امان يصح تعلق الارادة بالشيء من الفاعل المختار بلا سبب موجب له فلا يكون العبد مضطرا في ارادته او لا يصح الاسباب موجب له فلا يكون الواجب تعالى فاعلا مختارا لا في افعاله لا متناع تخلف مراده عن ارادته ولا في ارادته ان كان تعلق الارادة ازليا وان كان حادنا يلزم الدور او التسلسل والكل باطل الرابع يلزمه ما لزم الجبرية من بطلان قاعدة التكليف اذ ليس معنى مقدورية الافعال حينئذ الامسبوقيتها بالقصد الاضطرابي وكل من ذلك الفعل والقصد وما يترتب عليه من الشوق والتصور والتصديق وغيرها مخلوق لله تعالى عند الاشعري ومن تبعه وليس هناك امر يصدر من العبد بمقدار ذرة فكيف يكون العبد مختارا في فعله دون ارادته بل الحق كما ذهب اليه المساريدية وهؤلاء الاعلام ان القصد سواء كان من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال هو صادر من العبد مع صحة عدم صدوره وليس العبد مضطرا فيه وهو مدار التكليف ويؤيده قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله فالاختيار في التحقيق ما يصح صدوره من الفاعل وعدم صدوره منه لا ما يكون مسبوقا بالقصد وان لم يصح فعله او تركه (قوله والشوق يوجب الارادة) قيل ايجاب الشيء تأكيد نفسه محل تأمل ويمكن دفعه بان مراده ان التصور في صور الافعال والتزك يوجب الشوق المتأكد والشوق المتأكد يوجب تأكده لان في ثبوت التأكيد للمؤكد ضرورة بشرط المحمول ولك ان تقول اسناد اليجاد الى الشوق مجازي لان الموجب للشوق وتأكده هو التصور لكن ايجابه للتأكد بواسطة محله الذي هو الشوق (قوله اذهي نفس تأكد الشوق الخ) فيه ان الانسان ربما يريد ما يكرهه لضرورة وربما لا يريد ما تأكد شوقه اليه لما منع فكل منهما يوجد بدون الآخر فكيف يكون عينه وايضا يصح قولنا تأكد شوقه فاراد ولا يصح العكس فالحق ان الارادة متأخرة عن الشوق

صادرا عن الفاعل المختار (١٣) ولا ينبغي على الجلال باختياره يسمى قصدا ويجعل اول الواجبات فالقول

والحق عندى انه ان كان النزاع فى اول الواجبات على المسلم المكلف فيحتمل الخلاف المذكور وان كان فى اول الواجبات على المكلف مطلقا فلا ينفى ان الكافر مكلف

وتأكد وتتحقق ذلك ان فى العبد المختار ارادتين كلية وهى صفة من شأنها ان تتعلق بكل من طرفى الفعل والترك وترجح بتعلقها ذلك الطرف وهى مخلوقة لله تعالى اتفاقا وجزئية هى تعلقها بطرف معين ويعبر عنه بالاختيار الجزئى والترجيح وصرف الارادة الكلية نحو جانب معين وذلك الصرف والترجيح قد يكون لمرجح كالشوق التأكيد ويكون ترجيح الراجح وقد يكون لا مرجح كافى ترجيح احدهما المتساويين والمرجوح وهذه الارادة الجزئية المسماة بالقصد صادرة من العبد مع جواز عدم صدورها منه ولا يلزم كون العبد خائفا لها لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال وهى مدار التكليف وليست مسبوقة بقصد آخر وجدانا ليلزم الدور او التسلسل بل قصد القصد عين القصد ومن الامور الاتزاعية كوجود الوجود عند البعض ولا مسبوقة بموجب آخر وان كانت مسبوقة بمرجح فى بعض الصور هذا فقله وليس هناك امر آخر الخ مسلم وغير مضر اذ ليس الاختيارى المكلف به عند من يجعل العبد مختارا فى ارادته الجزئية بمعنى المسبوق بالقصد الآخر حتى يجب عليهم ان يجدوا هناك امرا آخر سابقا على القصد يسمى بالقصد بل هو عندهم بمعنى ما يصح صدوره وعدم صدوره من الفاعل سواء كان مسبوقا بالقصد كفى الافعال الاختيارية او لا كما فى نفس القصد ولو سلم فالقصد السابق عندهم اعم من الحقيقى والاتزاعى فاللازم تسلسل فى الامور الاتزاعية وهو غير محال قطعا واما ما قيل فيه ان هناك امرا آخر وهو صرف الاختيار الجزئى الذى هو مناط التكليف فيجوز ان يكون مرادهم بالقصد هو ذلك الصرف ويظهر هذا بملاحظة حال الاكراه فان الصرف المذكور موجود فى تلك الحالة دون الشوق والارادة فتأمل انتهى فليس بشئ لان مراد الشارح نفي قصد آخر سابق على القصد الاول الذى هو التأكيد لئلا يكون القصد اختياريا بمعنى المسبوق بالقصد كفى الافعال على ما عرفت على انه غير نافع اذ للشارح ان يقول وتأكيد الشوق يوجب صرف الاختيار فلا يكون القصد مقدورا سواء كان عبارة عن التأكيد او عن الصرف المذكور وايضا المصروف هو الارادة الكلية لا الاختيار الجزئى الذى هو عين الصرف المسمى بالارادة الجزئية (قوله والحق عندى الى آخره) الظاهر ان مراده الاعتراض عليهم بان الاختلاف المذكور لا يصح فى اول ما يجب على المكلف وانما يصح فى اول ما يجب على المسلم ولك ان تقول ان اختلافهم مبنى على ان مرادهم من المكلف هو المكلف المسلم لا مطلق المكلف الشامل للمسلم والكافر والا لم يصح اختلافهم المذكور اذ اول ما يجب على المكلف الكافر هو الاقرار لا غير وليس اختلافهم مبنى على تعميم المكلف كما توهمه البعض على ما سيحجى وفيه نظر من وجوه الاول انه

بالفعل معايرة للحالة السابقة المتعلقة بالفاية فان اطلق عليها الشوق او اطلق على الحالة السابقة اسم الارادة فلا مشاحة فى الاصطلاح والعبارة

بكون القصد اول الواجبات باطل قطعا (قوله فيحتمل الخلاف) وهو ان يكون اول الواجبات معرفة الله تعالى والنظر فى معرفته او الجزء الاول من النظر

اولا بالاقرار فاول الواجبات عليه هو ذلك ولايحتتمل الخلاف * قيل الحق انه ان اريد
باول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد

مخالف لما يأتى منه في اواخر الكتاب في بحث الايمان والكفر حيث قال الاسلام هو الاقنياد
الظاهري وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح
لايكون الا مع الايمان والاتباع بالشهادتين والصلاة والزكاة والحج وقد ينفك
الاسلام الظاهري عن الايمان كما قال الله تعالى ﴿ قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَمْ نُوْمِنُوْا
وَلٰكِنْ قَوْلُوْا اٰسْلَمْنَا ﴾ ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولايكون
مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله فلا ينفك عن الايمان الحقيقي
بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال انتهى لان مقتضاه ان لا يخرج
الكافر عن العهدة الاباسلامه الحقيقي المقبول عند الله تعالى وذلك لا يحصل بمجرد
الاقرار بل مع الايمان على ان شارح المقاصد صرح بان الايمان والاسلام في عرف
الشرع متساويان عند اهل السنة فكل مسلم في الشرع مؤمن وبالعكس عندهم
والاسلام في الآية محمول على المعنى اللغوي بمعنى اقياد الظاهري خوف السيف فالحق
عند اهل السنة ان الكافر لا يكون مؤمنا ولا مسلما شرعا بمجرد الاقرار والالكان
المنافق مسلما مع انه كافر شرعا بل لا بد من التصديق القلبي بجميع ما علم ضرورة
كونه من دين محمد عليه السلام وان كان ذلك التصديق تقليدا فلا يصح كون مجرد
الاقرار اول الواجبات عليه عند اهل السنة الثاني ان كان ما ذكره مبني على حمل الاول
في كلامهم على المتقدم في الوجوب زمانا كما هو صريح في كتب انقوم فكيف يقول
الاشعري ان المعرفة المتوقعة على النظر الاختياري واجبة على المسلم قبل النظر قبلية
زمانية وان كان مبني على حمله على معنى المتقدم اولا وبالذات لا بالواسطة فكيف
يقول غير الاشعري ان النظر اوجزه او القصد واجب عليه اولا وبالاصالة والمعرفة
واجبة بتبعيته وعلى التقديرين لا يحمتمل الخلاف مع انه على الثاني يلزمه القول
بكون مجرد الاقرار واجبا على الكافر بالاصالة والمعرفة والنظر والقصد واجبة
بتبعيته وذلك قطعي البطلان الثالث اذا لم يكن القصد مقدورا في تحققه فكيف
يحمتمل خلاف القائل بكونه قصدا الا ان يحمل على معنى يحمتمل الخلاف ولو في
زعم المخالف والقصد مقدور في زعم ذلك القائل والا لم يحمله واجبا اذكل واجب
مقدور وفاقا ولك ان تقول مراده يحمتمل الخلاف الحق وهو ما بين الاشعري
وبين القائل بانه النظر كلا اوجزا وحينئذ لا اشكال في قوله ولا يحمتمل الخلاف
ايضا وان حمل على الاول فراده لا يحمتمل الخلاف المهود المذكور وان احتمل
الخلاف في انه القصد او النظر (قوله قيل الحق انه ان اريد اول الواجبات
الى آخره) هذا القول هو ما ذكره المصنف في المواقف لكن مع التصريح بكون
النزاع لفظيا حيث قال والنزاع لفظي اذلو اريد الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة

(قوله قيل الحق الخ)
القائل المصنف في المواقف
قال السيد الشريف في
شرحه والحق في كتابه
الذي بخطه هكذا والا
فاشروطنا كونه مقدورا
فالنظر والا فالقصد اليه
وهو اوفق لسباق الكلام
لاشتماله على المذاهب الثلاثة

والا فالقصد وقال شارح المقاصد والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه فلهذا قلنا في المتن والا فالنظر او القصد اليه وحاصل مراد المصنف ان النزاع بين الاشعري وبين القائل بانه القصد لفظي فانه ان اريد بالواجب على المكلف الواجب المقصود اولاً وبالذات فهو المعرفة وفاقاً بينهما وان اريد مطلق الواجب ولو مقصوداً بالتبع كالطهارة للصلاة فهو القصد وفاقاً بينهما ايضاً واما نزاع القائل بانه النظر مع كل من الفريقين فغير صحيح على التقديرين وفيه نظر لان القائل بانه القصد اتما قاله بناء على ان القصد مقدور عنده وليس بمقدور عند الاشعري كما عرفت ولا شيء من غير المقدور بواجب وفاقاً فلا يوافق الاشعري في القول بوجوب القصد فان اراد انه على الثاني هو القصد عندهما وفاقاً بينهما فليس كذلك وان اريد انه على الثاني هو القصد في الجملة ولو عند القائل بكونه مقدوراً وفاقاً بينهما فسلم لكن على هذا لا وجه لترك القول بالنظر لانه على الثاني النظر عند من لا يجعل القصد مقدوراً ولعل المصنف لاجل هذا الحق في كتابه الذي بخطه هكذا والا فان شرطنا كونه مقدوراً فالنظر والا فالقصد يعني ان شرطنا في اول الواجب كونه مقدوراً عند الكل فهو النظر وان اكتفينا بكونه مقدوراً في الجملة ولو عند البعض فهو القصد وحينئذ يندفع عنه ما اورده الشريف عليه هناك من لزوم كون غير المقدور واجبا عليه نعم بعد ذلك يتجه عليه امران الاول يذبح اسقاط النزاع اللفظي ليمحض الكلام في المحاكاة بينهم اذلا معنى للنزاع اللفظي الا النزاع بحيث يرتضى كل من المتنازعين مراد الآخر بعد التحرير ولا ارتضاء هنا ولذا اسقطه الشارح ههنا اللهم الا ان يحمل على النزاع في نفس هذا الحكم والكل يتفقون على صحة مراد الآخر فيه وان نازعوا في شيء آخر هو مقدورية القصد وعدم مقدوريته الثاني على تقدير التعميم بما عند البعض وجب التردد في الشق الاول ايضاً اذ من القائلين بكون النظر او القصد مقدوراً من نفي مقدورية المعرفة عقيب النظر ولذا قال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصود بالقصد الاول فهو المعرفة عندهم يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبها مقدوراً بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد الا ان يقال عدم التردد فيه مبنى ايضاً على تعميم الواجب من الواجب في الجملة ولو عند البعض ولا يخفى ان عدم تردد الامام في الشق الاخير انما يصح بناء على ذلك التعميم وبعيد ذلك التعميم لاجابة الى التردد في الشق الاول والاولى ان يجمع ما ذكره المصنف والامام ويقال ان اريد الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من يجعلها غير مقدورة عقيب النظر وان اريد الواجب مطلقاً فالقصد عند من يجعله مقدوراً والنظر عند من لا يجعله مقدوراً بقي ههنا كلام هو ان الظاهر

قوله هذا (اى ما قاله المصنف) ١٩٧ من المحاكمة الدالة على وجوب النظر والقصد لكونها مقدمة

قال الشريف العلامة في شرح المواقف هذا مبنى على وجوب مقدمة الواجب المطابق
ووجوبها انما يتم في السبب المستلزم دون غيره * قلت لافرق بين السبب المستلزم
وغيره فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بداهة

من كلام الامام هو المحاكمة بحمل الاول على الواجب المقصود وجوبه اولاً لا ببعية
الغير فيكون اشارة الى ما قدمنا لا بحمل الواجبات على الواجبات المقصودة
ذواتها اولاً لا ببعية الغير كما حلوا عليه والفرق بين التحريرين واضح مما قدمنا
ثم ان الشارح اشار بصيغة التريض الى ضعف هذا القول لكونه مبني على
تعميم المكلف كما اشار اليه اولاً مع ذلك مبنى على كون القصد اختيارياً مع انه
غير اختياري عند تحققه (قوله قال الشريف العلامة في شرح المواقف الى
آخره) هذا اى كون اول الواجب مطلقاً هو القصد لكونه مقدمة الواجب
المطابق الذى هو النظر مبنى على صدق الكبرى القائلة بان كل ما هو مقدمة الواجب
المطلق واجب وتلك الكبرى ممنوعة غير تامة فيما لم يكن المقدمة سبباً مستلزماً
لذلك الواجب وانما تتم فيما كانت سبباً مستلزماً دون غيره اما تمامها
في السبب المستلزم كالتنظر للمعرفة فلان المسبب هناك ليس له امكان وجوده
بذاته او بسبب آخر غير تلك المقدمة والا لم يتوقف وجوده على تلك المقدمة
فلا تكون مقدمة والكلام فيها واذا لم يمكن وجوده بذاته ولا بسبب
آخر فلا يكون مقدوراً في نفسه وانما المقدور هنا تلك المقدمة والحاصل
لا مقدور هناك الا فعل واحد هو المقدمة فالتكليف بالمسبب في الظاهر
يجب ان يأول بالتكليف بتلك المقدمة اذ لا تكليف الا بالمقدور واما عدم
تمامها فيما لم تكن المقدمة سبباً مستلزماً كالطهارة للصلاة والمشى للحج والقصد فلان المسبب
الواجب هناك يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجاباً للمقدمة
لان هناك فعلين متغيرين مقدورين ولا يلزم من ايجاب احد الفعلين شرطاً ايجاب
الآخر وهذا خلاصة ما ذكره المص والشريف في دفع منع اوردوه على تلك الكبرى
في قولهم لان النظر مقدمة الواجب المطابق وكل ما هو كذلك فهو واجب شرعاً وينقدح
من اراد الشريف ههنا قول من قال انه الجزء الاول من النظر لانه ليس سبباً مستلزماً
للمعرفة ايضاى كالقصد الى النظر ولذا تعرض الشارح فيما بعد بالجزء والتمثيل بالشرائط
من الطهارة والمشى للإشارة الى ان المقدمة اعم من شرط الصحة كالطهارة ومن شرط
الوجود كالشيء (قوله قلت لافرق الى آخره) اثبات للكبرى المنوعة بدعوى بداهة
ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب جميع ما يتوقف عليه سواء كان سبباً مستلزماً اولاً فلا
اشكال في هذا القول من تلك الجهة وانما الاشكال فيه من جهة ما ذكرنا وفيه نظر
لانه ان اراد الوجوب العقلي فسلم وغير مفيد وان اراد الوجوب الشرعي بحيث يستحق
تارك المقدمة العقاب من وجهين احدهما لترك الواجب والآخر لترك مقدمته فهو

بل هي واجبة بايجاب آخر فان كلا منهما مقدور في ذاته فيصح ايجاب كل منهما بايجاب على حدة

انما يتم في السبب المستلزم
للمسبب كافي مانحن فيه
من النظر دون كنه يأمر
بالقتل وهو غير مقدور
للمأمور بذاته فهو امر له
بمقدوره الذى هو الضرب
بما لا يطيقه المضروب
ونحوه فايجاب ايجاباً بخلاف
ما اذا كانت المقدمة شرطاً
لواجب غير مستلزم اياه
كالطهارة للصلاة والمشى
للحج فان الواجب ههنا
يتعلق به القدرة بحسب ذاته
مأموره فلا يلزم ان يكون
ايجابه ايجاباً بالمقدمة (قوله
فان ايجاب الشيء الخ)
سواء كان بايجاب واحد
او بايجابين والاول بسميه
الاصوليون بالاقضاء

(قوله فان ايجاب الشيء
يستلزم ايجاب ما يتوقف
عليه الشيء بداهة) سواء كان
ايجاب ما يتوقف عليه الشيء
بايجاب ذلك الشيء كما في
السبب المستلزم فان ايجاب
القتل الذى هو ازهاق
الروح ايجاب لسببه الذى
هو ضرب السيف اذ هو
المقدور دون الازهاق او
بايجاب آخر غير ايجابه كما
في الشرائط فان ايجاب
الصلاة ليس ايجاباً للطهارة

(قوله فانا لانسلم استحالة الخ) بل وقع التكليف بالصلوة او لائم بالطهارة (قوله لانه يستلزم) اضطرب فيه كلام الناظرين فبعضهم جعله متعلقا بقوله محال في قوله فغير محال ودليا عليه والنفي المستفاد من قوله غير محال واردا على هذا الدليل وحاصله ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء غير محال بهذا الدليل بل اليديهة لعدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره ورد بانه مع كونه تعقيدا يرد ما سبق من الشارح من منع استحالة هذا التكليف مطلقا وحصر الاستحالة في التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء على ما يفيد ضمير الفصل وتعريف الجنس باللام ولفظ انما الواقع في بعض النسخ وبعضهم جعله متعلقا بقوله بل المحال ودليا على كون هذا التكليف محالا قطعا غير قابل للمنع اصلا ورد بان الفاصلة بقوله واما التكليف بهما الخ آت عنه ولان امتناع التكليف بالمشروط بدون التكليف بالشرط لما كان مسلما عند الخصم فامتناع التكليف بالمشروط بدون الشرط اظهر فإى حاجة الى الدليل ولا يخفى ان المقصود من الاستدلال ١٩٨ ليس مجرد تسليم الخصم

وعسى ان يطلب الفرق بين الصورتين والدليل على المدعى هذا والذي يقتضيه السياق والسياق ان يكون متعلقا بقوله يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه ذلك الشيء ومرتبعا بقوله لا لما قيل بكلمة بل فيكون حاصله يبين ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه ذلك الشيء سواء كان الموقوف عليه سببا مستلزما كالضرب بما لا يطبق، قوله لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل الخ) نحاصله ان عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره من الشرط والجزء في الكون

لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فانا لانسلم استحالة بل المحال انما هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء فغير محال لانه يستلزم تحقق الملزوم وهو وجوب الكل والمشروط بدون وجوب اللازم اعنى غير معلوم اصلا فضلا عن البدهة وسيوضح الامر (قوله لا لما قيل الى آخره) عطف على قوله بداهة اى لا نظرا بما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال وهو غير واقع ولو كان جائزا فانا لانسلم الى آخره يعنى بعد فرض ان الاستلزام المذكور نظرى لا يديهى يجوز لنا ان نقول لانسلم انه لو كلف بالمشروط والكل ولم يكلف بالشرط والجزء يلزم تكليف المحال وانما يلزم ذلك لو كلف مع التكليف بهما عدم الشرط والجزء ايضا ومن البين انه لا يلزم من عدم التكليف بالشرط والجزء التكليف بعدمهما وذلك لان الثانى يستلزم تحقق الملزوم وهو وجود المشروط والكل بدون اللازم وهو وجود الشرط والجزء وهو محال بداهة ولا يستلزمه الاول فلا يتم الاستلزام المذكور والحاصل ان ههنا ثلث صور الاولى هى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بالشرط والجزء الثانية هى التكليف بهما مع التكليف بعدم الشرط والجزء الثالثة التكليف بهما مع السكوت عن التكليف بشيء من وجود الشرط والجزء وعدمهما والمدعى هنا ان الصورة الثالثة تستلزم الاولى والمستلزم للتكليف بالمحال هو الثانية لانه لا الثالثة فلا يتم الاستدلال المذكور

واجبا انما هو لاجل ما قلنا من ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بداهة سواء كان (على) سببا مستلزما او غيره لاجل ما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فان استحالة هذا التكليف وكونه تكليفا بالمحال بل الاستحالة فيه قطعا بل انما المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واين هذا من ذلك (قوله فانه يستلزم تحقق الخ) متعلق بقوله بل المحال هو التكليف الخ ودليل على كون هذا التكليف محالا قطعا غير قابل للمنع اصلا واما ما قيل انه متعلق بالمحال في قوله غير محال ودليل للاستحالة وان النفي المستفاد من قوله غير محال وارد على هذا الدليل وان حاصل الكلام هو ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء غير محال بهذا الدليل بل بدليل آخر هو عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره فمع استلزامه لكون كلام الشارح ما غزا يرد ما سبق من الشارح من منع استحالة هذا التكليف مطلقا وحصره الاستحالة في التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء على ما افاده ضمير الفصل وتعريف الجزء باللام ولفظ انما على ما في بعض النسخ

على هذا المدعى وبهذا التقرير ظهر أمور الاول ان الضمير المجزور في قوله لا نسلم استحالة راجع الى التكليف بالشروط والكل بدون التكليف بالشروط والجزء لكن نسبة الاستحالة اليه مجازية باعتبار ما تضمنه من وجود المشروط والكل بدون الشرط والجزء لاحقية اذ ليس التكليف بالشئ مع التكليف مع عدم مقدمته العادية كما في اكثر المقدمات عند الاشاعرة محالا عندهم وكذا الكلام في قوله وانما المحال الى آخره ويمكن ارجاع الضمير الى المكلف به في الصورة المذكورة ويحمل قوله وانما المحال تكليف الى آخره على الاسناد المجازي او على حذف المضاف اى وانما ملزوم المحال تكليف الى الثاني ان قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم الى آخره دليل لكلا الحكمين معا بناء على ان تقديم المسند اليه المضمحل على الخبر الفعلي للحصر اى التكليف بالشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء هو يستلزم المحال فقط لا التكليف بهما مع عدم التكليف بالشروط والجزء فالجزء الايجابى من الحصر دليل الحكم الاول والجزء السلبى دليل الحكم الثانى ولذا آخره عنهما الثالث اندفاع ما توهموا من الاضطراب والمنافاة بين كلاميه بناء على ان معنى قوله فان ايجاب الشئ يستلزم الى ان التكليف بالشئ يستلزم التكليف بمقدمته مطلقا وقد افنى استلزامه ههنا وذلك لانه انما نفى ههنا استلزامه القطعى على تقدير نظريته لان المانع يكفيه مجرد الاحتمال ولا يحتاج الى الحكم بعدم الاستلزام ومن الين ان الحكم بالاستلزام على تقدير البدهة وتجوز نقيضه الزاما للقائين بنظريته مما لا يتنافيان قطعا نعم يرد عليه امران الاول ان التكليف بالشئ مع التكليف بعدم المقدمة لا يستلزم المحال ايضا لان التكليف بعدم المقدمة لا يوجب عدم المقدمة فى الواقع الا ان يقال التكليف بالشئ مع التكليف بعدم المقدمة بشرط المحافظة على التكليفين يستلزم المحال ولو قال بل انما المحال هو التكليف بالشئ بشرط عدم مقدمته لا التكليف به مطلقا اى لا بشرط شئ من وجود مقدمته وعدمها لم يتجه ذلك فافهم الثانى ما قدمنا من ان دعوى البدهة ههنا غير مسموعة كيف ولو كان بديها لما اختلف فيه الفضلاء قال شارح المقاصد الخامس اننا لا نسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشئ مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشئ بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشئ بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود الشئ بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما التكليف بوجود الشئ بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم تجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اى على تقديرى وجود المقدمة وعدمها ولا خفا في انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به تكليفا بالمحال قلنا عدم جواز تركه الشئ شرطا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعى فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضى كونه مأمورا به متعلقا بطلب الشرع كما هو المتنازع فيه انتهى وحاصل

المضروب او غير مستلزم كالطهارة للصلاة والمشي للحج لان ايجاب الشئ بدون ايجاب ما يتوقف عليه يستلزم تحقق الملزوم بدون اللازم بخلاف التكليف بالشروط والكل بدون التكليف بالشروط والجزء ولهذا قال بعضهم هو اضراب عن المتن في قوله لا لما قيل وفي بعض النسخ بدون كلمة بل وهو غلط لا وجه له انتهى لكن بقى الفرق بين صورتين وهو ان التكليف يجوز ان يتعلق بشئ ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشئ بخلاف الايجاب ولا يخفى عليك ان التكليف بالشئ يكون تكليفا بمقدمته على سبيل الاقتضاء ففرض التكليف فى الواجب المطلق بدون التكليف بمقدمته امر لا يتصور وجوده فقول الشريف الشريف القول

الشرط والجزء وهو محال بداهة (وبه) اى بالنظر الصحيح (تحصيل المعرفة)

هذا الجواب الاخير انما لان لم يجب المقدمة لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل اذ ليس معنى كون الاصل واجبا مطلقا ان يجب بشرط وجود المقدمة وبشرط عدمها بل معنى ان يجب سواء اتى بالمقدمة بالفعل او لا وهذا لا يوجب ان يجب بشرط عدم المقدمة ليلزم التكليف بالمحال بل غاية الامر ان يجب المقدمة بواسطة الواجب الاصلى لكن يجوز ان يكون الواجب واسطة في عروض الوجوب الشرعى للمقدمة بان يتصف به الواجب حقيقة والمقدمة مجازا فيكون تارك المقدمة عاصيا لاجل ترك الواجب فقط لا لاجل تركها ايضا لا واسطة في ثبوته لها بان يتصف كل من المقدمة والواجب بالوجوب الشرعى حقيقة ويكون تاركها عاصيا من وجهين فانه ممنوع نعم يحكم العقل بالوجوب لكن به وجوب عقلى لشرعى ولذا احتاج هو والمص والشريف المحقق في دفع السؤال المذكور الى الجواب بتخصيص الدعوى وهو ان المأمور به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الامباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة كضرب السيف وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى لايجابه الايجاب سببه الذى هو النظر وهو الذى عبر عنه الشريف بالسبب المستلزم ونجى عليهم انه اذا لم يكن هناك فعل مقدور الا النظر فامضى الاختلاف في ان اول الواجب هو المعرفة دون النظر او بالعكس اللهم الا ان يقال ان الشارع في الجزء الاول من النظر يكون شارعا في الواجب الاصلى عند القائل بانه النظر لا عند القائل بانه المعرفة والصواب للشارح ان يعرض عن دعوى البداهة ويستعمل ما ذكره اهل الاصول بان يقال الحكم المجمع عليه بوجوب النظر يفهم منه وجوب المقدمة وان لم يسق له فالقول المجمع عليه بان النظر واجب يدل على وجوب النظر بطريق العبارة وعلى وجوب المقدمة بطريق الاشارة او بطريق الدلالة بناء على انه يفهم منه لغة ان وجوب النظر لاجل توقف المعرفة عليه وهذه العلة موجودة في مطلق الموقوف ولجل هذا ذهب هؤلاء الاعلام الى وجوب القصد او الجزء الاول ومن الناظرين في المقام من قال مراده ان مقدمة الواجب المطلق واجبة اما بايجاب الواجب كايجاب السبب المستلزم او بايجاب آخر كايجاب الطهارة بعد ايجاب الصلوة وانت خير بان ما ذكره انما يصح بعد العلم القطعى بايجاب القصد او الجزء الاول كالطهارة وهو اول البحث فلو حمل عليه كان مضادة (قال المصنف رحمه الله تعالى عليه وبه يحصل المعرفة) امامعطوفة على خبران بتأويل المفرد بجملة او بالعكس لانه مجمع عليه عند اهل الحق ايضا او معترضة بين المتعاطفين المتصلين المصرح بالاجتماع عليهم باعادة كلمة على وعلى التقديرين فالمراد رد القائلين بان النظر لا يفيد المعرفة مطلقا او في غير الهندسيات او في الالهيات خاصة وهم ثلث طوائف الاوليان منها تنكر ان افادة النظر عن اصله والثالثة تنكر

(قوله وبه يحصل المعرفة)
والقول بحصول المعرفة
بالنظر على تقدير نفي
اللزوم بينهما يكون قولاً
مضافاً في اللزوم في الحقيقة

اما بطريق جرى العادة من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة لما تقرر عندهم
 كفاية النظر بدون المعلم فثبت اصل الحصول ترتد الاوليان وبالخصر المستفاد
 من التقديم ترتد الثالثة على ان يكون قصرا افراديا اى بالنظر وحده لامع شئ
 آخر كالمعلم يحصل المعرفة لا قصر قلب اذ ليس الكلام مسوقا لدفع ما يرد على وجوب
 النظر بان يقال انما يجب النظر لو حصل المعرفة به وهو ممنوع ولو سلم فانما يجب
 لو انحصر الطريق فيه وهو ايضا ممنوع لجواز ان تحصل بالالهام او التصفية او التعالم
 وحدها كما مر الاشارة اليه وذكره المص في المواقف نعم لو حمل الكلام على ما يع
 القصرين بمعنى ان بالنظر وحده لا يغيره ولا مع شئ آخر يحصل المعرفة لا يمكن
 ان يكون ردا للكل لكن لم يثبت مثله في علم البلاغة ثم المراد بالمعرفة معرفة الذات
 والصفات كما هو المتبادر او مطلق المعرفة كما هو اللائق برد الطائفتين الاوليين ولا يرد
 على الثاني انه لا يحصل رد الطاقة الثالثة حينئذ بناء على ان حصول مطلق المعرفة
 بمجرد النظر لا يستلزم حصول المعرفة في الالهيات خاصة لان صيغة المضارع للاستمرار
 بمعنى ان النظر الصحيح يدوم له حصول المعرفة بل الدوام كناية عن اللزوم
 باحد الوجوه الآتية كما حله الشارح عليها وذلك بقرينة التفرع الآتي لان انتفاء
 جنس الاحتياج الى المعلم انما يتفرع على الدوام لا على الحصول في الجملة لجواز ان
 لا يحصل في بعض الاوقات ويحتاج فيه الى المعلم ففي الكلام دليل على ان المدعى ههنا
 كلى اى كل نظر صحيح في القطعيات مفيد للعلم كما اختاره الآمدى لاجزئ كما اختاره
 الامام لانه قليل الجدوى وبحمل الصيغة على الاستمرار يندفع ان يقال لخصر
 ممنوع اذ قد يحصل المعرفة بالنظر الفاسد كما في قول القائل العالم اثر الفاعل
 الموجب وكل ما هو كذلك فهو حادث فالعالم حادث كما قالوا من ان النظر الفاسد
 قديفيد العلم المطابق ولذا لم يحمل الشارح النظر فيما سبق على النظر الصحيح
 اذ الواجب مطلق النظر المؤدى الى المعرفة الحقبة صحيحة كان او فاسدا وخصصه ههنا
 بطريق الاستخدام ونحن نقول الواجب هو النظر الصحيح لان الفاسد وان كان
 مؤديا للتصديق في الجملة لكن التصديق المستند اليه لا يكون علما يقينيا بمعنى الاعتقاد
 الجازم الثابت المطابق للواقع لانهم فسروا الثبوت بعدم احتمال النقيض لاحالا ولا
 مآلا والتصديق المستند الى النظر الفاسد يحتمل النقيض مآلا بالاطلاع على فساد
 الدليل فيما بعد كما قالوا في خروج الجهل المركب عن تعريف اليقين بهذا المعنى
 فلا يحصل المعرفة يقينية الا بالنظر الصحيح فالمناسب تفسير النظر بالصحيح فيما
 سبق من غير استخدام ههنا (قوله اما بطريق جرى العادة) اى الحصول المستمر
 اما بطريق جريان عادة الله تعالى على خلق المعرفة عقيب النظر الصحيح الذى لا يعقبه
 ضد العلم كالموت والنوم والغفلة من غير وجوب عنه او عليه تعالى فالجار متعلق بالحصول
 المستمر لا بمطلق الحصول لانه لا يحتاج الى جريان العادة اذا العادة ما انتفى خلافا او نذر

ففى الافادة (قوله بطريق
 جرى العادة الخ) جرى
 العادة لا يعتبر فيه علم
 اللزوم فجملة مقابلا لافادة
 بطريق اللزوم فى غير موقع
 فانما اشتهر ذلك بين
 احداث اهل الكلام وهم
 وان اصابوا الحق فى قولهم
 ان جميع الممكنات مستندة
 اليه تعالى ابتداء فقد بعدوا
 عنه على الغاية فى تفهيم
 والتسبب عن الممكنات
 ونفى اللزوم بين النظر
 والحاصل به بل بين كل سبب
 ومسببه وماله نفي صدور
 الممكنات عن الله تعالى
 بالكلية وقول باتفاق
 البحث وان بالغوا فى
 صدور هاعنه لفظا يقولون

من ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء واما بالتوليد كما هو مذهب المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر عنه كحركة المفتاح الصادر

فعدم الخلق نادرا لا ينافي العادة كما في عدم خلق الاحراق في حق ابراهيم عليه السلام عقيب الالتقاء في النار فانه لا ينافي العادة في الاحراق عقيبه بل يحققه ولذا كان معجزة وارادوا بالوجوب عن الذات كون الفاعل موجبا بالذات في جميع افعاله وهو يقتضى قدم العالم وذلك زعم الفلاسفة وبالوجوب عليه تعالى كون بعض الافعال واجبا عليه دون بعض بناء على ان تركه قيسح عقلا بحيث يوجب صفة نقصان وذلك لا يقتضى قدم العالم وهو زعم المعتزلة مع قولهم بحدوث العالم (قوله من ان جميع الممكنات مستندة الخ) قيل اى بطريق الاختيار ولا بد من هذا القيد كما هو المذهب والا لا يتم التقريب فانه اذا كان الاستناد بطريق الايجاب لم يكن العلم بالنتيجة بطريق جرى العادة بل بطريق الوجوب كما هو عند الفلاسفة انتهى اقول هذا سهو عن معنى قيد ابتداء وبيان ذلك انه لا شك ان المراد من الممكنات ههنا هو العالم واجزائه وان صدق الممكن بالمعنى المشهور على صفات الواجب تعالى الصادرة عن الذات بالايجاب لا بالاختيار ولما ثبت حدوث العالم واجزائه فالمراد باستنادها اليه تعالى ابتداء ان يكون كل ممكن منها مخلوقا له تعالى بلا واسطة ممكن آخر وان كان بواسطة الارادة والقدرة فيكون الواجب تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الكل اذ لو كان موجبا بالنسبة الى البعض فاما ان يجب منه لا بشرط شئ فيلزم ان يكون ذلك الحادث قديما او يجب منه بشرط شئ من الممكنات او يجب عليه بواسطة شئ منها وعلى التقديرين لا يكون ذلك الحادث مستندا اليه تعالى ابتداء بل بواسطة بعض الممكنات والمقدر خلافه ووجوب الحصول بعد تعلق الارادة لا ينافي الارادة لا ينافي الاختيار بل يحققه بناء على انه انما كان واجبا بعد تعلق الارادة لاقبله وان تعلق الارادة به ليس بواجب عليه اصلا واذا كان استناد كل ممكن ابتداء بهذا المعنى الموجب لكونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الكل فدوام الخلق عقيب النظر لا يكون للوجوب بل بمجرد جريان العادة فقوله ابتداء للاحتراز عن مذهبي التوليد والاعداد في افعاله تعالى كاذب كاذب الحكماء الى الثانى وبعض المعتزلة الى الاول (قوله واما بالتوليد الخ) اى توليد النظر العلم بالنتيجة ولما كان النظر مخلوقا للعبد الناظر في زعمهم كان العلم المذكور مخلوقا له في زعمهم لكن النظر صادر منه بالمباشرة والعلم بالتوليد (قوله وهو ان يصدر من الفاعل الخ) تعريف لمطلق التوليد والمراد من الصدور هو الصدور بالايجاب العقلى حيث قالوا في تعريفه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح والمعتزلة لما سندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا ولم يمكنهم لهذا استناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وجعلوا النظر الصادر بالمباشرة

ماليس في قلوبهم (قوله ابتداء الخ) ان كان المراد من استناده ابتداء نفي الوساطة عن الممكنات ونفي الخلق والايحاد عنها على ما هو مذهب الحنفية فهو حق ثابت لا محالة وان كان نفي العلوية والتسبب عنها بالكلية فكلما وانما ذهب الى نفي مطلق التسبب والعلوية عن الممكن احداث الاشعية توها منهم ان ذلك ينافي استقلال الباري تعالى في ايجاد جميع الممكنات وخلقها وتصرفه سبحانه بالاختيار فيها ولا يخفى عليك انه لا ينافي ذلك قط وفي تفصيله طول لا يسعه المحل (قوله كما هو مذهب المعتزلة الخ) وهو مبنى على رأيهم السقيم ومذهبهم العقيم من ان العبد خالق لما يصدر عنه من الافعال موجد له بالاستقلال فخالفتهم في نفي استناد جميع الممكنات الى بارئها وتفويض افعال العباد الى اربابها فيلزمه تقسيم فعل العبد الى ما هو على سبيل المباشرة والى ما هو على سبيل التوليد

(قوله من مقولة الكيف الخ) وهو بين لاسترة فيه وعليه الجمهور وانما تعرض هناك شبهات من جهة اطلاق اسم العلم على اشياء اخرى من الصورة والحالة العارضة لها والتصديق اللاحق بها وحقيقة الحق في هذه المسئلة الى الآن لم يكشف عنها الغطاء ولم يخلص ما اوردوه في البيان من شوب الغلط وخطأ فاقول وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق ان الذى يحكم به البصيرة الصحيحة والرأى الخفيف والفهم الدقيق ان حقيقة العلم نور قدسى وضوء معنوى وموهبة الهية وعطية ربانية قائمة بالنفس الناطقة اسوة سائر الكيفيات النفسانية من القدرة والارادة والفرح والحزن والهم وسائر الصفات العقلية في قيامها بها وإيجاب صدقها بالاشتقاق عليها وسائر المبادئ الافعال الاختيارية في كونها غير اختيارية ﴿ ٢٠٣ ﴾ وغير صادرة عنها وانما هو عطاء الهى وفضل ربانى يمتاز

ذو العلم به بمحض غاية من ربه وينفاوت الخلق في حصوله لهم على قدر استعدادهم ووزان تهوؤهم لقبولهم الفيض من جناب القدس حسب تقاوتهم في سائر الكمالات ينكشف بأشراق هذا النور للاشياء الحاضرة عند النفس ويعرض لتلك الاشياء من اشراقه حالة ادراكية هي فعلية انكشافها به فيصدق على تلك الصور انها صورة علمية وعلى الكيفية العارضا لها حالة ادراكية للنسبة الى العلم والادراك ويحمل عليها حل الضاحك على الانسان والشمس على الماء في انها بالعرض بالذات ضرورة ان الذات والذاتى لا تختلفان باختلاف المواطر

بسبب تحريك اليد وبقابله المباشرة وهو ان يصدر عنه فعل بلا واسطة فعل آخر والنظر فعل اختياري لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين او من مقولة

مولدا للعلم بالنتيجة فيكون ذلك العلم مخلوقا للناظر بالتوليد والنظر مخلوقا له بالمباشرة في زعمهم الباطل وكان قولهم بخلق العباد افعالهم باطل فكذا قولهم بالتوليد في افعال العباد كما ذهب اليه كلهم او في افعال الله تعالى كما ذهب اليه بعضهم باطل بما سبق من استناد جميع الممكنات الى تعالى ابتداء عند اهل الحق * واعلم انه لما كان الواسطة فعلا موجبا للمتولد انحصر واسطة التوليد في السبب المستلزم والسبب المستلزم بظاهره لا يجب ان يكون موقوفا عليه بمعنى ان لا يمكن وجود الشيء الا بعد وجود شيء آخر ولذا يجوزوا تواردا علتين المستقلتين على معلول واحد شخصى على سبيل التبادل بناء على ان خصوصية العلة ليست من مشخصات المعلول في التحقيق فعلى هذا يتحقق التوليد بمجرد الايجاب بدون توقف المتولد على الواسطة وان خص الواسطة بالموقوف عليه بهذا المعنى كما يدل عليه اتفاقهم على ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يتمتع ان يقع المباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب وقول بعضهم في نفي التوليد عن افعال الله تعالى انه لو وجد التوليد في افعاله تعالى لاحتاج في فعله الى سبب هو المولد لذلك الفعل فلا يتحقق التوليد في افعاله بمجرد الايجاب بل بالايجاب مع التوقف على السبب وهذا هو منشأ النزاع الآتى بين الشارح وبين المص والمشرىف المحقق (قوله والنظر فعل اختياري الخ) شروع في الاعتراض على وجود معنى التوليد ههنا بان النظر سواء فسر بالترتيب او بالملاحظة او بحركة الذهن فعل للناظر صادر منه اختيارا فلا مانع من جهته عن تحقق معنى التوليد ههنا لكن العلم ليس بفعل بل من مقولة الكيف عند المحققين المفسرين للعلم بالصورة الحاصلة عند العقل

وذلك لان العلم صفة حقيقية يترتب عليها آثارها وينكشف بها متعلقاتها والانكشاف معنى يقتضى ان يكون المنشأ له امر او احدانيا فلا يتصور ان يكون هو النفس الناطقة بنفسها ولا الصور المرسمة القائمة بها لانه مع كونه غير متصور لتكثرها وتغايرها يوجب ان يكون العلم الذى هو مبدأ الانكشاف ذاتيا لها والغرض قد خالفه والبرهان قد احاله ومن البين المكشوف المعلوم بالضرورة ان النفس انما تدرك ماهو حاضر عندها لا ماهو غائب عنها وخارج عن سلطاتها ليس من المستبين لديك ان الانسان انما يبصر بضوء الشمس والسراج او غيرها ماهو حاضر عنده ومستضى بنورها لا ماهو بعيد عنه او محجوب عليه وعلى هذه

الشكالة حال النفس في ادراك الاشياء الحاضرة عندها المتنورة بانسباط شعاع العلم عليها المشرقة بانتشار ضيائه فيها والحضور يتصور على انحاء ثلاثة اما بهويتها المجردة وهو في العلم الحضورى كعلم النفس بذاتها وبصفتها الانضمامية او بصورتها المنتزعة كما في الامور التي لسانها الارتسام في الذهن والحصول في العقول او بصورتها المختزعة كما في علم ما يذب عن الحصول في الذهن او يتعالى عنه وهذا القسم في العلم الحصولي واما بالمعلولية وكونها رابطة الذات كافي علم الباري بسلسلة الجائزات فكل عالم الا الله تعالى يكون سلب ادراكه ومبدأ انكشاف الاشياء له هو قيام ذلك النور المعنوي به وكون تلك الاشياء منكشفا له حضورها لديه واشراق الضياء المنبعث من ذلك النور عليه وهو زائدة على ذاته صفة عارضة له واما الباري تعالى فبدا انكشاف الاشياء اما نفس ذاته او صفة ذاتية له تعالى لا هي هو ولا هي غيره على اختلاف المذهبين المعتبرين والرأيين المتخبرين ومن هناك استبان ان العلم يطلق على معنيين الاول مبدأ الانكشاف وهو صفة عارضة للممكنات قائمة بها ذات اضافة للمعلومات والثاني ظهور الصور بانسباط نور هذه الصفة وهو المراد من الحالة الادراكية وان كان ظاهر عبارة بعض المحققين منحرفا عنه كما يطلق الشمس على نفس الجرم المعنى بالذات وعلى ضوءه المنبسط للأجرام في الجهات على الاشتراك او الحقيقة والمجاز وربما يطلق العلم على نفس الصورة الحاضرة عند المدرك على التجوز العرفي او التسامح العادي على ٢٠٤ ان يكون المراد ما صدق عليه العلم

بالمعنى الثاني كما قد يقال في جواب ما الضاحك الحيوان الناطق واما تحليل العقل الى المنتزع والمنتزع عنه ومنشأ الاتزاع فهو غير مختص بالعلم بل عام لجميع الصفات متناول لجميع المفاهيم فلا يناسب ان تعد من معاني العلم واما

وان كلن اطلاق الكيف عليه مجازيا عندهم بعلاقة التشبيه بناء على ان الصورة انما تكون كيفا حقيقة على القول بكونها شيئا ومثالا للمعلوم لا على القول بكونها عين ماهية المعلوم وهو التحقيق كما صرح به في كتبه لكن الصورة سواء كانت كيفا حقيقة او مجازا ليست من مقولة الفعل وبالمجلة العلم اما من مقولة الكيف ولو مجازا ومن مقولة الانفعال عند من فسر به بقبول الذهن تلك الصورة الفائضة من جانب المبدأ الفياض او من مقولة الاضافة عند من فسر به بتعلق العالم بتلك الصورة جميع ذلك في العلم الحصولي المراد ههنا واذا لم يكن العلم فعلا فلا يتحقق التوليد بالمعنى المذكور ههنا لانه يقتضى ان يكون المتولد فعلا صادرا من الفاعل كالولد فدفعه بما اشار اليه شارح المقاصد من ان المراد من الفعل في التعريف اعم من التأثير والاثار الحاصل به

اطلاقه على نفس حصول الصورة في الذهن فيكون من مقولة الاضافة او على قبوله فيكون من مقولة (وان)

الانفعال فعلا لا يعبأ به ثم العلم بالمعنى الاول قيامه وقيام الصورة بالنفس على نحو قيام المصدرين لا يوجب صحة حملها على الآخر بل اتصاف الحل بهما ومصادقية حملهما وقيام المعنى الثاني بالصورة على نحو قيام العارض بالمعروض والصفة النسبة بالمنسوب اليه كالضاحك والقريشية بالانسان فان قيل وجود المعلوم باحد الانحاء الثلاثة كاف لانكشاف الاثر ان علم المجردات بذاتها وبصفتها الانضمامية علم حضورى وقد صرحوا عن آخرهم ان العلم الحضورى يكفي فيه حضور المعلوم بهويته الخارجية فلو احتجج الى امر آخر يلزم التوارد قلت قد ثبت بالبرهان انه لا بد في انكشاف الاشياء من شيء يصلح مبدأ له ومصححها لحمله والنفس المدركة والصورة الحاصلة غير صالحة لذلك وما صرح به القوم من كفاية حضور الهوية في العلم الحضورى وقول الشيخ الرئيس ان وجد اثر من ذاتي في ذاتي كنت ادركت ذاتيا كما ادركت شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي لكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي تأثير في ادراكه لذاتي الا بسبب وجودى لى لم احتج في ادراكه لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي انتهى انما هو في كفاية الذات والهوية التي هي نفس المدرك في حضورها عنده وعدم احتياجه في ادراكه

نفسه الى حضور صورة اخرى لافى كفايته في كونه مبدءاً للانكشاف ومصدّق الحّل ومناطق الحكم وهم قد صرحوا ان العلم من مقولة الكيف واختلفوا في ان العلم بديهي او نظري ويمكن تحديده اولاً ثم استقر رأي المحققين ان لا يمكن تحديده لكونه بديهيّاً اولياً واجلي من كل جلي فكيف يمكن اجراء هذا الحكم في الصور فان قيل فئات انكشاف العلم اما نفس وجودها للنفس فليكن مناط انكشاف الصور نفس وجودها لها او حالة اخرى وهم جراً فيتسلسل الحالات وينضاعف الحالات قلت مبدءاً انكشاف العلم الحقيقي الذي هو الضوء المعنوي والنور العقلي للنفس نفسه لا يحتاج الى امر آخر لانه مضيء بنفسه كما ان انكشاف السراج عند الحس بنفسه لكونه مضيئاً بخلاف الصورة المظلمة في نفسها كالفحم فانها تحتاج الى مضيء لذاته واما مناط المعلوماتية في كل من العلم والصورة هو حضوره بنفسه عند العقل فان قلت قد حقق في محله ان العلم الحضورى ومعلومه متحدان بالذات والاعتبار ولا تغاير بينهما اصلاً وقد صرح الشيخ الرئيس به وعبارته في اكثر كتبه كون ذات البارى تعالى عاقلاً ومعقولاً لا يوجب اثنية في الذات ولا اثنية في الاعتبار فالذات واحد والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتأخير للمعاني انتهى وعلى ما ذكرته يكون المعلوم نفس الحاضر من حيث هو والعلم من حيث انه مكتشف بشعاع ذلك الضوء قلت حضور المعلوم عند النفس لا من حيث هو ومن حيث انه طار عن الشعاع بل من حيث ٢٠٥ انه مكتشف به ومستضيء منه مع ان كلام الشيخ في علم البارى تعالى ولا كلام

في ان المعاني الثلاثة للعلم في ذاته تعالى واحداً تغاير اصلاً ولا اثنية قط وانما كلامنا في علوم الممكنات وان ايت فاليان سالم من الدفاع والحق احق بالاتباع على ان المحقق الطوسي قد صرح في شرح الاشارات في جواب

وان لم يقم بفاعل التأثير كحركة المفتاح القائمة بالمفتاح لا بالحرك ولذا لم يندفع بحمل الفعل على اللغوى بمعنى القائم بالغير لان مقتضى التعريف ان يقوم المتولد بفاعل المولد حينئذ فقولاه فاعلمهم ارادوا بالفعل ههنا بمعنى انهم ارادوا به في العلم المتولد لافى التعريف والاطراح نفس التأثير او بمعنى انهم ارادوا به في الفعل المتولد لافى المولد فانه اهم من ان يكون تأثيراً او اثرًا كما اذا تولد شيء من المتولد من التأثير وههنا بحث اما اولاً فلان النظر على تقدير تفسيره بالحركة ليس من مقولة الفعل ايضاً بل من مقولة الكيف ولو مجازاً لان الحركة في احدى المقولات الاربع من تلك المقولة ايضاً واما ثانياً فلان المتولد ههنا تحصيل العلم وفي الحركة تحصيل الحركة لانفسهما والتحصيل

اعتراض المسعودى بالتغاير الاعتبارى بينهما حيث قال ان علمنا بذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار وقال تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وقال السيد الشريف في حاشية شرح التجريد واذا تعلق العلم التصورى بنفسه كان يتصور الانسان مثلاً ويتصور تصوراً لانسان لم يكن التصور بحصول صورة اخرى منتزعة عن الصورة الاولى بل لحضور الصورة الاولى بنفسها عند العالم فالتغاير العلم والمعلوم ههنا انما هو بالاعتبار كما في علم النفس بسائر صفاتها انتهى وهو الظاهر من كلام الشارح في تصانيفه الاخرى والجملة نفي التغاير بالكلية بين العلم الحضورى ومعلومه مطلقاً في حيز المنع وانما المسلم في علم البارى تعالى بذاته على مذهب القائلين بعينية الصفات فان قيل الذى عبرت عنه بالضوء المعنوي والنور العقلي يجوز ان يكون نفس الوجود انحصار للبارى القدوس قلت هذا الشأن لا اختصاص له بالعلم بل هذا النظر ينفي الوجود عن القدرة والحياة والارادة والفعل وغيرها من الصفات الممكنة بل الوجود مطلقاً عن سائر الذوات المجهولة ويحكم بكون جميع الحثيات الفعلية والجهات الوجودية راجعة الى الذات الواجبة بالذات بمعنى ان شيئاً من الممكنات لا يتحقق فيه شيء يكون منشأ لا تنزاع شيء من تلك الحثيات بل المنشأ لا تنزاع الكل ومطابق الحكم ومصدّق الحّل انما هو الذات الواجب الوجود بالذات الغنى المطلق ذو الوجود الفائق وهو طور وراء هذا الطور فانا ننظر في هذا المقام من حيث ان للممكنات وجوداً وان لها حقائق وذوات

ومبادئ ثلالتها من الاسماء والصفات في هذا النظر علم الممكن الذي يكون مبدأ لاكتشاف الاشياء ليس نفس ذاته ولا الصور القائمة به بل لا بد ان يكون امرا قائما به صالحا لاكتشاف الاشياءله هذا ثم انك قد عرفت ان الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل قد يطلق عليها اسم العلم وهو المراد في فواتح كتب المنطق حيث يسمونه الى التصور والتصديق توسلا الى بيان الحاجة الى قسمي المنطق لانها الكاسب والمكتسب ولكن بالعرض وما هو بالذات هو معلوم تلك الصورة والفرق بينهما ان تلك الصورة من حيث هي هي معلوم ومن حيث لاكتشاف بالعوارض الذهنية علم والتصور الصورة الحاصلة فقط والتصديق القسم له صورة التأليف الحاصلة من حيث تعلق الاذعان به فهما قسمان للعلم بالمعنى الثالث لا غير والعلم الحقيقي الذي هو كيفية ادراكية يتعلق بكل شيء والتصديق الذي هو كيفية اذعانية لا يتعلق الا بالصورة التأليفية ومضامين الجمل وهما نوعان متباينان من جنس الكيف دون الادراك واما العلم التصوري والعلم التصديقي فلا تغاير بينهما الا بحسب المتعلق فان الكيفية الادراكية اذا تعلقت بالشيء من حيث هو يكون علما تصوريا واذا تعلقته من حيث انه مصدق به يكون علما تصديقا واما تصديق الكيفية اذعانية فليس من العلم اضلا باحد المعاني الثلاثة فحق العبارة في فواتح كتب المنطق ان يقال الصورة الحاصلة والتصديق كل منهما ينقسم الى ضروري ونظري يحصل منه بالفكر فتقسيم العلم الى امرين وجعل الاذعان قسما منه مهما وقع من القدماء واهل التحقيق والبصيرة الغراء فهو مبني على التساهل والاكتفاء في بدو الامر بما يتبادر الى الافهام العامة ووضع المسئلة على ماهو المشحون به اذهان اولئك الطائفة من اتقسام العلم الى التصور والتصديق الى ان يردده النظر والبيان ﴿٢٠٦﴾ في محله الى ماهو

في الواقع ويكشف صفاتي نفس الامر والافان في الامر على التحقيق في اول النظر قاما ان يترك على ضره فهو موجب لتعلق النفس واضطرابها واما ان يتصدى ليانه بالبرهان فهو عول الموضوع وخروج عن وظيفة

الفن وكل ذلك من باب سوء التعليم بشو يش الذهن الداعي الى الحرمان والخسارة في الطلب والخذلان ونظير (من) ذلك تقسيمهم القضية الموجهة الى الضرورية والدائمة والمشروطة والعرفية على نسبة العموم والخصوص مع ان الضرورة المتبعة عندهم في الموجهات اعم مما هو بالذات وما هو بالعرض وتقسيمهم الفصل الى فصل جنس ووجود مع امتناع تركيب المهية من امرين مساويين ومثل اثباتهم للممكن من الاجسام وغيرها التأثير والايجاد والخلق في مبادئ تعليمهم مع ان المقرر عندهم لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى الى غير ذلك من النظائر وذلك ديدن الاثبات من اطلم ائمة الفقهاء واجلة الحكماء فانهم يتحاشون جدا عن خلط المطالب بالمطلب والدول عن وظيفة الفن والخروج عن المذهب وعلى هذا الاسلوب مخاطبات الشرع للخلق في دعائهم الى الحق في وعده ووعيده وتبشيره وتهديده وتمثيله وتنظيره وتنبيهه وتعييره واما اذا وقع عن متفلسفة المتأخرين واحداث المتكلمين فشانهم ادون من ان يتكلم فيهم بشيء او يحسن فيهم الظن فان قيل ان كان التصور نفس الصورة الحاصلة ومن شأنه التعلق بكل شيء يلزم اتحاد التصور والتصديق فيما اذا تعلق به لاتحاد العلم والمعلوم بالذات وانه محال على رأى القدماء المنصور بالبيان من بين الآراء قلت لو سلم خلوص هذا الحكم عن التسامح فالغايرة الذاتية بين مصداق التصور والتصديق لان صدق التصور على الصورة الحاصلة بالعرض هذا وانما اشبعنا الكلام ولم نبالا طناب لان المقام من مداحض الآراء ومزال الاقدام والله الموفق للصواب وان عنده ابقى وحسن مأب

(قوله فاعلمهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل) وقع لما يرد على المعتزلة في ان النظر وان كان من مقولة الفعل الذي هو التأثير لكن العلم ليس من هذه المقولة بل هو اما من مقولة الكيف او الانفعال او الاضافة فكيف يصح عدة

(قوله واجب عندهم الح) لا بمعنى إيجابه تعالى أو غيره عليه بل بمعنى وجوبه منه سبحانه في مقتضى الحكمة بمعنى أن كمال علمه وتمام قدرته وفرط كرمه يقتضى ذلك وإمهاله يوجب قصوراً في أحد أوصاف الثلاثة فهو سبحانه علم الفيض تام الوجود يعطى الكل ما يستحقه على قدر استعداده دوران قابليته وسعة حوصلته لا مانع لعطائه ولا نقص من جهته كما قال جل ذكره كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطا بك وما كان عطاء ربك محظوراً فليس في الامكان أبدع مما كان اذ لو كان نظام غير هذا أبدع منه واجل واتم فاما ان يترك ذلك لعدم العلم به اولقصور في القدرة عليه اوللفتنة على القابل وكل ذلك محال في حقه تعالى فيجب لذلك والوجوب الناشئ من طرفه لا ينافي الاختيار فيه كما لا ينافي الوجوب بسبق العلم به او الاخبار عنه من جهته سبحانه والاستعداد كلي وجزئي والكل غير مجعول بل هو مستند الى الطبيعة الامكانية التي في حد ذاتها العدم اذ من العلوم بالضرورة ان الممكن لا مكانه لا يتحمل جميع مراتب طبيعة الكمال والالكان واجبا ولا يأتى عنها بالكلية والالكان متمماً بل يقبل مرتبة معينة من مراتب الكمال عرضية بمجولة التفصيل علينا والمقدار ثم في عرض هذا الكمال الممكن للطبيعة الجوازية يتصور مراتب متفاوتة وانحاء متخالفة غير متناهية فيتمين الابدع الافضل من بينها للوقوع بحسب القدر والتقدير ومن جهة القضاء والتدبير ولكن كمال الجملة يضمحل عنده كمال الجزئيات فهي بما هي تلك يجب ان تكون هي المنظور اولا والمقصود بالذات في اعطاء الكمال وافاضة الخبرات فانصرافه سبحانه بالحكمة وكونه حكيماً يقتضى إيجاد العالم على احسن الوجوه واجملها واحداً الانحاء ٢٠٧ واكملها وهذا هو المعنى بالاستعداد الجزئي فيحدث منه الكائنات

ويصدر الحوادث كلها بعلمه وارادته وقدرته وخلقها واجباده مرتبطة بعضها ببعض الى اقصى مراتب الوجود وهذا لا ينافي الاختيار بل يؤكده اذ تعين هذا النحو من النظام

الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه واما باللزوم العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من المبدأ الفيض عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم من مقولة الفعل واما ثالثاً فلان قيد الاختيار مستدرك ههنا (قوله واما باللزوم العقلي الح) لا يخفى ان لزوم العلم للنظر الصحيح بمعنى امتناع انفكاكه عنه عقلاً متحقق في مذهب التوليد ايضاً فلا تقابل فالصواب ان يقال واما باللزوم عقلي بل بمجرد جريان العادة واما باللزوم العقلي بالتوليد لا بالاعداد واما باللزوم العقلي

منتهى الى الوجوب مع امكان غيره من الانحاء الغير المتناهية المتفاوتة على الغاية انما جاء من جهته سبحانه لكونه حكيماً كامل العلم محيط القدرة تام الكرم فمن حيث انه لا نقض من جهته ولا تقصير في افاضته وانما النقصان من القابل والقصور في الاستعداد وان جميع الحيثيات الوجودية والجهيات الفعلية منه صادرة عنه قال اللهم مالك الملك تعطى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شيء قدير ومن حيث ان النقص يلحق الممكن اذا خلى وطبعه لنقصه في حد ذاته وقصور استعداده قال فما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك ومن حيث ان بعض الممكنات صار موضوعاً لمزيد فضله وكثير كرمه كالانبياء والاولياء الكاملين دون غيرهم قال يخص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم فان قيل وجود الكافر الفقير المصاب المتبلى بالاسقام والالام لحسن حال العالم وصلاح النظام يكون ظلماً في حقه لامحالة قلب الظلم عبارة عن التصرف في ملك غيره ووضع الشيء لا في موقعه ومنع الحق عن مستحقه حاشا لله عن ذلك بل له ما في السموات والارض وهو الحكيم العليم ثم ان ذلك الكافر مستفيد من فضله ومتلذذ من آثار وجوده وفيضه وماله من الحيثيات الفعلية

من الافعال المتولدة ووجه الدفع اهم لم يريدوا بالفعل ههنا معناه المتبادر الذي هو التأثير بل ارادوا به الاثر المترتب على التأثير فانه قد يطلق عليه ايضاً ويؤيد هذه الإرادة تمثيلهم الفعل المتولد بحركة المفتاح التي هي الاثر لا التأثير (قوله عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم) وذلك لقولهم بكون المبدأ الفيض خيراً وجوداً اذا غايه وكون الوجود خيراً محضاً

حق نبند در بروی هیچکس * این سخن آزادگان دانند و بس

والجهات الوجودية انما هو من جهته تعالى ولا نقص فيها وما يلحقه من النقص ورداءة الحال من نفسه وتقصه في حد ذاته وقصوره في قابليته واستعداده وانما لم تحظ بما اعطى للانبياء والكملة من الاستعداد على السوية لعدم تحمل طبيعة الممكن ذلك وسعة حوصلة واباء كمال الكل وحس الجميع من ذلك ولم يعكس لانه لاتعين له قبل التقدير والقضاء ولا استحقاق له من ذاته وانما يتحدد ذاته بسبق القدر وتعلق القضاء وهو قبل ذلك وبدونه لاشيء محض ولا هوية له ولا يصلح للإشارة اليه لقضيته والظلم انما يكون بازالة شئ ما عن المعلوم او منعه عن الوصول الى كمال توجه اليه ومن البين ان المخلوق اى مخلوق كان انما يستفيد من جهة اوصافه الوجودية وكالاته اللاتقة به (قوله وههنا مذهب آخر الخ) وهو مذهب الحنفية ومختار القاضي ابي بكر الباقلاني وابي المعالي الجويني بل جمهور الاشعرية وليس هو مذهب آخر بل هو المذهب الثالث بعينه ولا فرق بينهما الا في العبارة والعنوان غير انه بالعبارة الاولى لما اشتهر بكونه مذهباً للفلاسفة تمحلوا في الفرق بينهما واشتغلوا ببيان الترتيب ٢٠٨ وتوجيه المخالفة وذلك اما لتوهم

قال في المواقف ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول

بالاعداد لا بالتوليد ليظهر التقابل بين المذاهب والجواب ليس المراد بال لزوم العقلي ههنا لزوم العلم للنظر كما في مذهب التوليد بل لزوم إيجاد العلم لذات موجدته الذي هو المبدأ الفياض عند تمام استعداد الذهن باعداد النظر اياه كما يدل عليه قوله بناء على ان فيضان الحوادث الخ بل هو يدل ايضا على ان إيجاد النظر عند تمام استعداد الناظر لازم لذات المبدأ الفياض وحديث الاعداد والاستعداد لا يقول به المعتزلة ولا الاشاعرة فذهب الحكماء في التحقيق الآتي يوافق مذهب الاشاعرة في ان كلا من النظر والعلم مخلوق لله تعالى ويخالفه في ان خلقهما مشروط بتمام الاستعداد عندهم لا عند الاشاعرة وفي ان خلقهما واجب لذات الواجب تعالى عندهم لا عند الاشاعرة ويوافق مذهب المعتزلة في امتناع انفكاك العلم عن النظر ويخالفه في انهما مخلوقان له تعالى عندهم ومخلوقان للنظر عند المعتزلة وفي ان النظر واجب لذات موجدته عندهم لا عند المعتزلة ولك ان تقول الفرق بين اصحاب التوليد وبين غيرهم ان التأثير واحد والامر متعدد عند اصحاب التوليد ويكون تأثيرا في احدهما بلا واسطة وفي الآخر بالواسطة ومتعدد عند غيرهم ويمكن ان ينفك احد التأثيرين عن الآخر عند الاشاعرة ولا يمكن عند الفلاسفة ولا عند الامام (قوله وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي الخ) دل توصيف المذهب بالآخر واسناد الاختيار الى الامام القائل باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وبنفي الوجوب من ذاته او عليه تعالى على ان مراده

ان الوجوب ينافي الاختيار والاستقلال واما لتوهمهم انه لا بد من الخلاف للفلاسفة في كل مقام وعلى كل حال كما يظن ذلك بعض الجهة من اتباع الاشعرية وكلا الامرين باطل لا محالة لان الوجوب الذي يقتضيه تمام العلم وكمال القدرة وتنسأهي الكرم وذلك هو الحكمة لا ينافي الاختيار بل يؤكد ولا يترك الحق الثابت اين ما كان تخاشيا عن موافقة المبطل فان الرجوع الى الحق مطلوب ابدًا والحكمة ضالة المؤمن يأخذها اين وجدها ومن

المشاهير ان البعثة واجبة عنه سبحانه عند الحنفية وقال القاضي ابو زيد الدبوسي في الامد الاقصى (ان)

الميزان دليل على الحساب بالعدل والمساواة والقصاص وانه حسن واجب في الحكمة في المجازاة على السيئات لكن على حد لا يمكن اثباته في حساب المعاصي والحسنات فيجب القول باصله وتفويض تأويل حده الى الله تعالى وقال صدر الشريعة في تعديل العلوم ان افعاله تعالى يترتب عليه الحكم على سبيل اللزوم عقلا بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلاً لا وجوباً وقال ابو المعين في تبصرة الادلة ان ارسال الرسل عند اصحابنا في حيز الواجبات لا بمعنى انه واجب على الله تعالى بايجاب احد او بايجابه على نفسه بل بمعنى انه من مقتضيات الحكمة متحقق الوجود ويستحيل ان لا يوجد ما كان وجوده من مقتضيات الحكمة والى هذا القول ذهب جميع من يقول بالحسن والقبح العقليين وابو العباس القلانسي من اصحاب الحديث وقال ابو البركات في عمدة العقائد هو في حيز الممكنات بل في حيز الواجبات

العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فان بداهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل في ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين على هذه الهيئة وجب ان يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر

ان كلا من النظر والعلم الواجب الحصول بعده مخلوق له تعالى بالاختيار وعلى ان مراده من الوجوب العقلي ليس بطريق التوليد كإزعمه المعتزلة ولا بطريق الاعداد كإزعمه الفلاسفة ولما كان مذهب المعتزلة ههنا ان وجوب حصول العلم للنظر بطريق التوليد في افعال العباد بقي هناك احتمال الوجوب بطريق التوليد في افعاله تعالى كاجوزه بعض المعتزلة ففاه ايضا بقوله غير متولد عنه و اشار بكلمة عن في قوله حصول العلم عن النظر الصحيح بان ذلك الحصول عند المجاوزة عن النظر لا وقت النظر فتكون اشارة الى الجواب المشهور عما اورده على لزوم العلم للنظر الصحيح بان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لاستحالة تحصيل الحاصل فلو كان لازماله لزم اشتراط الملزوم بعدم اللازم وهو محال واجابوا عنه بان المراد اللزوم بمعنى الاستعقاب وحاصله ان المراد لزومه لتمام النظر لا لبده (قوله فان بداهة العقل) دليل الوجوب العقلي ولا يتجسسه عليه انه اثبات للحكم السكلي ببعض جزئياته وهو استقرار ناقص لا يفيد اليقين لان المدعى ههنا جزئي في مقابلة من قال لاشئ من النظر الصحيح بما يوجب العلم او المدعى كلى بمعنى ان كل نظر صحيح في صورة واحدة من الاقيسة يوجب العلم عقلا والاستقراء تام بناء على ما ذكره الشريف من ان هذا الاستدلال جار في سائر الاشكال والاقيسة اذا اخذت مع ما تحتاج اليها من بياناتها (قوله وحصل في ذهنه هاتان المقدمتان الى آخره) للمتكربين لاقادة النظر العلم شبه من جملتها ان المقدمتين لا تجتمعان معا في الذهن لامتناع الالتفات الى شيئين معا واجابوا عنه بان حضور المقدمتين معا كاف للافادة والالتفات اخص من الحضور فلا يلزم من عدم الالتفات اليهما عدم حضورهما بل هما حاضران معا وان لم يلتفت اليهما معا كما اذا التفت الى زيد وقام عنده عمرو ويكون زيد مرثيا قصدا وعمر مرثيا تبعا وبعضهم اورد تلك الشبهة ههنا فاجاب بان المقدمتين من قبيل المعدات ولا يجب حضور المعدات معا بل يكفي حصولهما في الذهن على سبيل التعاقب ولا يخفى فساد اذ الامام غير قائل بالاعداد (قوله وجب ان يعلم الخ) اورد عليه بان الوجوب العقلي ممنوع لجواز ان يكون وجوب حصول العلم عاديا كما قال الاشعري ودعوى الضرورة غير مسموعة نعم اذا كان العالم متغيرا وكل متغير حادث وجب ان يكون العالم حادثا في نفس الامر لكن لا يلزم منه وجوب احد العلمين عند الآخر لجواز ان يكون حكم العلم متغيرا لحكم المعلوم والجواب عنه ان الامام انما حكم بالوجوب العقلي ههنا لان الصغرى دلت على ان الاصغر مندرج في الاوسط وقد دلت الكبرى الكلية على ان جميع ما اندرج في الاوسط مندرج في الاكبر

(قوله مجتمعتين على هذه الهيئة الخ) قال السيد الشريف في شرح المواقف وكذا في سائر الاشكال والاقيسة اذا اعتبرت مأخوذة مع ما تحتاج اليه من بياناتها

(قوله ولا يصح الخ) يعني انه منافي لكون جميع الممكنات صادرة عنه تعالى بالاختيار لانه يقتضى عدم كون حصول شيء منها واجبا اصلاً لانه لكونه مختاراً ولا عن غيره لعدم مدخلية فيه اصلاً والظاهر من عبارة الشرح حيث قال ولا يصح على هذا المذهب القول الخ ان غير الصحيح هو القول ٢١٠ المذكور لا المذهب وهو الظاهر

فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادراً مختاراً

فلو حصل العلم بهاتين المقدمتين مع العلم بالاندراجين ولم يحصل العلم بالنتيجة يلزم ان لا تكون احدى المقدمتين او كيفية الاندراج معلومة بل يكون تحقق تلك الكبرى في العلم كتحقق الكل بدون الجزء ولذلك كتب بعض العلماء الى الشيخ الرئيس قوله عليك بان لا تعتمد على العلوم الرسمية فان ايئنها الشكل الاول وعليه اشكالات منها ان الاصغر ان لم يندرج في الاوسط فلا انتاج والا فالكبرى كافية فلا حاجة الى النتيجة واجاب الشيخ عنه بانه مندرج لكن الحكم عليه بالا كبر معلوم في الكبرى بعنوان الاوسط لابن عنوان الاصغر وربما يكون الحكم على الشيء بعنوان معلوماً بعنوان آخر مجهولاً يستدل عليه بالاول فالاحتياج الى النتيجة باق وبالجملة القول بجواز انفكاك العلم بالنتيجة عن العلم بهاتين المقدمتين المرتبتين مع العلم بكيفية الاندراج والتفطن لها ولو بواسطة العكس او الرد او الافتراض يجري مجرى ان يقال يجوز ان لا يعلم قيلم زيد مع العلم بكون كل من زيد وعمرو وبكر قائماً ولا يجوز عقل قطعا فانضح ما ذكره الامام بل هو المنقول عن القاضي ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين بل قد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول اى القول بالوجوب العادى مذهب بعضهم كذا في شرح المقاصد وبما ذكرنا يظهر اندفاع ما قيل ان مرادهم من الوجوب الوجوب العادى ولا يلزم من القول بالوجوب العقلى ههنا بناء على ما ذكرنا القول بالوجوب العقلى في مثل احتراق الجسم النباتى او الحيوانى عقيب القائه في النار حتى ينفى ما ذكره حجة الاسلام في تهافته من ان القول باللزوم العقلى بين احتراق القطن وملاقاة النار وامثاله انكار لاكثر المعجزات كسلامة ابراهيم عليه السلام عن نار نمرود عليه اللعنة اقول بل لا يلزم ذلك القول في امثاله للحكماء مطلقاً لان مثل الاحتراق الواجب عقلاً عندهم مشروط بعدم ظهور المانع كلزوم العلم للنظر المشروط بعدم المانع كالمعارض وحينئذ يندفع عنهم لزوم الانكار (قوله ولا يصح هذا المذهب الخ) ايراد على الامام بانه مع كونه تابعا للاشعرى في الاصول لزم ان يخالفه ههنا في اصلين احدهما استناد جميع الممكنات الى تعالى ابتداء اذ لم يستند العلم حينئذ اليه تعالى ابتداء بل بواسطة النظر الموجب له فاستدلاله بهذا الاصل على نقي تولد العلم عن النظر فاسد

من قول السيد الشريف قدس سره وانما يصح هذا اذا حذف قيد الابتداء فعلى صاحب المذهب يتبني ان يقول باستناد الممكنات كلها الى الله تعالى بحذف قيد الابتداء (قوله وكونه قادراً مختاراً الخ) ترك ما ثبت في المواقف بقوله وانه لا يجب على الله تعالى شيء اذ لا وجوب عن الله ولا وجوب عليه لان الوجوب المتبر في هذا المذهب ليس هو الوجوب على الله تعالى بل وجوبه عنه سبحانه فان كان الوجوب عنه منافياً للاختيار كما زعم فذكر الاختيار ممن عن فيه والافضل ما توهمه من المناقاة بينه وبين كونه قادراً مختاراً بمعنى صحيح الفعل والترك

(قوله ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الخ) يعني ان اختيار الامام هذا المذهب منافي لقوله بكون جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء وكونه تعالى قادراً مختاراً صحيح الفعل والترك ووجه المناقاة هو ان كونه تعالى مبدأ بالاختيار لحصول جميع

الاشياء من غير مدخلية امر آخر في شيء منها اصلاً يقتضى عدم كون حصول شيء ما منها واجبا عن شيء اصلاً عنه تعالى لكونه مختاراً ولا عن غيره لعدم مدخلية فيه اصلاً وكون العلم حاصلًا عن النظر وجوباً عقلياً يوجب كون حصول بعض الاشياء عن بعض وجوباً فيكون منافاه وهو ظاهر هذا ما قصده صاحب المواقف لا ما زعمه بعض الناظرين

(قوله انما يصح هذا القول اذا حذف قيد الابتداء الخ) اعلم ان السيد الشريف حمل استناد الجميع اليه تعالى ابتداء على استقلاله تعالى في الخلق والايجاد ونفي التأثير في الوجود والخلق عن غيره تعالى بمعنى ان الجميع واقع بخلقه وايجاده ولا يتصور وجود شيء بدون خلقه وايجاده على ما هو المختار عنده من مذهب الخفية فان معنى

استناد الممكنات باجمعهما اليه سبحانه عندهم كون الخلق والايجاد من خواص الواجب ذلك عن غيره بمعنى عدم صدور المعرفة عنه ابتداء ان لا يخلق الله تعالى عن ذلك وانما يكون متولدا عن النظر الذي هو خالق الله تعالى على ذلك المذهب فيكون صادرا عنه لا ابتداء بله بواسطة لزومها على النظر وتولدها منه ويكون مختارا فيها بمعنى صحة الصدور والترك بايجاد ما يوجبها وتركه على الوجه الذي قرره فلا يصح على هذا القول باستناد الجميع اليه ابتداء لمعنى فاصاب في هذا التوجيه ولكنه تابع المصنف في حصر الصحة على حذف قيد الابتداء ولهذا اعترض عليه الشارح بقوله قلت الخ فان صحة هذا المذهب مع استناد الجميع اليه تعالى ابتداء بالمعنى المعتبر عند الخفية ظاهرة غنية عن البيان اذا اختص الخلق والايجاد به تعالى بجامع

وقال السيد الشريف قدس سره انما يصح هذا القول اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء اليه وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا

بل انما يدل على نقيض ما ادعاه وثانيهما كونه تعالى قادرا مختارا بمعنى صحة الفعل والترك بحيث لا يجب عليه ولا عنه شيء من الممكنات لانه اراد بوجود العلم عقيب النظر عقلا وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر الصادر عنه بالاختيار لا بالايجاب فقد اثبت الوجوب عليه بواسطة بعض الممكنات كما اثبت المعتزلة وجوب الاصاح بواسطة المصلحة العائد للممكنات وان اراد وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر المعدل الواجب الصدور عنه بواسطة معد آخر فقد اثبت الوجوب عن ذاته تعالى بواسطة الاعداد والاستعداد كما زعمه الحكماء وعلى كلا التقديرين ينافي الاصل الثاني فلا يكون مذهبنا وافقا لجميع اصول الاشعري فين كلاميه تناقض (قوله قال السيد الشريف الى آخر) حاصل كلام السيد الشريف ان ما اورده المصنف عليه من المخالفة في الاصل الاول وارد غير مدفوع لكن ما اورده عليه من المخالفة في الاصل الثاني مدفوع بان وجوب بعض الافعال عن بعض عقلا لا ينافي كون ذلك الفعل الواجب مقدورا لفاعله بهذا المعنى بعد ان يكون الفعل الموجب مقدورا له اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبسه وان يتركه بترك ما يوجبسه كما اشار اليه شارح المقاصد لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعري بل بواسطة ذلك الموجب فلا يصح ذلك المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء وجوز التوليد في افعاله تعالى وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى بعضها بالمباشرة وبعضها بالتوليد كما يقوله المعتزلة في افعال العباد هذا وفيه نظر لانه ان اراد بقوله لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء انه لم يتعاق القدرة به هنا بلا سابقة نظر موجب له بل بسابقة النظر الموجب فسلم وغير مفيد لمخالفة الاصل الاول لان مراد الاشعري من قوله ابتداء نفي اشتراط بعض افعاله تعالى ببعض الممكنات كما هو مذهب التوليد والاعداد لانني الازوم مطلقا ضرورة انه قائل باللزوم العقلي بين بعض الممكنات وكيف ينكر احد ان ايجاد العرض يستلزم ايجاد المحل عقلا وان ايجاد الجسم يستلزم ايجاد اجزائه التي لا تجزى وان اراد انه لا يمكن تعاق القدرة به الا بشرط النظر فذلك ظاهر المنع كيف والامام وهؤلاء الاعلام قائلون بانه تعالى قادر على

مع ثبوت مطلق التوقف والسببية في الممكنات والارتباط بالعلية والمعلولية فيكون المعرفة موجودة بخلق الله تعالى وايجاده مع كونها لازمة للنظر مستحيل الانفكاك عنه واما بالمعنى المعتبر عند الاشاعرة من نفي الوساطة من الاسباب والشرائط بناء على نفي العلية والتسبب والتوقف والارتباط بين الممكنات بالعلية والمعلولية فوجه جوازه ما بينه الشارح بان اللزوم لا يلزم منه التوقف الذي ينفيه ظاهر مذهب الاشعري

عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى لا كما يقول به المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وحينئذ يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم المنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان يتفك عنه قلت محصول كلام الامام الرازي انه على هذا التقدير يكون العلم حاصلًا بقدرة الله تعالى ويكون لازماً للنظر بحيث يتمتع تخلفه عنه عقلا

خلق العلم باخفي النظريات بالا الهام بلا نظر اصلا فالقول بلزوم العلم للنظر عقلا مع عدم التوقف عليه مما لا يقدح في الاصل الاول قطعا فهذا المذهب لا يخالف شيئا من اصول الاشعري بل هو مذهب المحققين من الاشاعرة هذا خلاصة ما يذكروه الشارح المحقق فيما بعد فعلى هذا وجب ان يكون واسطة التوليد المحذور موقوفا عليها كالمعد واما الوجوب العقلي بواسطة غير موقوفة عليها فغير محذور عند الاشعري والمحققين سواء سمي توليدا اوليا فما اورده المصنف والشريف مبني على ان مطلق الواسطة الموجبة تستلزم التوليد المحذور كما يدل عليه كلامهما في بحث التوليد وليس كذلك (قوله وان كان الكل واقعا بقدرته الى آخره) اشارة الى دفع المخالفة في الاصل الثاني وقوله كما يقوله المعتزلة الى آخره تأييد لدفع المخالفة كانه قال ألا يرى ان المعتزلة مع قولهم بالتوليد في افعال العباد بالاتفاق يجعلون المتولدات مقدورة للعباد حيث قالوا لو لم تكن المتولدات مقدورة لهم لما ورد الامر والنهي بها كورودها بالافعال المباشرة وقد وردا كالقتل في الجهاد مع الكفار ولما توجه عليه ان يقال كيف يكون الفعل الواجب الصادر عن الفاعل مقدورا له بمعنى صحة الفعل والترك احبب عنه بقوله وجوب بعض الافعال عن بعض الى آخره فراحده بالافعال المستلزمة هي الافعال المقدورة والا فوجوب فعل عن فعل واجب ايضا ينافي بالمقدورية ولذا لم يكن صدور العلم عقيب النظر مقدورا عند الحكماء بهذا المعنى لان صدور ايجاد النظر واجب عندهم ايضا وقد قرر بعضهم هذا المقام على وجه يخل بالنظام (قوله قلت محصول كلام الامام الى آخره) اعتراض على السيد الشريف بانه غير مخالف للاشعري في الاصل الاول ايضا من غير حذف قيد الابتداء وتحقيق كلامه ان اللازم اعم من الموقوف عليه لانه ثلاثة اقسام لازم متقدم كالموقوف عليه بالنسبة الى الموقوف ولازم متأخر كالمعلول بالنسبة الى علته التامة ولازم معي كاحد معلولى علة واحدة بالنسبة الى المعلول الآخر فانهما لازمان معا لتلك العلة بحيث لا تقدم ولا تأخر بينهما وغاية ما لزمت كلام الامام ان يكون بعض افعاله المقدورة لازما لبعض الآخر لا متوقفا على البعض الآخر لان مطلق الزوم لا يستلزم توقفه على المزوم بان يكون لازما

(قوله ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر) لجواز استنادها الى تعالى استناداً يوجب الارتباط بينهما ومفيد لزوم والارتباط ﴿ ٢١٣ ﴾ ليس الالة الموجبة بان تكون العلية بينهما او يكونا معلولين

لها لا كيف ما اتفق بل من حيث يقتضى تلك الالة الارتباط بينهما وتعلقا بالكل منهما بالاجزاء والافكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلول له ولا ارتباط بينهما بالاستناد الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر (قوله ومن اليه الخ) وكيف يمكن للعاقل ان ينكر لزوم المحل للعرض والجزء للكل والوجود والحياة للعلم والقدرة ولا ينافي ذلك اختيار البار تعالى ولا استقلاله في افادة العلم والقدرة والحال والكل

(قوله ولا يلزم من ذلك توقف الخ) اي ولا يلزم من كون العلم الحاصل بقدرة الله تعالى لازما للنظر بحيث يتمتع بخلفه عنه عقلا ان يكون حصوله عن الله تعالى موقوفا على النظر ويكون للنظر مدخل فيه فيكون هذا منافيا لقول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء بل اللازم من ذلك ان يكون بمض

والنظر ايضا يكون حاصلًا بقدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم لبعض افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعري لا ينكر ان لبعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض مع ان الكل مستند عنده الى الله تعالى ابتداء

متأخرا عن الملزوم بل يجوز ان يكون الفعلان معلولى علة واحدة هي تعلق الارادة بهما معا وحينئذ لا يكون احد الفعلين متقدما او متأخرا بالذات عن الآخر حتى يثبت التوقف بينهما و اذا لم يوجد التوقف بينهما يكون كل منهما مقدورا لفاعله ابتداء بمعنى عدم الاشتراط بالآخر فقوله يكون العلم حاصلًا بقدرة الله تعالى بمعنى انه يكون مقدورا مستندا اليه ابتداء غير متوقف على النظر لما عرفت من ان الامام لا يقول بتوقفه على النظر لانه قد يصرح بايجاد بترك ما يوجبه وتركه بترك ما يوجبه كما احتاج اليه اصحاب التوليد اذ يصرح بايجاد بترك ما يوجبه ايضا على تقدير انتفاء التوقف واللازم في قوله ويكون لازما للنظر معنى على الفرق بين اللازم للشيء وبين اللازم من الشيء بان الثاني يستلزم تقدم الملزوم على اللازم دون الاول ولذا كان احد معلولى علة واحدة لازم للآخر لا لازما من الآخر وكذا العلة المساوية للمعلول لازمة للمعلول لا لازمة منه وكان المعلول لازما للعلة ومن العلة في كلامه ههنا تحقيق لعدم مخالفته للاشعري في كلا الاصلين معا وما قيل فيه ان عدم منافاة هذا المعنى للاختيار وعدم استلزامه الوجوب عليه تعالى محل نظر فتأمل فدفوع بانه اذا لم يكن الفعل المتولد المتوقف على الوسطة واجبا على فاعله كما اتفق عليه المعتزلة و اشار اليه الشريف والعلامة الفتازاني فما ظنك بالفعل الغير المتوقف على الوسطة وليس من قبيل ما اوجبه المعتزلة عليه تعالى بواسطة قبح تركه عقلا في زعمهم بشاء على الحسن والقبح العقليين ليكون واجبا عليه تعالى ولو في زعمهم بل الوجوب ههنا كوجوب الفعل عليه بواسطة تعلق ارادته تعالى بذلك الفعل في ان كلا من الوجوبين لا ينافي كونه تعالى مختارا في ذلك الفعل فاعلم (قوله ومن البين ان الاشعري الى آخره) لما يتوجه ان يقال بهذا القدر لا يوافق هذا المذهب للاصل الاول لان مراد الاشعري من قوله ابتداء سلب الوجوب مطلقا لاسلب التوقف فقط فدفعه بانه لا ينكر لزوم بعض افعاله تعالى لبعض قطعا فلا يمكن ان يحمل على نفي اللزوم مطلقا بل على نفي التوقف على غير ارادة الله تعالى بقرينة ان ذلك القيد لرد التوليد والاعداد المبنيين على التوقف الموجب لاحتياج الواجب تعالى في افعاله الى بعض الممكنات وهو المحذور عند اهل التحقيق لامطابق اللزوم

افعال الله تعالى وهو العلم لازما لبعض آخره والنظر فاندفع ما اورده صاحب المواقف على الامام بقوله ولا يصرح هذا المذهب مع القول الخ (قوله ومن البين ان الاشعري الخ) اشارة الى دفع مقاله السيد الشريف قدس سره من كون هذا

وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم باحد المتضاهين يستلزم العلم بالآخر وان تمقل الكل يستلزم تمقل الجزء اجمالا وتفصيلا وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى فكل ما يمكن تعلق ارادة الله تعالى به فهو ممكن الوجود بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غيره فلا يرد ان ايجاد البياض في الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه بداهة وقاعدة الاشعري تقتضي ان لا يتوقف

فلا اشكال اصلا (قوله وكيف ينكر احد الى آخره) ولو قال وان وجود العرض يستلزم وجود الجوهر كما اشار اليه شارح المقاصد لكان اولي اذ الكلام ههنا في الاستلزام بين مطلق الممكنات لا بين العلمين فقط كما لا يخفى (قوله وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى) والتوقف على الارادة ليس توقفا على غيره تعالى لان الارادة ليست غير تعالى قيل انكار التوقف مطلقا مع التزام اللزوم مكابرة في اللازم المتقدم كازالة السواد بالنسبة الى ايجاد البياض وكالعلم بالجزء بالنسبة الى العلم بالكل كما لا يخفى على من تأمل في معنى التوقف واللزوم العقلي فالظاهر ان الاشعري على تقدير اثباته اللزوم العقلي بين بعض الاشياء لا ينكر التوقف مطلقا بل انما ينكر التوقف على وجه التأثير وذلك ينافي التأثير الابتدائي فان معناه هو استناد التأثير اليه ابتداء بلا مدخلة الغير في التأثير فمدفوع بما قدما من جواز ان يكون مثل ايجاد البياض وازالة السواد وايجاد الجسم وايجاد اجزائه معلولى علة واحدة وقد جوز الحكماء مثله في الكون والفساد بناء على انهما آنيان فازالة الصورة السابقة وايجاد اللاحقة يقعان معا في آن واحد عندهم اذ لو كان ايجاد اللاحقة في آن ثان لزم تجرد المادة عن الصورة في زمان بين هذين الآتين بناء على ان بين كل آئين مفروضين زمانا ويستحيل تنال الآتات عندهم فمن اين جاءت البداهة المؤدية الى المكابرة ههنا لم يرد على الحكماء هناك انه ان اجتمع الصورتان في آن واحد يلزم اجتماع الصورتين المتضادتين في ذلك المحل في ذلك الآن والا يلزم تجرد المادة او تنال الآتين ليقع زوال السابقة في آن ووجود اللاحقة في الآن التالي له فكذا الكلام ههنا فالحق ههنا ان الاشعري لا يمكنه انكار اللزوم العقلي بين الممكنات والا لزمه تجويز وجود العرض بدون الجوهر المحل ووجود الكل بدون الجزء وامثالهما وذلك التجويز مع انه لا يصدر عن العاقل ضرورة يرفع الامان من البراهين فلا يثبت شيء من المطالب اليقينية كما اشار اليه شارح المقاصد ولا انكار التوقف للقطع بان البياض والسواد لا يجتمعان في آن واحد بل في آئين متتاليين كما ذهب اليه المتكلمون وكفى بهذا برهانا على مذهبهم في التالي لكن اثبات ذلك التوقف لاعلى وجهه يرجع الاحتياج الى الواجب تعالى كازعمه الحكماء حيث جعلوا ايجاد جوهر شرطيا لايجاد جوهر آخر بل على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات بمعنى ان ايجاد العرض انما يتوقف على ايجاد الجوهر المحل لاحتياج العرض الى المحل للاحتياج الفاعل ولذا

المذهب منافي لمذهب
الاشعري (قوله فلا يرد
ان ايجاد البياض الخ) اي اذا
تقرر ان الاشعري انما
ينكر التوقف على غير
ارادة الله تعالى ولا ينكر
كون بعض الاشياء لازما
لبعض فلا يرد على الاشعري
ان ايجاد البياض في الجسم
متوقف بالضرورة على
ازالة السواد عنه وقاعدته
تقتضي ان لا يتوقف هذا
الايجاد على هذه الازالة
وذلك لان تعلق الارادة
بايجاد البياض في الجسم
لا يتوقف عنده على ازالة
السواد واعدامه عنه بل
يستلزم ان يتعلق الارادة
باعدامه عنه

(قوله لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى) ان كان المراد منه لا مؤثر في الوجود بمعنى انه لا موجد ولا خالق في الحقيقة الا الله تعالى فهو بعينه مذهب الحنفية او ان كان لا مؤثر في الحقيقة اصلا فهو اقرب منه الى مذهب الاشاعرة (قوله وظاهر مذهب الاشعري بنفسه) اشارة الى ان تحقيق مذهب لا بنفسه

(قوله وظاهر كلام الاشعري بنفسه اشارة بقوله وظاهر الى جواز حمل استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء على عدم كون غيره تعالى مؤثرا في شيء فعلى هذا لا يكون كلام الاشعري منافيا لتحقيق مذهب الحكماء على ما صرح به الامام في المباحث المشرفية ولا يردح على الامام ما اورده صاحب المواقف من عدم صحة مذهبه مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا ولا يرد عليه ايضا ما اورده الشريف قدس سره في مناقاة مذهبه لمذهب الاشعري على ما لا يخفى

عليه وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى وان الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات وقد صرح به الشيخ في الشفاء لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط وظاهر مذهب الاشعري بنفسه

لم يتوقف ايجاد الجوهر على ايجاد جوهر آخر عندهم لان وجود شيء منهما لا يتوقف على وجود الآخر وكذا يتوقف ايجاد الكل على ايجاد الجزء وايجاد البياض يتوقف على ازالة السواد لاحتياج وجود الكل الى وجود الجزء ووجود البياض في محل السواد على زوال السواد للاحتياج الفاعل اليه في شيء منها وهذا معنى ما قاله الشريف المحقق في شرح المواقف في بحث التوليد والتحقيق انه لا محذور في الاحتياج الى السبب المولد لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد لالى الواجب تعالى شأنه وهذا نهاية التحقيق في هذا المقام وبه يظهر انه لا يمكن التوفيق بين مذهب الاشعري وبين ما سيذكره من تحقيق مذهب الفلاسفة (قوله لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم الخ) دليل لعدم الوجود والمراد انه يستلزمه من غير توقف على تعلقها باعدام السواد فالتوقف ممنوع ودعوى البداهة غير مسموعة وقد عرفت ان التوقف في هذا المثال وامثاله قطعي وغير مضر وفي العلم بالنسبة الى النظر غير ثابت عند الامام وسائر الاشاعرة كالا يخفى (قوله واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة الى آخره) يعني ان مذهب الفلاسفة مشهور اسناد التأثير الى الوسائط كاسناد التأثير في بعض العقول الى بعض وفي جميع الحوادث العنصرية او بعضها الى العقل العاشر والبعض الآخر الى الطبائع وتحقيقا هو اسناد التأثير في الكل الى الواجب تعالى وتلك الوسائط من العقول والطبائع بمنزلة الشرائط والآلات المعهودة عندنا وهي التي نحتاج اليها في اعمالنا وربما يكون تلك الشرائط والآلات بما يتوقف عليه سهولة العمل لانفس العمل فبمجرد كونها بمنزلة تلك الشرائط والآلات لم يلزم كونها موقوفة عليها لنفس التأثير فاستدركه بقوله لكنهم لا ينكرون الى آخره فلا يرد انه ان اريد بكونها بمنزلة الشرائط انها شرائط بناء على ان بعض الشرائط بمنزلة البعض الآخر فلا وجه للاستدراك اذلا وجه لتوهم عدم التوقف على الشرائط وان اراد انها ليست بشرائط بل بمنزلة فينا فيه الاستدراك المذكور اذ الموقوف عليه الخارج شرط قطعاً ولك ان تقول المراد هو الاول لكن عبارة المنزلة في كلام الشيخ اوهمت عدم التوقف فتوجه الاستدراك (قوله وظاهر كلام الاشعري بنفسه) يعني ان الحكماء اثبتوا جنس التوقف على الوسائط وظاهر كلام الاشعري ينفي هذا الجنس وجوابنا السابق عما اورده المصنف والشريف على الامام مبنى على هذا الظاهر ويمكن ان يحمل باطن كلامه على اثبات التوقف في البعض في مثل توقف ايجاد البياض على ازالة السواد

وقال الامام في المباحث المشرقية الحق عندى انه لانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى ابتداء لكنها على قسمين منها ما مكانه اللازم لما هيته كاف في صدوره عن البارى تعالى

على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات لا الى الواجب تعالى فيثبت لا محتاج في دفع الابراد به على قاعدة الاشعري الى الوجه البعيد عن العقل من اثبات لزوم الازالة للايجاد من غير توقف عليها وذلك لا يقدح في جوابنا السابق لان اثبات التوقف في بعض الممكنات المحتاج الى وجود الآخر او زواله لا يوجب اثباته في البواقي حتى يثبت توقف العلم على النظر ويثبت التوليد الذي ذكره الشريف بلامرية بل ايجاد العلم بالنتيجة لا يتوقف على ايجاد النظر عند عامة الاشاعرة وليس مراده ان يحمل باطن كلامه على اثبات التوقف في جميع ما اثبتته الحكماء فيه بان يحمل قوله ابتداء على نفي التأثير بالواسطة ليتجدد المذهبان ويكون اشارة الى جواب آخر عما اورده المصنف والشريف بعد تسليم توقف العلم على النظر كما توهموا ههنا لان ذلك الحمل قول بلا دليل بل مع الدليل على خلافه بناء على ان اثبات الاشتراط في جميع ما اثبتته الحكماء فيه يستلزم الدور او التسلسل او قدم العالم الباطل عند الاشعري وايضا اذا توقف العلم على النظر فقد ثبت التوليد بين افعاله تعالى قطعا فكيف يكون جوابا عما اورده الشريف وكيف يقول به الاشعري مع ابطاله التوليد رأسا وليس هذا القول منهم الاتقوه من غير شعور بمعناه نعم مدار حمل الباطن على ما ذكره حمل قوله ابتداء على نفي التأثير بالواسطة كما استعمله الامام فيه فيما بعد لا على نفي مطلق الاشتراط لكنه لا يستلزم القول بالاشتراط على وفق الحكماء وانما يصح ذلك فيما كان الفاعل موجبا في افعاله لا مختارا كما يقول به الاشعري وسائر اهل الحق فلو سلمنا ان مراد الشارح ذلك كما يومه اشتغاله في هذا الكتاب بتخليص الحكماء عن الورطة فذلك جواب مبنى على الباطل عند اهل السنة والجماعة قطعا (قوله وقال الامام الى آخره) غرضه من هذا الكلام امران احدهما تأييد ما ذكره من ان تحقيق مذهب الفلاسفة ان لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى وثانيهما الاشارة الى مدار الباطن من حل قول الاشعري ابتداء على ما استعمله فيه الامام (قوله لا مانع الى آخره) اى لا مانع في كلام الفلاسفة عن حمل مرادهم على اسناد التأثير في الكل اليه تعالى كما هو الظاهر لانه لرد من زعم ان في كلامهم مانعا عن حمل مرادهم عليه بل مرادهم اسناد التأثير في البعض الى الوسائط فلا يرد ما قيل ان كلام الامام لا يؤيد ما ذكره من تحقيق مذهبهم ذلك كما يدل عليه ظاهر قوله قلت هذا الى آخره لجواز ان يحمل كلام الامام على الاعتراض عليهم بانهم مع عدم المسامحة في اصولهم عن اسناد التأثير في الكل اليه تعالى اسندوا التأثير في البعض الى الوسائط نعم بعد ذلك يرد على الشارح ان الامام غير جازم في ان مرادهم ذلك

(قوله الحق عندى الخ)
قد اطف بعض الفضلاء
في هذا المقام على الغاية
حيث قال سبحانه الله
كيف يجزى الحق على
لسانه واعجبني جداً حسن
هذا المقال

(قوله انما تنظم بحركة سرمدية
الح) اثبات الحركة السرمدية
على مذهب اليه الفلاسفة
لا يضر في حدوث العالم
بالمعنى المعتبر فيه عند الأئمة
وفقهاء الأمة المعلوم
من الشريعة كما سر (قوله

مبنى على مذهبهم) واختيار
منه لذلك في هذا الكتاب
وهو غير مناف لما هو الحق
من حدوث العالم بجميع
اجزائه وأما كونه محض
حكاية لمذهبهم ينافية قوله
والحق عندى والمقصود
من النقل ان ظاهر مذهب
الاشعرى غير مراده
وقادته تأكيد عدم منافاة
المذهب الرابع لاستناد
جميع الممكنات ابتداء
بمعنى نفى الخلق والايجاد
عن سبحانه على ما هو
مذهب الحنفية ويتضمن
الاعتراض على المصنف
في جعله مذهباً رابعاً
وتخصيص الرازى بنسبته اليه

(قوله واثباته للحركة
السرمدية الدورية مبنى
على مذهبهم) أى على مذهب
مذهب الفلاسفة لا على
التكلميين القائلين بحدوث
العالم اولاً على ما هو الحق
عنده من حدوثه لكن
قوله الحق عندى الح
يأتى عن هذا كما لا يخفى

فلا جرم يكون وجوده فائضاً عن البارى تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفى مكانه بل لابد
من حدوث امر قبله لتكون الامور السابقة مقربة للعلة الفياضية الى الامور اللاحقة
وذلك انما تنظم بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود
استعداداً تاماً صدرت عن البارى تعالى وحدثت عنه ولا تأثير للوسائط اصلاً فى
الايجاد بل فى الاعداد قلت هذا هو ما ذكرناه من انه هو تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه
واثباته للحركة السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم كما لا يخفى

بل يجوز الحمل مرادهم عليه اللهم الا ان يكون جواز الحمل كناية عن الحمل
لان كلام العقلاء يجب ان يؤل بقدر الامكان ويؤيده ما ذكره الشيخ فى الشفاء
وبهمنيار فى التحصيل (قوله فلا جرم يكون وجوده الى آخره) لا يقال جميع
القدماء الممكنة من العقول والفلكيات ومواد العناصر من قبيل القسم الاول
عندهم فاما ان يصدر الكل دفعة وهو مخالف لاصلهم القائل بان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد او يصدر بعضها بشرط البعض الآخر كما سينقله عن ابى البركات
البقداوى فيطلب قوله من غير شرط لانا نقول مراده من غير شرط حادث كفى
القسم الثانى بقريئة المقابلة فلا ينافى اشتراطه بشرط ازلى بناء على اصلهم المذكور
وعلى هذا يكون المراد بكفاية الامكان الذاتى فى وجوده ان لا يحتاج الى اجزائه
شرط حادث لا الى شرط اصلاً والا انحصر القسم الاول فى المعلوم الاول ولو
ادرج ما بعد المعلوم الاول فى القسم الثانى لم يصح قوله وذلك انما ينظم الى آخره
بل لم يصح قوله بل لابد من حدوث امر آخر قبله اللهم الا ان يعمم الحدوث
من الذاتى ويقيد الانتظام بكونه فى الحوادث بمعنى ان ذلك التقريب انما ينظم فى الحوادث
بحركة سرمدية ولا يخفى بعده (قوله وذلك انما تنظم الى آخره) اى حدوث امر
قبل كل حادث انما ينظم فى سلسلة المعدات الغير المتناهية ازلاً وابداً بحركة سرمدية
دورية لاستحالة الحركة المستقيمة الغير المتناهية لتناهى الاعداد (قوله بل فى الاعداد)
يرد عليه ان الاستعداد المسمى بالقوة امر موجود عندهم يتفاوت بالقرب والبعد
لا كالمكان الذاتى الغير المتفاوت فلو كان للوسائط تأثير فى الاعداد لكان لها تأثير فى ذلك
الامر الموجود وهو مناف لما ادعاه بل عند ايجاد كل واسطة من تلك
الوسائط المتعاقبة يزول الاستعداد الموجود فى مادة المستعد ويخلق فيها
استعداد آخر اقرب من الزائل فايجاد تلك الاستعدادات المتعاقبة فى المادة والتأثير
فيها ليس للوسائط بل له تعالى على تقدير اسناد الكل ولا مخلص الا بان يكون
اضراباً عن لازم التأثير اى لا مدخل لها فى ايجاد بل فى الاعداد الحاصلة
بها او بان يحمل على تقرير النفى كما ذهب اليه بعض النحاة اى لا تأثير
لها لا فى ايجاد ولا فى الاعداد (قوله مبنى على مذهبهم) اذ الامام غير
قائل بالحركة السرمدية بل مبطل لها فى كتبه فدل على ان مراده من قوله والحق عندى

والسمنية ينكرون افادة النظر العلم اصلا قال في شرح المواقف هم قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به فان التناسخ ليس محسوسا وطريق العلم منحصر عندهم في الحس والمهندسون انكروا افادته العلم في الالهيات

الى آخره انه الحق عنده في توجيه كلام الفلاسفة لانه الحق المعتقد عنده فيكون تأييدا لما ذكر وقد عرفت ما فيه من الضعف (قوله والسمنية ينكرون الى آخره) شروع في ان مراد المصنف من هذا الكلام رد هذه الطوائف الثلاث بناء على ان الطائفة الاولى تنكر افادته مطلقا والثانية في غير الهندسيات والحسابيات والثالثة كفايته في الهيات خاصة بدون المعلم قال الامام لاتزاع في افادته الظن وانما النزاع في افادته اليقين * والسمنية بضم السين وفتح الميم منسوبة الى سومنات اسم ضم لهم وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس كذا في شرح المواقف ولهم في هذا الانكار عشر شبهات مذكورة في المفصلات لم يتعرض الشارح لشيء منها كما تعرض لتمسك الطائفتين الاخيرتين لعدم الاعتماد بمذهبهم لان افادته في الهندسيات قطعي لا ينكره عاقل ولذا عبروا عن ادلتهم بالشبه وعن ادلة الفريقين بالاحتجاج كما يظهر من المواقف (قوله اصلا) اى يقولون انه لا يفيد اصلا لافى الالهيات ولا فى الهندسيات ولا فى غيرها (قوله سوى الحس) والظاهر انهم ارادوا بالحس ما يعم الحس الظاهرى والباطنى فان الفرح والالم الحاصلين للالسان معلوم لنفسه وجدانا وبداهة (قوله لعلهم يدعون ظن التناسخ) اشارة الى دفع ما يرد عليهم من ان التناسخ عبارة عن مفارقة النفس عن بدن وتعلقها ببدن آخر ونفس النفس غير محسوسة فضلا عن تعلقها فيكون العلم به نظريا ثابتا بالنظر فان افادته النظر فقد ثبت نقيض مدعاهم والا فلا يصح حكمهم بالتناسخ فاجاب عنه بانهم لا ينكرون افادة النظر الظن وانما ينكرون افادته اليقين فيختارون ان التناسخ نظرى يثبت بالنظر لكن الثابت به الظن لا اليقين فلا يثبت نقيض مدعاهم وفيه اشارة الى انهم يدعون الظن في كل ما ليس محسوسا كفى افادة النظر اليقين ونفى الطريق اليه عن ماعدا الحس واثبات كون النفس جوهرها وراء الهيكل المحسوس لا هرضا كما يقتضيه القول بالتناسخ الا ان يجوزوا انتقال العرض من محل الى آخر وفي هذا الكلام ايماء الى القدح فيما اوردوا على جميع ادلة هذه الطائفة بل على كل ما يحتاج به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم من ان العلم يكون النظر غيره مفيد للعلم ان كان نظريا مستفادا من شيء من الاحتجاجات يلزم التناقض اذ النظر قد افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا يلزم اختلاف اكثر العقلاء في البديهي وهو باطل قطعا وانما الجائر اختلاف القليل كالقادحين في البديهيات وذلك القدح مما اشار اليه الشريف (قوله والمهندسون انكروا افادته العلم في الالهيات الى آخره) المستفاد من شرح المقاصد انهم انكروه في الالهيات والطبيعات ولذا حمل ابدء الاشياء في دليلهم عن ما يعم السموات والارض

(قوله قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به الخ) قلت لعلهم يدعون ايضا ظن انحصار طريق العلم في الحواس لا العلم به لان الانحصار ليس محسوسا ايضا فهم كيف يجوزون كون غير المحسوس معلوما تدبر (قوله والمهندسون انكروا افادة العلم في الالهيات) دون الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الازهان متسقة منتظمة فلا يقع فيها غلط

تمسكين بان اقرب الاشياء الى الانسان هويته وهى غير معلومة من حيث السكنة وانها
جوهر او عرض مجرد او مادى

واحوالهما ويدل عليه ما قالوا ان النظر انما يفيد اليقين فى الهندسيات والحسابيات
لانها علوم قريبة من الادهان متسعة متسقة لا يقع فيها غلط فتخصيص الشارح
بالالهيات اما لان الكلام فيها واما المحلل الالهيات على معنى يعطى الطبيعيات بان يراد
المباحث المتعلقة بالحكمة الالهية سواء كانت من مسائلها او من مقدماتها والحكمة
الالهية تتوقف على الحكمة الطبيعية (قولهم بان اقرب الاشياء الى الانسان
هويته) اى اقربها اتصالا ومناسبة كما فى شرح المقاصد او اولاهها بان يكون
معلوما له بحقيقته واحواله كما فى شرح المواقف لكن السانى لاجل الاول
وعلى التقديرين فحكمهم بافادته فى الهندسيات والحسابيات قرينة واضحة على ان
مرادهم من الاشياء غير موضوعى الهندسة والحساب اعنى الحكم والعدد من حيث
احوالهما المبحوث عنها فيهما اما على الثانى فظاهر لانهما اولى بان يكونا معلومين
بحقيقتهما واحوالهما المذكورة بماعداهما عندهم واما على الاول فلان المراد بالمناسبة
هى المناسبة الموجبة للعلم بحقيقته واحواله ومدارها على كون الشئ محسوسا قريبا
بحيث ينكشف حقيقته واحواله على الانسان كالمقدار او منطبقا عليه مشاركا له
فى الحكم كالعدد لا محسوسا بعيدا كالارض بجملتها والافلاك ولا غير محسوس
ولا مشاركا له فى الحكم كالمجردات والمراد بهوية الانسان الشخص المختص به
الذى يعبر كل احد بقوله انا وذلك الشخص مختص بالانسان الجسم سواء كان
عينه او جزءه او عرضا حالا فيه او جوهرها مجردا متعلقا به تعلق التدبير والتصرف
وليس اضافتها الى الانسان ههنا من اضافة العام كيوم الاحد فانها انما تصح
على القول بالهيكل (قولهم وهى غير معلومة من حيث السكنة وانها جوهر الى آخره)
اى ومن حيث انها جوهر او عرض مجرد او مادى يعنى انها غير متصورة بكنهها لا بداهة
ولا بالنظر وكذا لم يحصل الجزم بانها من اى حقيقة لا بداهة ولا بالنظر اذ قد اختلفت الاقوام
فى انها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزى فى القلب او جوهر
مجرد متعلق به او عرض هو المزاج الى غير ذلك من المذاهب ولهم على مذاهبهم انظار
متدافعة متعارضة ولم يتقرر شئ منها سالما عن النقص والمعارضة وليس المراد انها غير
معلومة الوجود ايضا فان وجودها بدى لى لاختلاف فيه اصلا كما اشار اليه الشريف
لا يقال لا كلام ههنا يتماق بالتصور وانما الكلام فى ان النظر لا يفيد التصديق
اليقنى فلا وجه للعرض للتصور بالسكنة لانا نقول زعموا ان الحكم بان حقيقتها كذا
فرع تصورها بكنهها كما هو دليلهم الاول وما ذكره الشارح دليلهم الثانى المبني على ذلك
الزعم وليس ذلك الزعم مستلزما لزعم ان الحكم عليها مطلقا فرع تصورها بالسكنة وهذا مع
وضوحه خفى على بعضهم واورد على الشريف هناك بان وجودها ايضا غير معلوم

وقد تعارضت فيه الأدلة والمناقضات ولم يقرر شيء منها سالما عن المعارضة والمناقضة فلم
انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التي هي اقرب الاشياء اليهم فما ظنك باحوال الصانع
وصفاته بل انما يؤخذ فيها بالالبق والاحرى قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى

عندهم واعجب من ذلك ان بعض الافاضل سلمه واجاب عن ايراده بان يقول لعل
المستدل بالدليل الثاني غير المستدل بالدليل الاول ولم يدرك ان التعرض بعدم التصور
بالكنه في الدليل الثاني مستدرك بلاطائل حينئذ (قوله) وقد تعارضت الى آخره
معطوفة على قوله وهي غير معلومة عطوفة على المعلول اى اذ قد تعارضت في شأنها
الأدلة والمناقضات وذلك كناية عن كثرة الاختلاف كما يدل عليه سياق كلامه
وتلخيص استدلالهم ان الاشياء على قسمين قسم يعلم بكنهه ويتكشف احواله على
الانسان بحيث لا يقع فيها اختلاف كثير ويزول القابل ويتقرر الامر على شيء
وهو موضوع الهندسة والحساب والنظر يفيد اليقين في هذا القسم وقسم بخلافه
ولا يفيد النظر فيه لان الاقرب من هذا القسم هوية الانسان وهي غير معلومة
بالضرورة والا لما كثرت فيها الخلاف وماتعارضت الأدلة والأسئلة على وجه لم يرتفع
اصلا ولم يقرر الامر في شيء من المذاهب قطعا مع بذل وسعهم في تحقيقها ولذا فرغ
عليه عجزهم عن معرفتها فاذا لم يمكن معرفة حال الاقرب من ذلك القسم بالنظر فعدم
امكان معرفة حال الابعده منه بالطريق الاولى فلا يرد النقض الآتي من الشارح
بجريانه في الهندسيات وعلم انه من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لاقياس فقهي
كما اشار اليه الشريف اقول الحكم بعدم افادة النظر ليس من الهندسيات والحسابيات
فهم ايضا يدعون الظن فيه فليكن تمسكهم بقياس فقهي مفيد للظن (قوله) قلت
ضعف هذا الدليل لا يخفى) لانه ممنوع بوجوده * اما اولافلان عدم معلومية
الهوية بالفعل ممنوع فضلا عن امتناع المعلومية لجواز ان تكون معلومة لبعضهم بالنظر
وما ذكرتم من كثرة الاختلاف لا يستلزم عدم حصول العلم بواحد صحيح من تلك
الانظار بل غاية ما تستلزمه ان يميز الصحيح من الفاسد مشكل ولا كلام فيه * واما
ثانيا فلوسلمنا ان ذلك الاقرب غير معلوم لاحد فلا نسلم انه يلزم منه ان لا يكون
الابعد معلوما وانما يلزم ذلك لو كان القرب الى المدرك مستلزما لسهولة الادراك والبعده
لصعده وذلك ممنوع اذ قد يكون الامر بالعكس كما يشاهد في البصر كما اشار اليه
في بعض النسخ حيث قال قريبا من عين المدرك بمعنى ذاته لكن في العين ايهام
البصر واما ثالثا فلوسلمنا ان القرب يستلزم سهولة فلا نسلم انه يلزم من عدم العلم
بالاسهل عدم العلم بما ليس بأسهل لجواز ان يكون عدم العلم بالاسهل لظهور مانع
ليس في غيره ونتجه على الاول انه وان لم يستلزمه كثرة الخلاف لكن يستلزمه
تعارض الأدلة ويندفع بان المستلزم تعارضها في اعتقاد المستدل لا في زعم المعارض
والتعارض الاول ممنوع وعلى الثاني انه انما يصبح لو كان الاقرب بمعنى الاقرب اتصالا

(قوله) فما ظنك باحوال
الصانع وصفاته) قال السيد
الشريف هذا من قبيل
التنبيه بالادنى على الاعلى
لا القياس الفقهي

(قوله) فما ظنك باحوال
الصانع وصفاته) قال السيد
الشريف قدس سره هذا
من قبيل التنبيه بالادنى على
الاعلى لا من القياس الفقهي
كأبرى (قوله) بالالبق
والاحرى) اى بذاته
وصفاته وافعاله

(قوله لا يستلزم سهولة الخ) كما ان قرب المبصر الى البصر لا يستلزم سهولة ابصاره بل يوجب عدمه (قوله فلا يلزم من عدم ادراك الخ) لجواز اختصاص الاقرب بمانع عنه مع كون قربه مقتضيا لسهولة حصوله فان وجود المقتضى لا يوجب رفع المانع ويحصل ادراك الابدع ولو بعسر (قوله لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات) والحسابيات وهم لا يقولون به وذلك لانه مدار الدليل على التنبيه بعدم حصول العلم بالهوية القريبة للانسان على عدم حصوله بما هو ابعد منه والالهيات ﴿ ٢٢١ ﴾ والهندسيات سيان في كونهما ابعدا للانسان من هويته ولا مدخل فيه لكثرة الخلاف وقتلها

(قوله لان كثرة الخلاف لا تدل

على عدم حصول العلم)

لجواز ان يكون حاصله

بالنظر الصحيح من تلك

الانظار ولم يثبت مما ذكرتم

ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد

العلم بل يثبت ان يميز النظر

الصحيح عن غيره مشكل

جدا وفي الالهيات اشكل

ولا نزاع فيه انما التزاع

في كون النظر الصحيح

غير مفيد للعلم (قوله

وكون الهوية قريبة

من المدرك لا يستلزم سهولة

ادراكه) كما ان قرب

المبصر من البصر لا يستلزم

سهولة ابصاره بل قد يوجب

عسر ابصاره بل عدمه قال

المثأملون ان عدم ادراكه

تعالى لاجل كونه اقرب

الينا (قوله فلا يلزم من

عدم ادراكه ان لا يكون

الا بعد مدركا) لجواز

لان كثرة الاختلاف لا تدل على عدم حصول العلم وكون الهوية قريبا من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه ولئن استلزم فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الابدع مدركا على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا وذهب الاسماعيلية الى ان معرفة الله تعالى لا تحصل بدون العلم

لا بمعنى الاولى بان يكون معلوما والمراد هو الثاني بدليل اثبات القرب لمسائل الهندسة والحساب ضرورة ان المسائل عقلية لا خارجية متصلة باللسان ويندفع بأنه مبنى على معنى الاتصال المحتمل وما ذكرتم مدار التسليم وعلى الثالث انه احتمال مرجوح غير قادح في دليلهم الظني والحق ان يقال الحكم بالحقيقة غير الحكم بالوجود والعلم والقدرة وسائر صفات الكمال فيجوز ان لا يكون الاول معلوما في شيء والثاني معلوما في الواجب تعالى ولك ان تحمل مراد الشارح على هذا (قوله على ان هذا الدليل) الذي هو عبارة عن ان عدم العلم باحوال ماهو اقرب الاشياء الى اللسان يستلزم عدم العلم باحوال ماهو ابعد منه (لو تم الى آخره) يعنى انه جار في احوال الكم والعدد لانها ابعد من الهوية ايضا فيلزم ان لا يعلم الهندسيات والحسابيات بالنظر مع تخلف حكم المدعى عندهم ولا يقدح في هذا الجريان قوله وقد تعارضت الادلة الى آخره لان ذلك القول دليل على عدم العلم بالهوية لاجزاء من الدليل مع ان جملة جزأ من الدليل مما لا يدفع الجريان بل يؤكد ويقويه لان عدم العلم باحوال الاقرب بحيث وقع فيها الاختلاف الكثير وتعارض الادلة من غير سلامة شيء منها عن النوع يستلزم عدم العلم باحوال الابدع بالاختلاف الاكثر والتعارض الاوفر من ذلك اذ كلما بعد الشيء ازداد الاختلاف ويزداد التعارض والاشكال عندهم ومن توهم ان جملة جزأ من الدليل يدفع الجريان قال لم ندرك وجه هذا الكلام فان الخلاف في الهندسيات ليس مثل الخلاف في الالهيات فان بعض المسائل الهندسية لم يتحقق فيه خلاف اصلا وفي بعضها لو تحقق فظاهر انه ليس في هذه المثابة في الكثرة انتهى نعم تجه على الشارح ما قدمنا (قوله وذهب الاسماعيلية الى آخره) فرقة من الشيعة وسموا بالباطنية لزعمهم بان المنجي باطن

ان يكون عدم ادراك القريب لعروض مانع عن ادراكه مع كون قربه مقتضيا لسهولة حصوله فان وجود المقتضى لا يوجب دفع المانع ولا يكون للابدع ذلك المانع فيحصل ادراكه ولو بعسر هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام (قوله على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات) وذلك لان مدار هذا الدليل على مآمر التنبيه بالادنى على الاعلى فنقول ان اقرب الاشياء اليهم وهو هويتهم اذا لم يكن معلوما لهم وكانوا عاجزين عن معرفته فساظنك بالهندسيات واحوالها التي هي ابعد منهم من هويتهم وهذا الوجه مع ظهوره خفي على بعض الناظرين

الذي هو الامام المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف في معرفة الله تعالى اكثر
من ان يحصى ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبان الناس يحتاجون في العلوم الضعيفة
الكتاب دون ظاهره ولذا سموهم بالملاحدة اذ الملاحدة هو من عدل عن دين الله
تعالى وهم القائلون بان النظر وحده لا يفيد اليقين في الالهيات خاصة بل يحتاج
النظر في الافادة الى المعلم المعصوم المؤيد من عند الله تعالى واورد عليهم بان حصول
اليقين حينئذ موقوف على العلم بصدق المعلم فان علم بقوله ايضا لزم الدور والافتقار
كفى النظر فيه عندهم وبانه لو لم يكف النظر لاحتاج ذلك المعلم الى معلم آخر
ويتسلسل واجابوا عن الاول بان المعلم يضع مقدمات يعلم العقل منها صدقه فلا دور
ولا كفاية وعن الثاني بان النظر الغير الكافي نظر غير المعلم لانظر المعلم لكونه مؤيدا
من عند الله تعالى ولو سلم احتياجه ايضا الى معلم فيجوز انتهاء معلمه الى النبي عليه السلام
لعالم بالوحي فلا تسلسل (قوله مستدلين بان الاختلاف في معرفة الله) اى في
معرفة ذاته وصفاته اكثر من ان يحصى اى علمه ان يحصى كما قالوا في قول ابن الحاجب
لانها اما ان تدل الخ او مبنى على تضمين معنى الابعداى ابعدا من ان يحصى كثيرا وهذه
مقدمة استثنائية قدمت على الشرطية من القياس الاستثنائي وهو ان يقال لو كفى النظر
في الالهيات لما وقع الاختلاف الاكثر في معرفة الذات والصفات لكن اللازم باطل
فكذا المزوم واقول فيه بحث من وجهين الاول ان ارادوا ان كل مسألة من الالهيات
وقع فيها الاختلاف الكثير فهو ممنوع في وجوده تعالى اذ قلنا يجوز العقل ترجيح
الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح هناك بل اتماكثر الخلاف في ان
الواجب واحد او متعدد وفي انه مجرد عن المادة لا في حيز ولا في جهة او جسم في حيز
وجهة الى غير ذلك وان ارادوا وقوع الخلاف الكثير في مجموع المسائل فلم يكن
مبال النظر الصحيح في انه لا يفيد العلم بلا معلم في مسألة قل الخلاف فيها الثاني ان كثرة
الخلاف واقعة في مسائل الطبيعيات ايضا فبالله انه يفيد العلم في الطبيعيات بلا معلم معصوم
دون الالهيات ويمكن دفع الاول بالهم يزعمون كثرة الخلاف في كل مسألة او يدعون
بعض النظر الصحيح لا يكفي في مسألة الهية كثر فيها الخلاف في مقابلة قول اهل الحق
كل نظر صحيح في القطعيات يفيد بلا معلم سواء في الالهيات او في غيرها ويمكن دفع
الثاني بان في دليلهم هذا مقدمة مطوية هي كون الالهية اصعب العلوم وابعدها عن
الحس والطبع بقرينة دليلهم الثاني (قوله وبان الناس يحتاجون في العلوم الضعيفة)
اى سهولة الحصول اذ يكتفى فيها بادنى الظن الى المعلم فلان يحتاجوا اى فوالله لان
يحتاجوا اليه في اشكل العلوم التي لا يكتفى فيها الا باليقين اولى بحالهم اى فيلزمهم ان
يحتاجوا الى المعلم في الالهيات التي هي اصعب العلوم تحصيلها بالطريق الاولى والتوكيد
بالقسم وبالجملة الاسمية لرد منكري الاحتياج وتجه على دليلهم هذا انه بتمامه انما
يدل على الاحتياج الى مطلق المعلم لا الى المعلم المعين المعصوم فلا يتم التقریب الا انهم

(قوله لدل الاختلاف) يعنى لو كان ٢٢٣ اختلاف الكثيرين فى شئ دالا على عدم حصول العلم

لواحد منهم بذلك الشئ
لكن الاختلاف فى
الاحتياج الى المعلم وعدمه
دالا على عدم علمهم
بالاحتياج اليه مع انهم
قاطعون به

كالنحو والصرف الى المعلم فلأن يحتاجوا اليه فى اشكل العلوم اولى قلت هذا انما يدل
على العسر دون الامتناع على ان كثرة الاختلاف لو كان دليلا على عدم العلم به لدل
الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به (فلاحاجة الى المعلم)

زعموا انحصار العالم بالالهيات فى امامهم المصوم والمتعلم منه (قوله قلت هذا الى
آخره) اى كل من كثرة الاختلاف والاحتياج فى العلوم الضعيفة الى المعلم انما يدل
على عسر الحصول بدون المعلم لا على امتناع الحصول بدونيه فهو جواب عن كلا الدليلين
مع لاعتن الثانى فقط كما هو لان العلاوة الآتية المتعلقة بالاول يأباه ومآل الجواب
عن الاول على ما فى المواقف الى العسر ايضا فان حاصل الجواب الذى ذكره المصنف
هناك اما عن دليلهم الاول فهو ان الخلاف لفساد بعض الاظهار لا يستلزم عدم كفاية
الصحيح منها بل غاية ان يستلزم صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهى
توجب عسر الحصول لامتناعه واما عن دليلهم الثانى فهو ان الاحتياج الى المعلم ان
كان بمعنى عسر الحصول بدون المعلم فسلم وغير مفيد لمطوبكم وان كان بمعنى
الامتناع بدونيه فممنوع اذ قد يحصل العلوم الضعيفة بل بعض المسائل الالهية لبعض
الناس بلا معلم لا يقل لادليل فى كلامهم على ان مطلوبهم امتناع الحصول بل يكفيم
فى مقابلة اهل الحق دعوى ان لا شئ من النظر بمفيد له بلا معلم دائما على ان يكون
قولهم لا يحصل بدون المعلم سالبة دائمة لا ضرورية موجبة لدعوى الامتناع لانا نقول
انهم لكن مراد الحجب ان عدم الافادة بالفعل انما يكون مسلما اذ اثبت الامتناع فاذا لم
يثبت فيجوز ان يقع الافادة بالفعل فلا اشكال (قوله على ان كثرة الاختلاف الى
آخره) يعنى ان الدليل الاول جار فى محل النزاع الذى هو احتياج النظر الى المعلم
فى الافادة اذ قد كثرت فيه الخلاف ايضا بين الفرق الاربع مع تخلف حكم المدعى عند
المستدلين به لانهم يدعون العلم به ومقتضى جريان الدليل ان لا يحصل العلم به وفيه
نظر اما اولا فلان الجريان ممنوع لما عرفت من المقدمة المطوية فى دليلهم المذكور
بقريئة دليلهم الثانى واما ثانيا فلوسلم الجريان فالتخلف ممنوع سواء كان هذه
المسئلة من مباحث النظر او من الالهيات لكونه فى قوة ان يقال ان مباحث
الذات والصفات لا تسلم بمجرد النظر بدون المعلم اما على الاول فلجواز
ان يدعوا فيه الظن واما الثانى فلانهم لا يدعون ان اليقين المتعلق بهذا
الحكم حصل بمجرد النظر بل مع المعلم ولا يدعون فيه اليقين بل الظن ايضا لانه
ليس من ضروريات الدين وبهذا اندفع ماورد عليهم بان العلم بهذا الحكم لو كان
يديها لم يختلف فيه اكثر العقلاء وان كان نظريا لزم اثباته بنظر مخصوص فيلزم
التناقض وقال المصنف فلا حاجة الى المعلم اى المعلم المهود الذى يقول الملاحدة

(قوله قلت هذا انما يدل
على العسر دون الامتناع)
اى ما ذكرنا من الاحتياج
الى المعلم ووفوع الخلاف
الكثير فى معرفة الله تعالى
وعدم تمييز النظر الصحيح
عن فاسده لا يدل الا على
عسر حصول هذه المعرفة
وعدم افادة كل نظر هذه
المعرفة التى لا نزاع فيه
ولا يدل على امتناع حصولها
وعدم افادة الاظهار
الصحيحة اياها الذى هو
المتنازع فيه (قوله لدل
الاختلاف فى الاحتياج
الى المعلم على عدم العلم به)
يعنى انهم اختلفوا فى الاحتياج
الى المعلم كما اختلفوا فى
معرفة الله تعالى فلو كان
اختلاف الناظرين الكثيرين
فى شئ دالا على عدم العلم
لواحد منهم بذلك الشئ
كما قالوا فى معرفة الله تعالى
كان الاختلاف فى الاحتياج
الى المعلم دالا على عدم
الاهية هكذا يعنى ان يقرر

هذا الكلام على ما لا يخفى على ذوى الافهام

(قوله لاننا نعلم ضرورة الخ) مبنى على ان افادة النظر معلومة بالضرورة وان كان نفس الافادة منقسمة الى ماهو بالضرورة كالشكل الاول والقياس الاستثنائي والى ماهو بالنظر كسائر الاشكال والاقيسة وكون العلم بالافادة ضروريا او نظريا لا ينافي نظرية الافادة بنفسها او ضرورتها فان الافادة حصول العلم بالنتيجة من العلم بالمقدمات مثلا وهو يتفاوت الى ضرورى ونظري يحصل منه بالفكر لحاج ان يكون الافادة بطريق النظر ويكون العلم بالافادة ضروريا وبالعكس ولا يلزم منه الدور لامكان اثبات الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بنظر مخصوص ويكون العلم بافادته ضروريا مع نظرية الكلية وتوقف العلم بافادته على العلم بافادة الكلية غير مسلم نعم يستلزم العلم بالكلية العلم بالجزئية واما التوقيف فكلما والحكم السارى من الكلية الى افراد موضوعها بجعلها كبرى لصغرى سهولة الحصول هو الافادة دون الافادة بالنظر فلا يلزم اثبات الشيء بنفسه وقد وقع في هذا المقام في المواقف وغيره من كتب الكلام خبط في البيان وخاط للمرام لان صدر كلامهم ٢٢٤ كان مبني على كون المقدمة القائلة

لانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم محدث وكل محدث فله مؤثر علم ان للعلم مؤثرا سواء كان هناك معلم او لا

بالاحتياج اليه بقرينة ان هذا التفريع لردهم خاصة لان ردهم اهم من رد السمنية والمهندسين لان بطلان مذهبهما اظهر من بطلان مذهبهم فيجوز ان يلتبس على بعض القاصرين فيلحق ان ينص على بطلانه ولك ان تحمله على مطلق المعلم ليحصل ردهم باتباع وجهه وهو الاوفق بسياق كلام الشارح فيما بعد ولا يتجه عليه ان بعض المعارف كوجود الجنة والنار مما لا سبيل للعقل فيها بدون المعلم الذي هو صاحب التصرع لان المراد نفى الاحتياج الى المعلم فيما كان للعقل سبيل لان النزاع فيه والاحتياج الى المعلم في مثل الجنة والنار ثابت وفاقا بين الفريقين مع ان الكلام في المعارف الآلهية المتعلقة بالذات والصفات الا ان يقال التصديق بيوم الآخرة من ضروريات الدين فافهم (قوله لانا نعلم ضرورة الى آخره) الظاهر انه لتعليل لنفى الاحتياج للتفرعه ولزومه لما سبق فانه غير صحيح قطعا فيرد عليه ان التفريع يدل على ان دليله ماسبق من المصنف ولا يصح تعليلان بدون العطف لاستلزامه توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي ولا يخص الا بان يكون تعليلنا للجزء الساسي من الحصر في الكلام السابق وانما آخره الى هذا المقام ليكون كلام المصنف مع هذا التنبيه او الدليل معارضة لهم بعد منع دليلهم وتقضه كما هو الوجه المعتمد عند الاصحاب في الرد عليهم على ما في المواقف وشرحه حيث قالوا والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كافي الاقيسة الكاملة حصل له المعرفة

ان كل نظر صحيح مفيد نظرية ثم دل ببيانهم الى المقدمة القائلة ان كل نظر صحيح مفيد بالنظر بمعنى ان افادته ثابتة بالنظر حتى لزم عليهم اثبات افادة النظر بافادة النظر فتمحلوا في التفصي عنه بان أثبت القضية الكلية بقضية شخصية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذ لم تؤخذ بنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فاللازم اثبات حكم النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته فان الحكم وان كان بديها مشروط تصور الطرفين وتصور شيء من حيث كونه نظريا غير تصوره

من حيث ذاته فقول مثلا النتيجة في نظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو (قطعا)

حق قطعا وكل ما كان كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فانه لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا انقطع بحقة المقدمات وحقة استلزامها النتيجة هذا كلامهم ومن البين انه انما يلزم اثبات افادة النظر بافادة النظر من ثبوت افادة كل نظر بالنظر فيحتاج الى تمحل الجواب باننا ثبتت الكلية بشخصية ذات جهتين يكون من جهة مثبتا على بناء الفاعل ومن جهة اخرى مثبتا على بناء المفعول مع كونه غير تام لان الكلية لما تضمنت الحكم بان الشخصية لا تنفد الا بالنظر لا بتصور افادتها بالضرورة وبغيرها والا لم تصدق الكلية

وهم وان سلموا حصول العلم بدون المعلم لكن قالوا انه لا يفيد النجاة

فقلنا نقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعلم له مؤثر وما يقال من ان العالم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل بدون المعلم فكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان اسهل اقول وفي دعوى الضرورة في ان كل نظر صحيح مادة وصورة في القطعيات هو وحده يفيد اليقين اشارة الى دفع ماورده المخالفون على اهلى الحق بان هذا الحكم الكلي لو ثبت عندهم بقينا فاما بداهة وهو باطل والا لم يختلف فيه المقلاء او بالنظر فيكون اثبات النظر بالنظر وهو تناقض واجابوا عنه تارة باختيار البداهة بناء على جواز اختلاف قوم قليل في البديهي كالقاصدين في البديهيات وتارة باختيار النظرية بناء على ان نظرية الحكم الكلي لا توجب نظرية حكم كل جزئي لجواز ان يكون افادة البعض وحده بديهية كقولنا كل نظر صحيح في القطعيات مستلزم للنتيجة قطعاً وكل ما هو كذلك فهو وحده مفيد للعلم بها بداهة فان هذا القول مع قطع النظر عن كونه من افراد النظر يفيد اليقين بان كل نظر صحيح في القطعيات هو وحده مفيد لليقين بتلك النتيجة ودعوى المصنف الضرورة في نتيجة هذا القول تدل على انه اختار الشق الاول كالامام الرازي لا الشق الثاني كامام الحرمين واما الشارح فلما لم يدع الضرورة في الحكم الكلي بل في قوله ان من علم ان العالم محدث الى آخره فيحتمل ان يختار في دفع الايراد المذكور الشق الاول ويكون هذا القول منه تنبيهاً على ذلك الحكم الكلي البديهي على نحو قول الشريف هناك العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر ويحتمل ان يختار الشق الثاني ويكون هذا القول دليلاً عليه بقي الكلام في ان بداهة افادة هذا النظر الجزئي وامثاله من الجزئيات الكثيرة كيف تكون مفيدة للعلم بالحكم الكلي بداهة او كسبا وما ذلك الا من قبيل الاستقراء الناقص الذي لا يفيد الا الظن والجواب عنه ان مشاهدة الحكم في جزئيات كثيرة توجب فيضان الحكم الكلي فيما كان موضوعه نوعاً حقيقياً او فصلاً او خاصة له متماثلة الافراد كما في كل نار حارة لا فيما كان جنساً او ما في حكمه مما كان افراده متجانسة كما في كل حيوان يحرك الفك الاسفل غير التمساح لجواز ان ينضم الى الجنس فيما لم يشاهد الحكم فيه فصول موجبة لتحريك الفك الا على كالتمساح وصور الاقيسة الكالة اى معاملة الانتاج لذواتها بداهة او كسبا انواع حقيقية متماثلة الافراد لاضافية متجانسة الافراد فشاهدة افادة الجزئيات الكثيرة توجب فيضان العلم القطعي بالحكم الكلي بداهة او كسبا فلا اشكال وبهذا يتبين مواقع الاستقراء الناقص **(قوله وهم وان سلموا)** لا يخفى ان الظاهر منه انه ايراد على المصنف والاصحاب بان ذلك الوجه المعتمد لم يقع في مقابلتهم لانهم لا ينكرون حصول العلم بالنظر بدون المعلم بل يسلمونه وينكرون كون العلم الحاصل بمجرد النظر مفيداً للنجاة عن عذاب الآخرة ويقولون انما يفيد النجاة اذا اخذ من المعلم على نحو قول

(قوله وان سلموا حصول العلم بدون المعلم الخ) فان بعضهم قالوا بان النظر السحيح في مقدمات اثبات الصانع وصفاته يستلزم اعلم بتأنيها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة ولا يكمل به الايمان في الدنيا الى يرى الى قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه عليه السلام ما كان عامه السلام يقول قولهم فما ذكرنا من الدليل وهو قولنا لانا نعلم بالضرورة الخ لا يصير حجة على هذا

مالم يؤخذ من المعلم كقيل ان العقائد تجب ان يتأق من الشرع ليعتد بها قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما (وعلى ان للعالم صانعا قديما لم يزل ولا يزال) اعاد لفظ العالم لتوسط بحث النظر واستدل القوم عليه بانه محدث وكل محدث فله محدث

الاشاعة انه لا يعتبر شرعا مالم يؤخذ من الشرع فالوجه الصحيح في الرد عليهم ان يقال كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما لاما ذكره وانت تعلم ان الحكم بانهم لا ينكرون ذلك حكم من غير دليل لان اهل الفن ذكره على سبيل الاحتمال كما يستفاد من الشرح الجديد للتجريد بل هو تأويل نافذ المحصل او على سبيل ان يكون مذهب بعضهم كما يستفاد من المواقف فالوجه ان يقول وان سلموا حصول العلم بدون المعلم وقالوا انه لا يفيد النجاة مالم يأخذ من المعلم قلنا الى آخره (قوله قلنا كفى بصاحب الشرع معلما الى آخره) والدليل القاطع على هذه الكفاية المتينة الاجماع القطعي المتعقد على كفاية المأخوذ منهما بلا حاجة الى معلم آخر معصوم مع ان ارشاد ذلك الامام ان كان باتصال اسانيده الى صاحب الشرع فليس اتصال اسانيد غيره اليه ادنى منه بل اعلى والا فيتوقف حصول الجزم بالنجاة على الجزم بمعصمته ولا سبيل اليه لان عصمة الانبياء عليهم السلام انما ثبتت عند الناس بمعجزات باهرة فما ظنك بغيرهم بدون الخوارق ولوادعوا لامامهم لوجب عليه ان يدعوا الخلق الى الحق باظهارها واللازم منتف بداهة فكذا المزوم (قال المصنف وعلى ان للعالم صانعا) اى موجدا (قديما لم يزل) فى الماضى (ولا يزال) فى الآتى صفتان كاشفتان للقديم الاولى منهما لدفع الاحتمال البعيد الذى هو اطلاق القديم فى اللغة على معنى العتيق الذى لا يدري اوله كالبناء القديم ولا يلزم منه القدم بالمعنى المراد فالاولى لما يزل الا ان يقال هو متعارف فى الازليه بان تحمل على سلب القضية المطلقة العامة لا على السالبة المطلقة وكذا قوله لا يزال متعارف فى الابدية لاجل ذلك فلذا اتى به للتصيص على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ثم المراد ههنا الصانع القديم الواجب الوجود مطلقا اعم من ان تستند اليه الممكنات ابتداء او بالواسطة لا الاول بخصوصه كما وهم والا لاستغنى عن قوله ولا خالق سواء وللإشارة الى ما ذكرنا قال ههنا او ينتهى الى محدث قديم دون ان يقول او يكون قديما وقال فيما بعد فلا بد ان ينتهى الى الواجب ومن غفل عنه قال ما قال بل نقول واعم من ان يكون واحدا او متعددا بناء على ان كون الممكنات او الحوادث سلسلة واحدة غير بديهى فيجوز ان يكون هناك سلاسل متعددة ينتهى كل سلسلة منها الى واجب آخر ولذا احتيج بعد هذا الكلام الى نفي الخلق سواء الى نفي المثل والشريك ببرهان التوحيد (قوله واستدل القوم الى آخره) حاصله ان العالم حادث كما ثبت بالبراهين القاطعة وكل حادث له محدث اى موجد مغاير له وهذه الكبرى بديهية بمعونة بداهة امتناع ترجيح الممكن

البعض (قوله قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما) يعنى انا لو سلمنا ان العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة فى الآخرة مالم يؤخذ من الشرع والمعلم لكن لانسلم الاحتياج فى هذا الاخذ الى المعلم الذى هو الامام المعصوم بل يكفى لهذا الاخذ المعلم الذى هو النبي عليه السلام صاحب الشرع والامام الذى هو القرآن المأخذ للاحكام والمعارف كلها

بالضرورة فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث قديم والاولان باطلان فتبين الثالث (واجبا وجوده لذاته متمتعا عدمه بالنظر الى ذاته) اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا

بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح وبداهة امتناع تأثير الشيء في نفسه وليست تلك الكبرى نظرية كما زعمه المعتزلة فقد ثبت قطعا ان للعالم صانعا مغايرا له فذلك الصانع اما قديم او حادث لان الموجد للعالم الموجود لا يكون معدوما بداهة والموجود منحصر في القديم والحادث عقلا فان كان قديما ثبت المطلوب اعنى ان للعالم صانعا قديما وان كان حادثا فله موجد آخر بحكم الكبرى البديهية وننقل الكلام اليه وهكذا فاما ان يلزم الدور او التسلسل او انتهاء السلسلة الى موجد قديم والاولان محالان فثبت الثالث على تقدير حدوثه فقد ثبت قطعا ان للعالم صانعا قديما يستند اليه الحوادث اما ابتداء او بالواسطة والثابت بهذا الدليل هذا القدر واما كونه واجب الوجود بالذات فيثبت فيما بعد فظهر ان ما قيل لا تنحصر الشقوق في الثلاثة المذكورة لجواز ان يكون الموجد معدوما او عينا او جزأ ولا بدلنى كل منها من دليل ايضا حتى يتم المقصود توهم فاسد لما عرفت من ان احتمال كونه معدوما او عينا باطل وبداهة واحتمال كونه جزأ مندرج في احتمال القديم والحادث كما ان احتمال كونه كلا مندرج في الحادث المستلزم للدور الباطل لان الكل متوقف على الجزء والحادث على علته الفاعلية فلو كان كلا موجدا لجزئه لزم الدور قطعا فالمنقدح باحتمال الجزء ليس هذا البرهان بل البرهان الذى سبق ذكره في بحث الحدوث فلا يراد عليه بذلك الاحتمال من اشتباه احد البرهانين بالآخر (قوله اذ لو لم يكن) اى ذلك الموجد القديم الذى ثبت من قبل واجبا بالذات لكان ممكنا بالذات لانحصار الموجود في الواجب بالذات والممكن بالذات عقلا وكما كان ممكنا بالذات كان حادثا ومحتاجا الى محدث والالم يكن موجودا فضلا عن كونه موجودا قديما اذ لو كان موجودا مع امكانه وقدمه فاما يرجح ان الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح او بتأثير مؤثر فيه والاول محال وبداهة والثاني محال مستلزم لتحصيل الحاصل عندهم فلذا قالوا لاشئ من الممكن بقديم وبالعكس فثبت الكبرى المذكورة فينتج من الاقتراني الشرطى ان ذلك الموجد القديم لو لم يكن واجب الوجود كان حادثا محتاجا الى محدث واللازم محال من وجهين الاول كون القديم حادثا الثاني كون متتهى الحوادث كما ثبت من قبل غير منتهاهما وكلاهما اجتماع التقيضين فظهر ان الفاء في قوله فيحتاج الى محدث عاطفة على قوله فيكون حادثا للاشارة الى لزوم المحذور الثاني مع لزوم الاول والى ان هذا البرهان مبنى على ما عليه جمهور المتكلمين من ان علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث وحده او مع الامكان شطرا او شرطاً على الاختلاف بينهم لا مجرد الامكان كما ذهب اليه الحكماء وبعض

(قوله فتبين الثالث) وهو الذى ينتهى الى محدث قديم فيكون لم يزل وامانه لا يزال فلما تقرر عندهم ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه

(قوله لان القدم ينافي التأثير فيه عندهم) لما ان علة الاحتياج عندهم هي الحدوث استقلالاً او شرطاً او شرطاً
واورد عليهم ان السمات الزائدة اما ان تكون واجبة فيلزم تعدد الوجوب واما ان تكون حادثة واجبة عنه تارة
بان الاحتياج عندهم على نحوين الاول احتياج في الوجود من حيث هو وهو احتياج الصفات القديمة ونسبتها
الى الذات نسبة الضوء الى الشمس والثاني احتياج في الوجود من حيث انه بعد القدم وهو وجود العلم ومافيه
ونسبته الى الصانع نسبة البناء الى البناء واما يجعون الحدوث علة لهذا النحو واما النحو الاول من الاحتياج
فعلته الامكان واخرى بانها ليست آثاراً له تعالى وانما يتمتع عندها لكونها لوازم مهيتة سبحانه فكما ان ذاته غير
مجمولة فكذلك لوازمها غير مجمولة الا ترى ان لوازم المهية مجمولة بجعل المهية لا بجعل آخر مستأنف فاذا
كانت المهية غير مجمولة كانت لوازمها غير مجمولة فلا يحتاج الى علة لعدم تساوي طرفي الوجود والعدم
فلا تكون لها علة مرجحة ولا محوجة الى العلة وانت خير بان جعل علة الاحتياج على قسمين مع كونه قولاً
محدثاً لا برهان له يبطنه البرهان القائم على ان علة الاحتياج هي الامكان ﴿ ٢٢٨ ﴾ واما الجواب الثاني فهو ارك

فيكون حادثاً لان القدم ينافي التأثير فيه عندهم

المسكمين وقد اشار الى اثبات وجوب الوجود على هذا المذهب ايضا بقوله
ولوجود التأثير في القديم وما قيل استدلاله بقوله لان القدم ينافي التأثير
فيه عندهم ينافي كون البرهان مبني على مسلك الحدوث دون الامكان
فانه لا يتم الا باخذ مقدمة ان كل ممكن يحتاج الى مؤثر كما اعترف به البعض فليس
بشيء لانه تام بمجرد ان يقال لو وجد القديم بتأثير مؤثر فيه فان كان معدوماً
قبل التأثير فيه لزم ان يكون حادثاً والا لزم تحصيل الحاصل على ان النزاع بين
الفريقين يرجع الى ان يقال الممكن الذي لا يقتضي بذاته شيئاً من الوجود والعدم
ولا يوجد الا لعلة خارجة هل يمكن ان يكون قديماً اولا فاحتياج مطلق الممكن
الى العلة لاجل امكانه مسلم بين الفريقين على ان يكون الممكن شاملاً للانفراد
الممكنة والممتعة وهي المقدمة التي يحتاج اليها تمام الاستدلال المذكور وانما النزاع
بين الفريقين في ان احتياج الممكن الى العلة لاجل حدوثه او لاجل امكانه على
ان يكون الممكن منحصراً في افراده الممكنة لاشتماله للممتعة ايضا ولو سلم الكل
فغاية الامر عدم تمام ذلك القول وذلك يوجب فساد المسلك لافساد البناء عليه
اذ لا بأس في ان يقال هذا الدليل مبني على هذا الامر الفاسد كما لا يخفى

منه واشد سخافة فان
لوازم المهية الواجبة لاشك
انها ليست بواجبة فلا بد
ان تكون وجودها من
القضاء مقتضى والمقتضى
يجعلها موجودة ثابتة
للذات والمفروض انه
لا مقتضى غيره جلي ذكره
فهي موجودة باقتضاء
ولا معنى لكونها آثاراً له
تعالى الا هذا فلا بد من علة
الاحتياج والحق ان صفاته
تعالى واجبة بالذات
فلا يحتاج الى علة ولا تستند
الى جاعل ولا يلزم التعدد
لكونها غير متغيرة

ولا مغابرة له ولا زائدة عليه تعالى على الحقيقة لا بمعنى الذي يتداول احداث الاشعية (قوله)

(قوله فيكون حادثاً) واما احتياج الى هذا القول لان بناء هذا الدليل على كون علة الاحتياج الى العلة هي
الحدوث وحده واما مع الامكان شرطاً او شرطاً واهذا على حدوثه بكون القدم متنافياً للتأثير بخلاف الدليل الثاني المشار
اليه في قوله ولوجود التأثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى ان بناءه على كون علة الاحتياج الى العلة هي الامكان
وحده وبما ذكرنا ظهر انه لا وجه لما قيل انه لا حاجة لاثبات وجود الواجب الى قوله فيكون حادثاً (قوله)
لان القدم ينافي التأثير فيه عندهم (وذلك لان التأثير في القديم إيجاد للموجود وتحصيل للحاصل وهو محال
عندهم واما الحكماء فيمنعون استحالة تحصيل الحاصل مطلقاً ويقولون ان المحال تحصيل الحاصل الذي
لو لم يكن هذا التحصيل لكان حاصلًا واما تحصيل الحاصل بهذا التحصيل فليس بمحال وتحصيل الممكنات
القديمة من هذا القيل

(قوله فيحتاج الى محدث) فان واجبا لذاته فهو المدعى فان كان ممكنا نقل الكلام الى علة حدوثه وهلم جرا ولا بد ان ينتهي الى الواجب بذاته لاستحالة الدور والتسلسل فقوله دفعا للدور والتسلسل على كلاً التقديرين على ما ينبغي عنه قوله ايضا فهذا اشارة الى مسلك الحدوث والثاني الى مسلك الامكان ولك ان تقول فلا يكون منتهى المحدثات وهو خلف وبالجملة سواء جوزنا التأثير في القديم ام لا يلزم ان يكون ما فرضناه صائعا للعالم من جملة العالم مع انتهاء السلسلة الى واجب الوجود الذي هو المدعى (قوله ولو جوز التأثير في القديم) على ما ذهب اليه الفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم بعض اجزاء العالم واعلم ان المتكلمين استدلوا اولا على حدوث العالم بجميع اجزائه بان ماسوى الباري تعالى اما اعراض او جواهر فردات او اجسام ولا رابع وكل منها حادث اما الاعراض فحدوث بعضها بالعيان كالحركة بعد السكون وبعضها بالبيان كافي السكون السابق فان القدم ينافي العدم واما الاخيران فلانهما لا يخلو عن الحوادث بل عن خصوص الحركة والسكون وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لاستحالة قدم الحادث ثم بنوا على ذلك ثانيا اثبات الصانع القديم المحدث له ويبنوا ذلك بانه ثبت حدوث العالم وكل حادث لا بد له من محدث وايس ما وراء جميع الجوادث موجودا لا القديم وجعلوا علة الاحتياج هي الحدوث وهو امر آتى فلزم عليهم استثناء الحادث عن المحدث بعد الوجود وعن هذا قالوا نسبة العالم الى الصانع نسبة البناء الى الباقي والله سبحانه يقول والله الغنى واتم الفقراء واياه الناس اتهم الفقراء الى الله والله ﴿ ٢٢٩ ﴾ هو الغنى ولما كان هذا شنيعا جدا مخالفا للشرع والعقل اضطرروا الى القول بعدم بقاء الاعراض ليتمكنوا من القول بانه وان كان مستغنيا عن الصانع في ذاته لكنه محتاج اليه في اوصافه وايدوا ذلك بما وقع في عبارة بعض الفقهاء في مقام التعليل من قولهم لانه عرض لا يبقى وانما كان

فيحتاج الى محدث ولو جوز التأثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى الواجب ايضا دفعا للدور (قوله ولو جوز التأثير في القديم) بان يقال في دفع ما اورده جمهور المتكلمين لاسلم ان التأثير في القديم يستلزم تحصيل الحاصل وانما يستلزمه لو كان حاصلا بغير ذلك التحصيل والتأثير وهو ممنوع لجواز ان يكون حاصلا به ازلا وابدا وتحقيقه ما ذكره بعض المحققين من ان التأثير له معنيان احدهما معنى التأثير المستأنف وهو الاحداث الموجب لسبق العدم على وجود المتأثر ولا يوجد هذا المعنى الا في آن الحدوث وثانيهما معنى ترجيح جانب الوجود على العدم وهذا المعنى كما يوجد حال الحدوث يوجد حال البقاء والا لكان وجود الحادث حال البقاء ترجيحان

مراده من القوصيف التخصيص لكون كلامه في القسم الغير الباقي منه كالعلوم والادراكات والقصود والحركات لا الحكم الكلي بحيث يع الطبيعة العرضية ولما ثبت وجود القديم فهو مختار في فعله حي عالم قادر والا لزم قدم العالم وقد ثبت حدوثه ثم استدلوا على التوحيد ثالثا بانه لو تعددت الالهية يمكن التخالف بينهما فيمكن الحركة زيد وسكونه فلما ان يقع مراد الجميع فيلزم اجتماع الضدين او لا يقع شيء من المرادين فيلزم ارتفاع مثل الحركة والسكون مع عجزها او عجز احدها وعلى هذا المنوال استدلالهم على المطالب في كل وكلاهما على النهاية اما المسئلة الاولى فلان انحصار اجزاء العالم في الثلاثة مبنى على نفي ما اثبتته السلف واعظم الائمة من غير اقامة بينة ونصب حجة بل ما يقوم مقام الشبهة او ينبعث بالريبة ولا سلف لهم في ذلك فان القول بحسمية الجواهر القدسية انما اخترعه النظام من قدماء المعتزلة وقد قام البرهان على بطلانه قياما لا مرد له ثم كون السكون من الاعراض مبنى على كونه امرا وجوديا مضافا للحركة كما ذهب اليه المتكلمون وعرفوه بانه كونان في آئين في مكان واحد فتوجه عليهم من ذلك اشكالات =

(قوله فيحتاج الى محدث) فلا يكون منتهى المحدثات وقد اثبتنا انها منتهاهم (قوله ولو جوز التأثير في القديم) فلا بد ان ينتهي الى الواجب ايضا) يعنى ان لنا في اثبات وجوب وجود الصانع القديم شيئين احدهما امتناع كون الصانع القديم ممكنا واثرا لشيء وثانيهما وجوب انتهاء المؤثرات الى ذلك الصانع القديم فلو قطعنا النظر عن الشيء الاول وجوزنا كون القديم اثرا على ما ذهب اليه الحكماء اثبتنا ذلك بالشيء الثاني من غير حاجة الى الاول.

== اوجبت عليهم التورط في المناقضات والتخبط خبط العشوات وانما وقعوا فيها لتمرهم على انكار الحق ومعاداة الحكمة ومخاصمة العقل ومن الذين كلاس والظاهر كالشمس ان الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ليست من حصص الوجود المطلق والحق ان السكون عدم ملكة للحركة فنافاة القدم للعدم لا يستلزم حدوثه كما ان وجود الحوادث كلها لا يستلزم حدوث الاعدام السابقة عليها ثم ان كان مرادهم حدوث جزئيات الحركة فهو لا يسمن ولا يغنى من جوع وخصمهم لا ينكر ذلك وان كان حدوث الطبيعة المستمرة فليس لهم الى دعوى ذلك سبيل واما الكبرى فلا يكاد يتم لان عدم الخلو من الحوادث انما يستلزم الحدوث ان لو كان القدم عبارة عن الوجود في زمان معين بل القديم بالمعنى المتنازع فيه هو الموجود في ازمة غير متناهية فان الخضم يقول ان الافلاك قديمة بمعنى انها موجودة في ازمة غير متناهية متحركة على الدوام غير خالية عن الحركة في آن وقيل كل حركة حركات لا تنتهى وكذلك كلامهم في دعوى كل ما قدمه من الاجسام واما المسئلة الثانية فاحتياج الحادث الى محدث وكون علة الاحتياج هي الحدوث ليست بمبرهنة ولا ضرورية فدعويهم غير مسموعة ولا معقولة وانما وقعوا في هذا الغلط بما رأوا في عبارة بعض الائمة من الفقهاء ان الانسان اذا نظر في نفسه او في غيره يجد آثارا ما را الحدوث ظاهرة فيعلم انه لا بد له من محدث وكلامه انما هو في ان الحدوث علة للعلم بالاحتياج الى العلة بدليل يفيدوه وهؤلاء جعلوه علة لنفس الاحتياج والعلم بالاحتياج ضروريا وليس الامر كذلك ومن جعل الامكان علة الاحتياج حصر المفهوم او لا الى ثلاثة حصصاً عقلياً قطعياً فحصل له ان الممكن ما لا يقتضى وجوده ولا عدمه وذلك القدر لا يبطى ان الممكن يحتاج الى العلة البتة فضم الى ذلك نفي الاولية الذاتية فاستفاد منه ان الممكن ما يكون وجوده وعدمه مساوياً ومن المعلوم بالضرورة ان المساوى بما هو مساو يحتاج في الرجحان الى غيره واتى للمتكلمين مثل ذلك البيان بل كون الحدوث علة الاحتياج وكل ما بنوا عليه باطل بالضرورة والممكن محتاج الى الواجب دائماً وفي كل احواله واوصافه ومن كل جهة فعلية وحيثية وجودية ثم المستند الى الموجب القديم انما يلزم ان يكون قديماً ان لو كان استناده عليه بالذات من غير واسطة واما المسئلة الثالثة فامكان التخالف ممنوع وكون الحركة والسكون في نفسيهما امراً ممكننا لا يستلزم ذلك لم لا يجوز ان يكون مقتضى الذات الالهية التوافق لبراءتها عن الشرور والفساد فان قيل فان كفى قدرة كل منها يلزم التوارد والافالجز وهو محال قلت ممنوع وانما يلزم التوارد على تقدير كفاية كل منها لم لا يجوز ان يكون كل منها علة ناقصة يحصل من المجموع الكفاية واتى يثبت لهم ان المعجز والنقص ينال الالهية والقدم وجوب الوجود ومتى فصلوه وبأى دليل حصلوه وانما حاصل هذا الدليل بعد تليخيصه وتشبيده مقدماته بالقواعد الحكمية والبراهين النظرية افادة التوحيد بحصر الخلقية على ما حل عليه الشارح فيما سيجي واما قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فله بطون محكمة وظواهر متقنة واطوار تعلو عن آراء المتكلمين واهل الاهواء ونحن بحمد الله سبحانه نعتقد حدوث العالم بجميع اجزائه ووحدة صانعه وبارئه واتصافه بجميع صفات الكمال ونزاهته عن صفات المخلوقين في كل حال ونثبت ذلك بالبراهين العقلية والدلائل الفاطمة النقلية لكن لا على الوجه الذي يتبع جميع به اهل الكلام وعلى النحو الذي نوهوه ولا تجرى على الطريق الذي وردت به الشريعة ونطق به الكتاب والسنة ومضى عليه الجماعة من اعيان الصحابة واخبار التابعين واعلام الفقهاء والائمة الراسخين في العلم الراشدين والانما دى الحكماء واهل المعرفة والانخاصم العقل والحكمة ولا نرد ما شيدوه بالبرهان بمجرد العصبية والعدوان على ما هو يدن اهل الكلام والمتفلسفة وانما شاع مقاتلهم الفاقة مع تناهي وهنها وغاية ضعفها واباءها عن الحق وبعدها عن الصحة لانهم اظهروها في معرض النصرة للحق واهله وطريقة السحنة والجماعة والذب عنهم والتضال عن عقيدتهم وليسوا الا اصدقاء جهلة مضرتهم في الدين اكثر من مضره العدو العاقل بل هم في الحقيقة اعداؤهم ولنا في مسئلة حدوث العالم وما يتعلق به او يناسبه

مقالة مفردة من نظر
فيها نظر منصف متبصر
تبين عنده ان البيان
قد بلغ الامد الاقصى وهو
غير مقصر وقد كشفت
عنه الخطاء وميزت الصواب
عن الخطاء بارع باهر غير
عاجز كشفا لا يحوم حوله
منعط ولا حاجز والله
يهدي من يشاء الى صراط
مستقيم وفضل الله يؤتیه
من يشاء والله ذو الفضل
المعظم

الممكن بنفسه الى جانب الوجود بلا مرجح وهو ضروري البطلان بل لا بد
من ترجيح مرجح حال البقاء ليدوم له الوجود الحاصل بالتأثير بالمعنى الاول قالوا
يجوز ان يكون التأثير في القديم من قيل التأثير في الحادث حال البقاء وعلى المعنى
الثاني قول البيضاوي في تفسير قوله تعالى ﴿على كل شيء قدير﴾ وفيه دليل على
ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقاءه مقدوران يعنى ان مدلول الآية
مشروطة عامة قائلة بان كل شيء مقدور اى حاصل بتأثير القدرة مادام شيئا
وكما ان الحادث حال حدوثه شيء موجود فكذا حال بقاءه شيء موجود ثم ان المراد
لو جوز التأثير في القديم ومنع الكبرى القائلة بانه كلما كان ممكنا كان حادثا تبدل
تلك الكبرى بقولنا وكلما كان ممكنا كان متنها الى الواجب والا لدار او تسلسل
فيثبت كونه واجب الوجود بحدوث العالم مع القول بان علة احتياج الممكن الواقع
الى العلة هو الامكان وهو مسلك المحققين من المتكلمين لامسلك الحكماء في اثبات
الواجب لان مسلكهم ليس بحدوث العالم بل بحدوث حادث ما اذ لا بد من الانتهاء
الى الواجب ايضا لا يقال التأثير في القديم يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا
بناء على ما ذكره من ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار باتفاق جمهور
المتكلمين والحكماء فكيف يجوز المتكلمون في هذا الدليل وكيف يكون البرهان
المبنى على مسلك الامكان المستلزم لوجود الممكن القديم مسلك المتكلمين في اثبات
الواجب تعالى شأنه لانا نقول هذا مبنى على ماسيج منه وصرح به شارح المقاصد من ان
مسلك الحدوث غير صحيح مع القول بالصفات القديمة الزائدة على الذات المستندة اليه
بالايجاب لا بالاختيار بل لا بد مع ذلك القول من ان يكون علة الاحتياج هي الامكان
الشامل للصفات القديمة والحوادث لا الحدوث المختص بالثانية وكون الواجب تعالى
موجبا بالنسبة الى صفاته الذاتية لا ينافي كونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى افعاله
بل هو فاعل مختار بالنسبة اليها قطعاً ببراين قاطعة دالة على انتهاء سلسلة الحوادث
مطلقا التي لا يصح صدور الحادث عن القديم الموجب بدونها فلا اشكال في تجوز
المتكلمين التأثير في القديم بالمعنى الثاني ولا في بناء برهانهم على مسلك الامكان واختيار
مسلك الحدوث في اثبات الصانع لا يوجب اختيار في اثبات وجوبه ايضا لانهما
مطلبان متغايران على ان دليل اثبات الصانع يجوز ان يحمل على مسلك الامكان
ايضا اذ قد لا يكون تعليق الحكم على المشتق لعلية مبدأ الاشتقاق فيجوز ان يكون
احتياج كل حادث الى محدث لاجل امكانه لاجل حدوثه والتعرض بالحدوث
لاثبات الامكان ولك ان تحمل مراده ههنا على اثبات الواجب بمسلك الحكماء
بتبديل كل من الصغرى والكبرى بل على اثباته بكل من المسلكين ولم يتعرض
بدعوى امتناع العدم لانها لازمة لوجوب الوجود لزوما يينا فدليلة دليلها

(قوله ووجوب الوجود عند المتكلمين الخ) لم يذهب احد من الفلاسفة ولا من المتكلمين الى ان وجود الواجب سبحانه وتعالى عما يصفون غير ذاته وانما احده المعروف بقدر الدين بن الخطيب الرازي من المتفلسفة ولم يمكنه نسبته الى الاشعري لنصه على خلافه فنسبه الى جمهور المتكلمين وقرره مذهبهم فتلقياه منه اتباعه الاعلام وجروا على منهاجه وتعلق في مناسجه كثير من الازكياء الاعلام الا من عصمه الله تعالى منهم وقليل ما هم وذلك انه نظر في ادلة العلماء والحكماء في اشتراك الوجود وحصلها وحكم بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء ورأى ان وجود الممكنات عارض لمهيتها فاستفاد منه ان وجود الواجب ايضا عارض لمهيته زائد على ذاته وزعم انه ان لم يجعله جارضا لمهيته تعالى عنه لزمه اما ان لا يكون مساويا للموجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي وكلاهما خلف عنده فلما تعلق ذلك على وهمه وظن ببطالان خلافه اضاف الى جمهور المتكلمين صوناهم من ان ينهي اليهم الجهالة ويعرى عليهم الغواية والضلالة على ما هو ديدنه في كل ما وقع عليه من ورطات الغلط والخسارة ولم يدر ان الوجود يحمل بالتشكيك حملا ٢٣٢ بالاشتقاق على افراده به ادلى

او التسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات علة تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة من محقق المتكلمين

(قوله ووجوب الوجود عند المتكلمين الخ) اعلم اولانهم اختلفوا في ان وجود الموجود عين ذاته او ليس بعين ذاته بل وصف زائد على ذاته فذهب الاشعري الى انه عين الذات في الكل اى في الواجب والممكن وجمهور المتكلمين الى انه زائد في الكل والحكماء الى انه عين الذات في الواجب وزائد في الممكن والمراد من الذات الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم وهي التي ينضم اليها الوجود والعدم في الممكن ولا يلزم من قطع النظر عنهما خلوها عنهما في الواقع ليلزم ارتفاع التقيضين فيتجه على الاشعري ان الممكن ما يتساوى له الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته من حيث هي هي ولا يمكن ذلك التساوى مع العينية او الجزئية بل لا بد ان يكون كل من الوجود والعدم خارجا عن ماهيته مستفادا من العلة الخارجية وهذا قطعي لا ريب فيه والجواب ان مراد الاشعري من الذات هو الهوية بمعنى ليس في الخارج هويتان متميزتان تقوم احديهما بالآخرى بل هوية واحدة هي هوية الموجود لا الماهية من حيث هي هي كما هي مراد الحكماء وانما ذهب اليه بناء على انكاره

على ان يكون مقتضى ذاته بمعنى ان ذاته بذاته منشأ الاتراع ومصدق الحمل ومناط الصدق ومطابق الحكم وعلى بعضها باقتضاء علة مالدلك وبالاقدمية بان يكون انصاف بعض افراده به علة لاتصاف بعضها ولا يقع بالاشتراك اللفظي ووقوع العين على معانيه ولا بالتواطى على السوية كوقوع الانسان على اشخاصه فالوجود يقع على ما تحتها بمعنى واحد كاذب اليه اهل الحق

ولا يلزم منه التساوى في الطول والصدق (قوله وطائفة من محقق المتكلمين الخ) وهو مذهب (الوجود)

الائمة الحنفية ايضا على ما صرحوا به في غير واحد من الكتب ومذهب الصوفية الصفية قال صدر الشريعة في تعديل العلوم الوجوب بالذات تحقيق الحقيقة في نفسها بحيث تنزه عن قابلية العدم والواجب لذاته ما يجب ان يتحقق حقيقة بلا مدخل من شيء وقال في موضع آخر ان ما يتصور ان اقتضى ذاته الوجود فواجب او العدم فمتنع اولا فمكن ثم قال لكننا معاشر الحنفية لانقول هكذا لان الوجود غير زائد على الذات خصوصا في الواجب ولا ذات للمعوم لاسيما المتنع فكيف يقتضى بل نقول المفهوم ان كان له حقيقة يجب ان يتحقق بلا مدخل من الغير فواجب والا فان وجب عديمه بنفس المفهوم فمتنع والا فيمكن انتهى كلامه

(قوله ان يكون الذات علة تامة لوجوده) فان المعلول يجب عند تحقق علته التامة

الوجود الذهني فلو كان الوجود صفة زائدة على الذات فاما ان يعرضه في الخارج وهو محال
 ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء في الخارج فرع وجوده فيه فيلزم ان يكون الذات
 موجودة قبل عروض الوجود لها فيلزم تقدم الذات على نفسها بالوجود وامان
 يعرضه في الذهن وهو ايضا محال اذ ليس للماهيات وجود ذهني عنده فاذا لم يكن
 عارضا لها في الخارج ولا في الذهن فلا يكون وصفا زائدا في نفس الامر فيكون عين
 الماهية الموجودة نعم لو قال بالوجود الذهني لقال بزيادة الوجود ايضا فاذهب اليه
 المتأخرون من الاشاعرة من زيادة الوجود على الذات في الكل مع انكارهم الوجود
 الذهني فلم يكن على بصيرة منهم وما ذكره شارح المقاصد من ان ذلك ليس مينا على
 انكار الوجود الذهني لان المنكرين للوجود الذهني لا ينكرون وجود الامور
 الاعتبارية في نفس الامر في ضمن الوجود التعقلي فيحل نظر ظاهر لان الوجود
 في نفس الامر منحصر في الوجود الخارجي والذهني ليس له قسم آخر يسمى بالوجود
 العقلي دون الوجود الذهني نعم يلزمهم القول بالوجود الذهني من حيث لا يشعرون
 او القول بعروض الوجود للماهيات في الخارج كالايتحي ثم القائلون بزيادة الوجود
 في الكل او في الممكن اختلفوا في انه وصف حقيقي موجود في الخارج او اعتباري
 لوجوده الا في الذهن فذهب اكثر المتكلمين الى الاول ولا يتجه عليهم انه كان
 موجودا بوجود آخر زائد عليه ننقل الكلام اليه ويتسلسل الموجودات المترتبة
 الغير المنتهية والالكان كل وجود واجبا بالذات لان لهم ان يختاروا الثاني ويقولوا
 وجود الوجود عين الوجود ولا يلزم المحذور لان معنى الوجود الواجب بالذات انه
 مقتضى ذاته من غير احتياج الى الفاعل غير الذات ومعنى تحقق الوجود بنفسه
 لا بوجود زائد عليه انه اذا حصل للشيء امان ذاته كافي الواجب او من غيره كما
 في الممكن لم يقتصر الى وجود آخر يقوم به فيكون المحمول نفس ماهية الوجود
 الخاص عندهم لا اتصاف الماهية به ولكن يتجه عليهم ان الموجود الخارجي لا
 يعرض للمعوم في الخارج بداهة فيلزم عروضه للماهية في الخارج وهو باطل
 لما عرفت ولذا ذهب الفارابي وابن سينا وسائر المحققين من الحكماء والمتكلمين
 القائلين بالوجود الذهني الى الثاني ولا يعرض للماهية الا في الذهن فيكون معقولا
 ثانيا وهو التحقيق كالوجود الذهني فعلى هذا يتجه على الاشعري بعد ذلك ان عدم
 تمايز هوية الوجود عن هوية الموجود بحسب الخارجي لا يقتضي ان يكون هوية الوجود
 في الخارج عين هوية الموجود حتى يكون ماصداق عليه احدهما عين ماصداق عليه الآخر
 لجواز صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات
 الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد مثلا ذاتا بحسب الخارج لكان محمولا عليه
 مواطاة وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود على

كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا

ما في شرح المواقف فالحق ان الوجود مع كونه من الاوصاف الاعتبارية زائد في الممكن اذا تقرر هذا فنقول مراده من المتكلمين ههنا جمهور المتكلمين لا اعم من الاشعري وافظ العلة للدلالة على ان الوجود عندهم مغاير بالماهية للذات الموصوفة به لامتناع عليه الشيء لنفسه ولادلالة فيه على كون الوجود وصفا حقيقيا موجودا في الخارج كاذب اليه اكثر المتكلمين لان الاوصاف الاعتبارية تحتاج الى علة ايضا كما صرح به في كتبه وصرح به المحققون (قوله كونه عين وجوده الخ) لا يخفى ان الضميرين عائنان الى الذات من حيث هي هي كما هي مراد المتكلمين ايضا اذ لا يمكنهم حمل الذات على الهوية التي هي الماهية المنشخصة الموجودة لانه يستلزم عروض الوجود للماهية الموجودة فيلزم ان يكون لها وجودان فالمراد كون الذات من حيث هي عين الوجود الخاص ذهنا وخارجا لان وجوب الوجود بمعنى اقتضاء الذات الوجود وامتناع الاشكال كما يكون بطريق عليه الذات يكون بطريق عينية الذات بالطريق الاولى لامتناع الاشكال الشيء عن نفسه بداهة ولذا قالوا على مذهب المتكلمين تصور الاشكال ممكن والمتصور محال وعلى مذهب الحكماء التصور والمتصور كلاهما محال فهو اولى بوجوب الوجود بما قيل لو كان وجوب الوجود عبارة عن كون الذات عين الوجود لزم على القائلين بانه عين في الكل ان يكون الممكن واجب الوجود وبطلانه عنى عن البيان فندفع بما قدمنا من ان مراد القائلين بانه عين في الكل كون الوجود عين الهوية الخارجية لا عين الماهية من حيث هي ذهنا وخارجا على ان المراد ههنا ذات الواجب وجوده المستغنى عن الغير فلا اشكال وفي اضافة الوجود الى ضمير الذات اشارة الى ان مرادهم كون الذات عين وجوده الخاص لا عين الوجود المطلق اذ لا يقول به عاقل وفي محل العينية على الوجوب تسامح لانها منشأ الوجوب لا عينه (قوله ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا) في هذا التحرير اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود معنى قائم بالغير فكيف يكون عين الذات القائم بنفسه وحاصل الدفع بان ليس بكل فرد من افراد الوجود قائما بالغير بل له فرد خاص قائم بذاته وان كان سائر افراده قائمة بالغير ومعنى القيام بذاته ان لا يكون مختصا بالغير اختصاص الناعت بالمنعوت وحاصله عند المتكلمين ان لا يحتاج الى محل يقومه لالى موضوع فقط فانه مصطلح الحكماء القائلين بالهويولى والصورة الجوهرية الحادثة فيها ليكون الصورة قائمة بذاتها بمعنى استغنائها عن الموضوع الذي هو محل العرض خاصة واذا كان الفرد الخاص قائما بذاته في الخارج يلزمه ان لا يكون منتزعا عن غيره قطعا فقولنا غير منتزع عن غيره تصريح بما علم ضمنا للاشارة الى ان بعض افراد الوجود مخالف للبواقي في امرين احدهما ان ذلك الفرد قائم بذاته والبواقي قائمة بالغير وثانيهما ان ذلك الفرد موجود حقيقي غير منتزع

(قوله ومعنى ذلك) اى ليس
معناه اتحادها في المفهوم
ولا حمل الوجود عليه
بالحمل الاولى ضرورة
ان الوجود امر اعتبارى
لا يتصور اتحادها بامر حقيقى
فكيف بالقيوم الحق الواجب
بالذات الغنى المطلق

(قوله وتفصيل ذلك) حاصله

ان انتزاع الوجود عن كل موجود واتحاد المفهوم المنتزع من الجميع يملأ وحدة المنشأ فيصدق الوجود بالاشتقاق على هذا المنشأ بالذات على ان يكون مصداق الحمل ومطابق الحكم ومنطابق الصدق ذاته بذاته من غير اعتبار امر خارج عنه وملاحظة حقيقة زائدة عليه فهذا المنشأ هو الواجب الوجود ويصدق مفهوم الموجود على سائر الموجودات من حيث الاستناد اليه على ان يكون الحقيقة تملئية لا قيدية وبالجملة ليس في الواقع الانفس الشيء وذاته فالتفصيل يقرب من التحليل ينتزع عنه الوجود ويجعل عليه الموجود فهناك امور ثلاثة الاول الوجود المنتزع اى صيرورة الماهية في ظرف مالا امر ينضم في الخارج اوفى الذهن بل هو امر اعتبارى لا وجود له الا في ظرف الملاحظة ورتبة الحكاية ولا فرد له سوى الحصص الحاصلة بالاضافة الى الموجودات والثاني المنتزع عنه وهو نفس الاشياء وربما يطلق عليه

قائما بذاته غير منتزع من غيره وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في بادي النظر امرا يشترك فيه الجميع وبه يمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق وانما يخص في الممكنات بالاضافة الى الماهية التي ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهذه الحقيقة عن الغير والبواقي امور اعتبارية منتزعة من الغير وهذا الكلام منه مبنى على ان المراد من الوجود معنى مبدأ الآثار الخارجية لامعنى الكون في الالعيان كما سيحى وما قيل قوله قائما بذاته احتراز عن حصص الوجود كما ان قوله غير منتزع عن غيره احتراز عن افراده الحقيقية فقيسه انه ان حمل الوجود ههنا على معنى المبدأ فذات الواجب فرد حقيقى للوجود بهذا المعنى عندهم فلا يصح الاحتراز عنه بل لا يحصل وايضا افراد الحقيقية في الممكنات هي الحصص من الكون اعنى الاكوان المخصوصة القائمة بها فيخرج الكل بالقيد الاول وان حمله على معنى الكون فمع انه خلاف ما يرتضيه الشارح ليس في الواجب حصص منه عند الشارح والا لم يكن النزاع بين الحكماء والمتكلمين معنويا لان مراد الحكماء ان يكون الذات عين معروف الحصص ومراد المتكلمين زيادة تلك الحصص فلا نزاع حقيقة وايضا انما يصح ذلك لو كان للوجود معنى الكون في الالعيان افراد حقيقية وراء الحصص منه في الممكنات ولا سبيل الى اثباتها كما ذكره المصنف وغيره من المحققين وغرض الشارح ههنا وفي حاشية التجريد جعل النزاع بين الفريقين معنويا مع اندفاع جميع ماوردوه وذلك لا ييسر الا بان لا يكون في الواجب حصص من الكون في الواقع وان افراد الحقيقية في الممكنات هي تلك الحصص لا امور اخر ورامها ويدل على ذلك ما ذكره في حاشية التجريد كما سنبهه (قوله وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة) اى الماهيات التي يترتب عليها الآثار الخارجية في بادي النظر اى قبل التأمل والتوجه الى دليل العينية في الواجب فلا يرد ان وجود الموجود قد يكون نظريا فلا ينتزع عنه الوجود في بادي النظر على ان المراد من الماهيات الموجودة الماهيات المعلومة الوجود بداهة او كسبا اذ لا يمكن انتزاع الوجود عن الماهيات المجهولة الوجود اذ المراد ان العقل يضرب من التخيل يفضل الماهية الموجودة الى ماهية وجود ويصفها به بان يقول تلك الماهية موجودة في الخارج على ان يكون الوجود المنتزع في بادي النظر زائدا في الكل ولذا قال (امرا يشترك الجميع فيه وبه) اى بثبوت ذلك الامر المشترك (بتمتاز) تلك الموجودات (عن المعدومات) التي لم يثبت ذلك الامر لها (وهو) اى ذلك الامر المشترك بين الواجب والممكنات (الوجود المطلق) بمعنى الكون في الالعيان المشترك في بادي النظر (وانما يخص في الممكنات) اى انما يكون فردا خاصا فيها (بالاضافة الى الماهيات التي ينتزع) ذلك الوجود المطلق (منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهذه الحقيقة) اى بحيث ينتزع منها

اي الوجود والثالث منشأ الانتزاع وهو في الواجب عين ذاته وفي الممكن حثية استناده بالمعنى الذي مر

مستند الى وجود يكون تخصصه بسلب الاضافة الى غيره وهو الوجود الحق

الوجود المطلق لاجل الحصص العارضة لها الممتازة بعضها عن بعض بعوارض
الاضافات المخصوصة (مستند الى وجود) خاص بمعنى مبدأ الآثار (يكون تخصصه)
اي كونه فردا خاصا ممتازا عن جميع ما عداه من افراد الوجود المطلق (بسلب الاضافة
الى غيره) اي بالتجرد عن الاضافة (وهو الوجود الحق الواجب لذاته) وحاصل
كلامه ان العقل في بادي النظر ينتزع من جميع الماهيات الموجودة معنى الكون في الاعيان
وزعم ان لكل حصة منه ثم بعد المراجعة الى البرهان يعلم ان ليس للواجب حصة منه
في الواقع فان ذاته تقوم مقام الحصة في كونه مبدأ الآثار الخارجية فيكون ذاته وجودا
خاصا بمعنى مبدأ الآثار وان لم يكن وجودا خاصا بمعنى الكون في الاعيان ولك ان تحمل
مراده من الوجود المطلق على معنى مبدأ الآثار الخارجية المشترك في الواقع بين الكل
لا في مجرد بادي النظر فافهم وفي هذا التفصيل اشارة الى امور * الاول ان الوجود المطلق
مفهوم اتراعي ومقول ثاب كاذب اليه المحققون لانه قول اول كازمه اكثر المتكلمين *
الثاني ان الوجود المطلق مشترك معنوي يتخصص بالاضافات لا مشترك انظلي كازمه الاشعري *
الثالث ان الامتياز بين وجود الممكن ووجود الواجب بعارض الاضافة والتجرد عنها
وبين وجودات الممكنات بعوارض الاضافات المخصوصة لا بعوارض الاضافات المخصوصة
في الكل كازمه الامام الرازي واستدل به على كون الوجود المطلق طبيعة نوعية
بين افراده لا يختلف مقتضاها في افرادها حيث قال الوجود مفهوم واحد مشترك
بين الكل ولا يتخصص بالاعوارض الاضافات المخصوصة وكل مفهوم لا يتخصص افراده الا
بالعوارض فهو طبيعة نوعية بين افراده لا يختلف مقتضاها في افرادها فاما ان يقتضى
المروض او اللعروض او لا يقتضى شيئا منهما والثالث محال والاحتياج الواجب
في وجوده الى امر منفصل وكذا الثاني محال والالكان وجود الممكنات غير عارض
فتمين الاول فيكون زائدا في الكل وحاصل الجواب عنه ان الوجودات الخاصة
حصص مختلفة وحقائق متكررة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة
متفقة الحقيقة الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن
والعرض توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصة حصة انما هو بمجرد عارض
الاضافة الى الماهيات المروضة لها كيباض هذا الثلج وذلك الثلج ونور هذا
السراج وذلك السراج وليس كذلك والانصاف ان ما ذكروا من الاختلاف بالحقيقة
حق في وجود الواجب والممكن ومحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض ومثل
وجود القار وغير القار واما في وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا
كذا في شرح المقاصد والدليل على ذلك الحق كون الوجود المطلق كليا مشككا بين
افراده فيكون عرضيا لافراد بناء على ان لانشكك في الذوات والذاتيات واذا كان
عرضا عامالها كان تلك الافراد المتباينة الآثار مختلفة الحقائق لكن الحصر في قول

الشارح وانما يتخصص في الممكنات بالاضافة الى يدل على ان وجود الممكنات متماثلة متفقة الحقيقة فلا احتمال للاختلاف في الحقيقة في مثل وجود الجوهر والعرض عنده كاقال شارح المقاصد فلنقاتل ان يقول حينئذ يلزم ان يكون الوجود المطلق طبيعة نوعية بالنسبة الى افرادها التي هي وجودات الممكنات مع ان شموله للواجب المخالف لها بالحقيقة يبطل كونه طبيعة نوعية بالقياس اليها والجواب ان الوجود المطلق الشامل للكل مفسر بمبدأ الآثار الخارجية وهو الكلي المشكك بين وجود الواجب ووجود الممكن عند التحقيق لا مفسر بالكون في الاعيان فانه غير مشترك بين الكل في التحقيق وان كان مشتركا في بادي النظر اذلا حصة منه في الواجب فليكن بهذا المعنى طبيعة نوعية بالنسبة الى وجودات الممكنات نعم ينجم عليه وعلى شارح المقاصد ان وجود الانسان ووجود الفرس يترتب عليهما آثار متباينة فكيف يكونان متماثلين متفقين في الحقيقة النوعية * الرابع ان لاتزاع لاحد في كون الوجود المطلق زائدا في الكل * الخامس ان بيان استناد وجود الممكنات الى ذلك الوجود الخاص المتخصص بالتجرد عن الاضافة تصرحاً بأنه مبدأ الممكنات فيكون ذلك الفرد وجودا وموجودا خارجيا ضرورة فلا يتوهم ان مجرد كونه وجودا لا يقتضي كونه موجودا في الخارج فان وجودات الممكنات امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج في التحقيق مع كون كل منها وجودا خاصا على ان التخصص بسبب الاضافة الى الغير يقتضي كونه موجودا خارجيا قائما بذاته كما لا يخفى على اولى النعمى فافهم هذا المقام (قوله والبرهان يدل الخ) لا يخفى ان الظاهر ان يقول والبرهان يدل على ان تخصصه في الواجب اى كونه فردا خاصا في الواجب ليس بعارض الاضافة بل بذاته الا انه قصد الاشارة الى ذلك البرهان الذي ذكره في كتبه من ان كل ما يغير الشيء بالماهية فثبوته له يحتاج الى علة تجعله ثابتا بداهة فكل موجود بوجوده زائد عليه كالممكنات فلا بد له من علة تجعل الوجود الزائد له وتلك العلة في الممكنات غيرها ولا يكون في الواجب غيره ولا ذاته لان مفيد الوجود موجود في مرتبة الافادة بداهة فلو كانت ذاته مفيدا لوجوده الزائد عليه يلزم تقدمه على ذاته بالوجود كما سيثير اليه هذا ومن توهم ان مراده من البرهان ههنا البرهان السابق في اثبات الواجب اعترض عليه بان البرهان المذكور انما يدل على ان كون الممكنات بهذه الهيئة مستندا الى ذات لا يحتاج في وجوده الى غيره سواء كان وجوده عين ذاته او زائدا عليه لاعلى استناده الى الاول بخصوصه واعتراضه واراد على نفسه لاعلى الشارح (قوله مستند الى وجود) اى الى خاص بمعنى مبدأ الآثار الخارجية الذي هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البدئى المفسر بالكون في الاعيان ولفظ الوجود حقيقة في معنى الكون في الاعيان ومجاز في معنى المبدأ من باب ذكر الخالص وازادة العام لان كل وجود بمعنى الكون مبدأ الآثار

الواجب لذاته. فان قلت ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهي فلاشك في انه ليس عين الواجب ولا عين شيء من الموجودات وان اريد به معنى آخر اصطلاحا على تسميته بالوجود فيكون النزاع لفظيا. قلت المراد به ماهو مبدأ انتزاع هذا المفهوم

الخارجية بدون العكس لجواز ان يترتب الآثار الخارجية على الذات الصرفة من غير ان يتصف بفرد من افراد الكون في الواقع (قوله فان قلت ان اريد الى آخره) منشأ هذا السؤال ما قدمنا من كون الوجود حقيقة في معنى الكون في الاعميان مع توهم انه يجب ان يحمل الوجود في محمل النزاع بين الحكماء والمتكلمين على معناه الحقيقي ولذا تعرض في الشق الثاني بالمعنى الاصطلاح عندهم ومورده كون القول بالعينية حقا مع دعوى ان النزاع بين الفريقين معنوي فان حاصل السؤال اما بطلان القول بعينية الوجود للواجب او بطلان القول بكون النزاع معنويا لانه اما ان يراد بالوجود الذي ادعوا كونه عين ذات الواجب الوجود المطلق المشترك المفسر بالكون في الاعميان واما ان يراد معنى آخر مصطلح بينهم فان اريد الاول فالقول بكون ذلك المعنى المشترك او بكون حصة منه عين ذات الواجب ظاهر البطلان ضرورة ان شيئا منهما ليس عين الواجب ولا عين شيء من الموجودات لانهما معنيان مصدران قائمان بالغير ومن الامور الاعتبارية فكيف يكونان عين ذات الموجود الخارجي القائم بذاته مع ان الاول يستلزم كون حقيقته تعالى امورا متعددة مقارنة للممكنات كافي شرح المواقف وان اريد الثاني فالقول بكون النزاع بين الفريقين معنويا باطل لان مراد المتكلمين زيادة الحصص من ذلك المعنى المشترك او زيادة نفس المشترك في الكل فيكون النزاع لفظيا وانما حملنا مراده في الشق الاول على اعم من الحصص لانه صرح بكون ذات الواجب عين الوجود الخاص المتخصص بسلب الاضافة الى الغير فالاتصاف ههنا على المعنى المشترك كما وقع من البعض قصور (قوله قلت المراد الى آخره) جواب باختصار شق ثالث يعني لا شك ان الوجود الاصطلاح عندهم هو معنى الكون في الاعميان بل مطلق الكون سواء في الاعميان او في الازدهان بناء على القول بالوجود الذهني لا معنى آخر لكنهم لم يريدوا في قولهم ان الوجود عين الذات في الواجب معنى الكون ولا معنى آخر مصطلح فيما بينهم بل ارادوا مبدأ الآثار الخارجية او مطلق الآثار وذلك المبدأ هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي المفسر بالكون وذكر ما يدل على المعنى المصدرى وارادة مبدأ انتزاعه شائع فيما بينهم كما في قولهم صفات الله تعالى عين الذات اذا المراد الآثار التي تترتب على صفة العلم فيسا مثلا تترتب في الواجب تعالى على الذات لا على صفة زائدة عليه كما فينا فكذا مرادهم ههنا الآثار التي تترتب على صفة الوجود فينا تترتب في الواجب على الذات لا على صفة زائدة عليه كما فينا فمعنى

(قولهم)

(قوله فلاشك في انه ليس عين الخ) ممنوع بل معنى كونه عينه ان يكون الذات بذاته بدون اعتبار امر آخر منشأ الانتزاع ومصادقا للاحتمال بالاشتقاق ومعنى كونه غير ان لا يكون كذلك بل باعتبار امر آخر وحشية زائدة على الذات لان المعنى في المسائل العلوم الحمل بالمواطاة والمنشأ غير صالح لذلك الحمل الا ان الشارح اخذ بالحاصل

(قوله فان قلت ان اريد بالوجود) اي ان اريد بالوجود الذي هو عين الواجب المعنى المشترك بين جميع الموجودات المتصور بالبداهة المسمى بالوجود اتفاقا فلاشك ان هذا المعنى المشترك بين جميع الموجودات لا يصلح ان يكون عين الشيء منها فضلا عن الواجب وان اريد به معنى آخر اصطلاح الفلاسفة على تسميته بالوجود فيكون النزاع بين جمهور المتكلمين وبين الفلاسفة لفظيا فان جمهور المتكلمين لا يدعون الا كون المعنى المشترك زائدا في الواجب وكون ذات الواجب علة تامته ولا يدعون عدم كون غير هذا المعنى عين الواجب

قولهم هذا ان الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عين ذات الواجب ولا شك ان مبدأ الآثار الخارجية يحمل على الواجب تعالى موافاة وان لم يحمل عليه كذلك الوجود بمعنى الكون فيصح ان يقال ان الواجب فرد خاص من الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية قال في حاشية التجريد بعدما نقل اقوال الحكماء اقول فتأخذ مما نقلناه ومما تركناه من تصريحاتهم وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم هي الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحبل في جميع صفاته هو بية البسيطة التي لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظته العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك ثم قال فان قلت ان كان معنى الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة والالكان تابعا ومتبوعا لنفسه وهذا فاسد بل يكون موجودا بسبب عروض حصة من الوجود المطلق له فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق وان كان معناه ماهو اعم من يكون نفس الوجود كان الوجودات المعارضة ايضا موجودة اذ لا فرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بالموصوف او على طريق قيام ذات الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابونصر وابوعلى في تعليقهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لانه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره ثم ذكر هناك وفي مواضع اخر من تلك الحاشية تحقيق هذا المقام وحاصله ان صدق الحبل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدأ اشتقاق المحمول في الواقع كما في قولنا الشمس مضيئة فان صدق حبل المضيء على الشمس بسبب اتصافها بالضوء الزائد على ذاتها وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع كما في قولنا الضوء مضيء فانه مضيء بذاته لا بسبب اتصافه بضوء آخر قائم بالضوء الاول الموضوع بل الضوء الذي تضمنه المحمول منترع من ذات الموضوع فهو عين ذات الموضوع لا امر زائد عليه فاذا قلنا الممكن موجود بمعنى كائن في الاعيان فصدق الموجود عليه بسبب اتصافه بحصة من الكون المطلق مكتسبة من الفاعل لا بخصوصية ذاته من حيث هي واذ قلنا الواجب موجود بذلك المعنى فليس صدقه بسبب اتصافه بحصة من الكون ايضا كما زعمه المتكلمون للبرهان المشار اليه

بخصوصية الواجب من حيث هي هي فالوجود الذي تضمنه المحمول عين ذات الواجب ومتزاع منها كما في الضوء مضي بخلاف قولنا الممكن موجود فانه من قبيل الشمس مضيئة واذا لم يكن هناك حصّة من الكون زائدة على ذات الواجب في الواقع فالوجود الذي تضمنه المحمول على الواجب ينصرف من معنى الكون الى معنى مبدأ الآثار الخارجية الصادق في الواقع على ذات الواجب وعلى الاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات وكذا المراد في قولهم صفات الله تعالى عين ذاته والا فكيف يقول عاقل بكون الامور المتغيرة مفهوما وماهية عين ذات شيء وانما يقول الآثار المترتبة على تلك الامور مترتبة على ذات الواجب وليس هناك حصص زائدة من تلك الماهيات المتخالفة في الواقع فقد اتضح امور* الاول ان انتزاع الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان يدور على معنى مبدأ الآثار الخارجية وجودا وعندما ضرورة انه مهما وجد هذا المعنى ينتزع العقل منه الوجود المطلق ومهما لم يوجد فيه كما في المعدومات لم ينتزع فان كان مبدأ الآثار عين الذات انتزعه من مجرد الذات وان كان وصفا زائدا على الذات انتزعه من الذات المأخوذة مع ذلك الوصف لامن مجرد الذات فالحكماء وطائفة من المحققين يقولون بان مبدأ الانتزاع الذي هو مبدأ الآثار الخارجية عين ذات الواجب لا وصف زائد عليه والمتكلمون يقولون ان ذلك المبدأ وصف زائد عليه لاعين الذات فعلى هذا التحرير يكون النزاع بين الفريقين معنويا* الثاني ان المراد ماصدق عليه الوجود لانفس مفهوم الوجود المطلق الصادق على ذات الواجب وسائر الاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات فلا يرد ما اوردوا من ان الوجود بديهي فلو كان عين ذات الواجب لكان حقيقته تعالى ايضا بديهية معلومة لكل احد واللازم باطل وحاصل الدفع ان الوجود بمعنى مبدأ الآثار عرض عام لجميع الوجودات الخاصة بدليل التشكيك ولا يلزم من بدهية العرض العام بدهية حقائق الافراد المندرجة فيه* الثالث الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عرض عام لافراذه الحقيقية التي هي الوجودات الخاصة وهي ذات الواجب والاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات اعني الحصص من الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان لامور اخر وراء تلك الحصص في الممكنات فلا حاجة الى اثبات تلك الامور مع كون اثباتها دونه خرق الفناد كما احتاج اليه من قال في مذهب الحكماء ان هناك في الممكن ثلاثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصّة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصّة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد فيكون ماصدق عليه الوجود زائدا في الممكن وعينا في الواجب على ما اشار اليه في المواقف وشرحه مع ان فيه ما فيه لانه ان اراد بالوجود معنى الكون في الاعيان فلا يكون هو ولا ماصدق عليه عين الواجب حقيقة وان اراد معنى المبدأ

فهو كما يمرض ذات الواجب عارض للاكوان الخارجية لامعروض لها وايضا على تقدير
تحقق حصة من الكون الخارجى يجوز ان يكون مراد المتكلمين زيادة تلك الحصة نعم
لوجود بمعنى المبدأ حصص عارضة لذات الواجب وللاكون الخارجية المعارضة
للممكنات كهذا المبدأ وذلك المبدأ وانه بالنسبة الى تلك الحصص نوع لما قال اهل
المعقول كل كلى نوع لما تحته من الحصص لكنه لا ينافى كونه عرضا عاما بالنسبة الى
معروضات تلك الحصص كما ان الماشى نوع بالنسبة الى هذا الماشى وذلك الماشى وهو مع
ذلك عرض عام بالنسبة الى معروضات تلك الحصص كزيد وذلك الفرس لا يقال فقد
ثبت للواجب حصة من الوجود بمعنى المبدأ وان لم يثبت له حصة من الوجود بمعنى الكون
فليكن مراد المتكلمين زيادة تلك الحصة على ذات الواجب ولا شبهة فيه لانا نقول
لا شبهة في ان مرادهم زيادة وصف قائم بالذات غير محمول عليه مواطاة وتلك الحصة
محمولة عليه مواطاة على انه لاشك في ان مرادهم زيادة وصف يصدق عليه مبدأ
الآثار وحصص المبدأ لا يصدق عليها مبدأ الآثار لان مبدأ الآثار بمعنى سبب الآثار
وسبب الآثار متقدم على صدور الآثار من الماهية الموجودة وتلك الحصص متأخرة
عن الصدور وهذا كما ان مفهوم الماشى والحصص منه ليست بماشية وانما الماشى معروضات
هذه المفهومات فانهم الرابع ان الوجود المطلق انما ينتزع عما يتصف به في بادى النظر
وذلك المتصف هو الماهية لاحصة من الكون فهو منتزع عن الماهيات لكنه في الواجب
منتزع عن الماهية بلا واسطة شئ آخر وفي الممكنات بواسطة عرض الحصص من الكون
الخارجى اعنى بواسطة الاكون المخصوصة المعارضة لها فن توهم انه في الممكنات
منتزع عن انفس تلك الحصص اعترض عليه ان هذا الكلام منافي لما سبق منه حيث
جعله منتزعا من الماهيات الموجودة واعتراضه مردود على نفسه لان مبدأ الانتزاع
لا يجب ان يكون منتزعا عنه وانما يكون كذلك حيث يكون ذلك المبدأ عين الذات *
الخامس ان حاصل معنى قولنا الشئ موجود في الخارج بمعنى كائن في الاعدان هو انه
بحيث يصح ان ينتزع منه الوجود المطلق سواء انتزع منه بالفعل او لا وحاصله ان فيه مبدأ
الآثار الخارجية سواء كان ذلك المبدأ عين ذاته بان لا يكون له ماهية كلية بل هوية بسيطة
تعين بذاتها كما قالوا في حقيقة الواجب او وصفا زائدا على ذاته بان لا يكون له ماهية كلية
جعلها الفاعل متشخصة متعينة وذلك التعين والتشخص عين الوجود الخاص عند
تحقيق الشارح في تلك الحاشية فيكون وجود الخاص حالة زائدة على ذات الممكن
مكتسبة من الفاعل ويكون تلك الحالة سببا لانتزاع الوجود المطلق عن الماهية
الموصوفة بها وتلك الحالة عبارة عن الكون المخصوص في الاعدان فيكون حصة من الوجود
بل المطلق بمعنى الكون في الاعدان وليست بعارضة للماهيات في الخارج لما سبق
بل في الذهن فقط لكونها من المعقولات الثانية كالوجود المطلق ولا يقدح فيه كون
بعض افرادها موجودا خارجيا لانه يتصف بهما في وجوده الذهني فقط كفهوم

(قوله وفي الممكنات الخ) اثر الفاعل على المذهب الحق والراى الصحيح نفس الشيء فيصح انتزاع الوجود عنه وحمل الوجود عليه لكن من حيث الاستناد فان قيل فان كانت الحيثية تعليلية ٣٤٢ يلزم ان يكون الوجود مشتركا لا اشتراك

اللاظنى بين الموجودات مطلقا وان كانت تقييدية فهو ينصر القول المنقول عن الكاشى من ان وجود الممكنات معنى واحد مشترك بالاشتراك المعنوى واما وجود الواجب والممكن فالاشتراك بينهما من حيث اللفظ فحسب قلت قد سبق من التحقيق ما يفيدك ان منشأ انتزاع الوجود فى الحقيقة مطلقا هو الواجب ليس الا

(قوله وهو فى الواجب ذاته بذاته) اى لا الاثر المنعول لذاته ولا الذات بسبب تأثيرها فيه كاذب اليه جمهور المتكلمين فيكون النزاع بينهما معنويا (قوله وفي الممكنات اثر الفاعل) قال الشارح رحمه الله فى حاشية الشرح التجريد ومعنى كون الممكن موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى أن الفاعل يجعله بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل متصف بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وقال ايضا ان الامر الذى هو مبدأ انتزاع المحمول اعنى الوجود

البديئى وهو فى الواجب تعالى ذاته بذاته وفى الممكنات اثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كان الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدأ الجزئى واشار بقوله فى الحاشية بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود الى اندفاع ما يخالف فى الاوهام من انه لو كان الوجود معقولا ثانيا عارضا فى الذهن فقط لزم ان لا يكون الموجود الخارجى الذى لم يحصل فى ذهن اصلا متصفا بالوجود الخارجى وذلك ظاهر البطلان وحاصل الاندفاع على ما اشار فى تلك الحاشية ان ليس معنى قولنا ان الوجود عارض فى الذهن فقط انه عارض عروض الصفة لموصوفها بل المراد ان يكون الموجود بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود وتلك الحيثية ثابتة للموجود وان لم يلاحظ العقل ابدا نعم نقائل ان يقول ثبوت تلك الحيثية فى الواقع اما فى الخارج فيلزم ان يثبت المعقول الثانى فى الخارج وهو باطل اوفى الذهن فيعود المحذور ولا يخفى الا بما اختاره فى كتبه من كون المحمول نفس الماهية كاذب اليه الاشرافية لا وجودها كاذب اليه جمهور المشائية فامر الفاعل نفس الماهية ويلزم جعلها ان يكون ماهية الانسان مثلا سانا وموجودا الى غير ذلك من الاعتبارات من غير احتياج الى جعل آخر يجعلها سانا او موجودا ففى لاحظ العقل ينتزع منه الوجود وقد صرح به ذيل ما نقلناه حيث قال لم مصداق حمل الموجود على الواجب ذاته بذاته ومصداق حمله على غير الواجب ذاته من حيث هو محمول الغير فالمحمول فى الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذى هو مبدأ انتزاع المحمول ذاته من حيث انها مكتسبة من الفاعل وفى الواجب ذاته بذاته فراده من اثر الفاعل فى قوله وفى الممكنات اثر الفاعل اما نفس الماهية المحمولة ان حمل على الاثر بلا واسطة او حصة من الكون الخارجى ان حمل على الاثر بالواسطة فن قال ان مراده الوجود الخاص ببناء على ان الماهيات ليست بمجمولة بل المحمول وجودها فقد غفل عما ذكرنا (قوله وهو فى الواجب تعالى ذاته بذاته الى آخره) فيه اشارة الى تحرير التحرير بان المراد من كون مبدأ الانتزاع عين الذات كون الذات بذاته مبدأ (قوله فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين الى آخره) اقول لما كان الجواب السابق اثباتا لدعوى ان النزاع بين الفريقين معنوى بتحرير ان مراد الحكماء وطائفة من المحققين من ان الوجود مبدأ انتزاع هذا المفهوم المشترك البدئى وكان بناؤه على ان مبدأ انتزاع ذلك المفهوم لا يكون الا مبدأ آثار سواء كان عين الذات او وصفا زائدا على الذات مأخوذا معتبرا معها فأورد هذا السائل بانه لما كان الذات علة لوجودها على مذهب جمهور المتكلمين تكون بذاتها مبدأ الانتزاع الوجود المطلق عنها على مذهبهم ايضا اما بناء على توهم ان مبدأ الانتزاع اعم من الوجودات الخاصة ومن عاتها ومنشأها كما قيل واما بناء على توهم ان مبدأ الانتزاع

فى الممكنات ذاته بحيثية مكتسبة من الفاعل وفى الواجب ذاته بذاته (قوله لما كانت الذات علة للوجود يكون (وان) ذاته بذاته مبدأ) اى يكون الذات بذاته كذلك لاسبب الفاعل فلا بسبب حيثية مكتسبة من الغير كما فى الممكنات

(قوله استدلوها على بطلان هذا المذهب الخ) فكيف يتصور عدم بقاء النزاع بمعنى انما لا يبقى النزاع بين الفريقين اذا صح كون المهمة علة للوجود الذي هو امر وراه الذات ومصدق للحمل ومطابق للحكم وحصل اتفاقهم عليه وليس كذلك لان القائلين بالعينية يستدلون على بطلانه والمنكرون لها لا يعترفون به والاستحالة التي كشف عنها الاستدلال غير منحصرة على تخلف لزوم العينية بل هي مترددة بين لزوم الایجاد من غير وجود اول لزوم الدور او التسلسل او الانتهاء الى وجود هو عينه فالقول بكون الذات علة للوجود لا يستلزم القول بعينية في اصل الجواب منع لزوم القول بكون الذات بذاته مبدأ الانتزاع مفهوم الوجود من القول بكون الذات علة للوجود ومن هذا تبين بطلان ما قيل ان استدلالهم بهذا الوجه لا يدل على انه لا يلزم عليهم القول بالعينية فان قيل الوجود ليس الا ما يكون مبدأ للأثار فلو كانت الذات علة للوجود **٢٤٣** يكون مبدأ للآثار الذي هو العلة للوجود فيكون عينه قات

نعم لكن الكلام في ارتفاع النزاع بين الفريقين واني هو مما ذكرته وانما اللازم منه ان القائلين بالغيرية يلزمهم العينية وهم لا يشعرون وما قيل ان الوجود ليس من آثار ذات الواجب وليس هو علة له لانه لما وجب انصاف بالوجود لم يحتج الى علة تفيد اصلا قول بين البطلان ظاهر الفساد فانه لم افرض الوجود امرا زائدا على الذات مقارنا له فبأي شيء لزم على الذات ولا يتصور ان يكون السبب في ذلك امرا خارجا فتمين ان يكون السبب مقتضى له الذات نعم من فسر الواجب هو له ما يقتضي ذاته وجوده

لا انتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى النزاع بين الفريقين قلت القائلون بالعينية استدلوها على بطلان هذا المذهب بان بداهة العقل حاكمة

وان كان خاصا بالوجودات الخاصة التي هي افراد الوجود بمعنى مبدأ الآثار الا ان الذات لما كانت علة لوجودها الخاص كانت مبدأ لآثارها الذي هو وجودها الخاص المعلول فتكون موجودة ومبدأ لا انتزاع الوجود المطابق عنها بواسطة وجودها اللازم لها ولا ينافيه قوله بذاته في زعم السائل بمعنى ان لا يكون الذات مبدأ الانتزاع بواسطة وجود زائد مكتسب من الغير كما في الممكنات وان كانت مبدأ بواسطة وجود زائد تقتضيه الذات واذا كانت الذات مبدأ الانتزاع بذاته على مذهبهم ايضا فلم يبق نزاع بين الفريقين لان جمهور المتكلمين يوافقون القائلين بالعينية في ان الذات بذاتها مبدأ الانتزاع فظهر ان منشأ السؤال اما تعميم مبدأ الانتزاع من علة الوجود الخاص وان لم تكن تلك العلة موجودة بوجود هو عينها او زائد عليها واما جعل تلك العلة موجودة لكونها مبدأ الاثر مع تعميم قوله بذاته مما كان مبدأ للانتزاع بواسطة وجود زائد لازم للذات لا مكتسب من الغير ومورده دعوى ان بين الفريقين نزاعا مغنويا على ان يكون معارضة الزامية على سبيل القلب ومتضمنة لمعنى النقض الراجع الى منع الملازمة القائلة بانه كلما كان مراد القائلين بالعينية ان الوجود بمعنى مبدأ الانتزاع الوجود المطابق عين الذات كان النزاع بين الفريقين مغنويا من غير محذور آخر (قوله قلت القائلون بالعينية) اى بهذا المعنى وهم الحكماء وطائفة من المحققين المتكلمين وحاصل جوابه انه عارض المعارضة المذكورة اولابانه لولم يكن بين

(قوله قلت القائلون بالعينية استدلوها على بطلان هذا المذهب) فكيف يتصور عدم بقاء النزاع بين الفريقين وحاصل الجواب هو ان كون الذات علة للوجود وان كان مصححا لكونه بذاته مبدأ لا انتزاع الوجود بالمعنى الذي مر الا انه يستلزم ان يكون هناك امر آخر وراء الذات وهو الوجود والقائلون بالعينية ينكرون كون الوجود مقارنا للذات بمعنى كون الذات بذاته مبدأ لا انتزاع الوجود المطلق وعند القائلين بالزيادة يرجع حقيقته الى كون الذات المغاير بوجوده الخاص بذاته ويكونه علة مبدأ لا انتزاع ذلك الوجود وهذا ليس من كون الذات مبدأ بذاته لا انتزاع الوجود على ما صرح به الشارح بقوله فكونه بذاته مبدأ لا انتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبما بيناه ظهر بطلان ما قيل لا يخفى ان استدلالهم بهذا الوجه لا يكون دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية الوجود بالمعنى الذي قصدوا القائلون بعينية الوجود غاية ان المستدل غفل عن هذا الامر وموافق

الفريقين نزاع معنوى لما استدلل القائلون بالعينية بهذا المعنى على بطلان مذهب جمهور المتكلمين لكنهم استدلوا على بطلان هذا المذهب بان الذات التى كانت علة ومبدأ لآخر وجودها اما ان لا تكون موجودة بوجود هو عينها او زائد عليها فيلزم ان تكون العلة الموجودة ومبدأ الآخر معدومة فى مرتبة اليجاد والافادة وهو باطل بدهة والا لانسد باب اثبات الصانع واما ان تكون موجودة بوجود هو عينها فيلزم ان تكون بعض افراد الوجود عين الذات على تقدير ان يكون كل وجود زائدا كما هو مذهبهم فيلزم التناقض واما ان يكون موجودة بوجود زائد فتثقل الكلام الى ذلك الوجود الذى هو شرط اليجاد والافادة فان كان عين الوجود المعلول لزم الدور وان كان غيره يلزم تسلسل الوجودات الزائدة المترتبة المتوقف بعضها على بعض او ينتهى الى وجود هو عينها فيلزم التناقض ولو قطعنا النظر عن لزوم التسلسل او التناقض يلزم ان يتعدد وجود شئ واحد وهو يدهى البطلان و اشار فى ضمن هذه المعارضة ثانيا الى اثبات الملازمة المنوعة بان كون الذات بذاته مبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنه لا يصح على هذا المذهب اى بان يكون الذات علة للوجود فى الواقع والا لكانت علة له فى الواقع وكلما كانت علة له فى الواقع يلزم احد المفاصد المذكورة فظهر ان كون الذات بذاته مبدأ لانتزاع لا يصح بهذا الطريق اى بطريق العلية بل بطريق العينية وليس هناك طريق ثالث مصحح للمبدئية الذاتية على هذا المذهب ثبت انه كلما كان مراد القائلين بالعينية كون الذات بذاته عين الوجود بمعنى مبدأ الانتزاع كان النزاع بين الفريقين معنويا وفى هذا الاستدلال اشارة الى البرهان المشار اليه فيما سبق وبعد ذلك يظهر ان معنى قوله بذاته فى قوله وهو فى الواجب ذاته بذاته ان ذاته تعالى مبدأ لذلك الانتزاع بذاته لا بواسطة وجود زائد اصلا لا مكتسبا من الغير ولا معلولا للذات وبهذا البيان اندفع ما تحيروا فى تطبيق هذا الجواب للسؤال واندفع ماورد عليه من ان ما ذكره فى مقام الجواب مبطل لمذهب المتكلمين لا مثبت للنزاع المعنوى بين الفريقين وما قيل فى دفعه ان المراد من الجواب ان الانتزاع عن الذات بمداخلية العلية للوجود لا يفيد كون الذات بذاته مبدأ للانتزاع والمراد ذلك فقيه ان انتزاع الوجود المطلق فى الكل ليس الا بواسطة العلية ومبدئية الآثار ولوعند القائلين بالعينية ومنهم من اجاب عنه بان المراد من الجواب انه لو كان الذات بذاته مبدأ للانتزاع لانتزعه المستدلون على بطلان مذهبهم عن الذات لكنهم لم ينتزعوه منها وقالوا لو كان الذات من حيث هى علة للوجود يلزم كون الموجد معدوما وانت خبير بان عدم انتزاع الخصماء لا يكون دليلا على عدم انتزاع اهل المذهب نعم يرد على الشارح ان ما ذكره انما يفيد ان الذات بذاته لا يكون مبدأ الانتزاع فى الواقع لانه لا يكون كذلك عند اهل المذهب وان كان باطلا فى نفسه والنزاع المعنوى يدور على الثانى لاعلى الاول

والممتنع بما يقتضى ذاته عدمه لا يجب حمل كلامه على اثبات المقتضى للآخر والآخر المقتضى له بل يكون المعنى ان الذات بذاته منشأ الانتزاع ومصحح الحمل لا تقي لم لا يجوز ان يقتضى وجود الواجب بذاته نبوته للذات وارتباطه به لان ذلك لا يتصور على تقدير ان يكون الوجود الذى به الموجودية امرا اعتباريا زائدا على الذات مغايرا له وهو واضح بين لاختفاء فيه اصلا المقاصد واعتقد تغاير المقصدين فاستدل بوجه آخر على بطلان مقصد الخضم لاعتقاده انه غير مذهب اليه نفسه

بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد لان اليجاد فرع الوجود فلو كان الماهية علة لوجودها
لزم تقدم وجودها على إيجادها نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق
لزم الدوران كان مغاير له نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى وجود هو عينه
على ان البداهة حكمة

ولا يخلص الابان يكون الجواب مينا على تحرير التحرير بان المراد ان يكون الذات بذاته
مبدأ لا تتزاع في الواقع لا مبدأ ولو في الزعم (قوله بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد)
الاولى ان يقول بان مفيد الوجود موجود في مرتبة الافادة كما قال بعض المحققين
لوجهين * الاول ان ما ذكره بحسب الظاهر مخصوص بما ذهب اليه اكثر الملة كملين
من كون الوجود موجودا خارجيا مع ان البعض الآخر ذهب الى كونه امرا اعتباريا
ووصفا ذهنيا ولا يشمله في الظاهر الثاني ان اليجاد متبادر في الفعل الاختياري
لا في الاقتضاء واليجاب المراد ههنا بخلاف افادة الوجود الا ان مرادهم من اليجاد
ههنا افادة الوجود اعم من ان يكون الوجود المقاد للغير اول نفس المفيد ولذا اورد
الامام على هذا الحكم انه بدعي في افادة الوجود للغير ومنسوع في افادة الوجود
لنفسه حيث قال لم لا يجوز ان تكون الماهية من حيث هي علة لوجودها متقدمة عليه
بالذات لا بالوجود كالماهية الممكنة التي هي علة قابلة لوجودها متقدمة عليه بالذات
لا بالوجود وكذلك الذات التي هي علل مقومة للماهية كالماهية بالنسبة الى لوازمها
فان الكل علل متقدمة على معلولاتها بالذات لا بالوجود واجاب عنه المحقق الطوسي
وارتضاء المحققون بان مفيد الوجود مطلقا موجود بداهة وقياس الفاعل على القابل
فاسد مع الفارق لان القابل لا يد ان يلاحظ خاليا عن الوجود لئلا يلزم حصول
الحاصل والفاعل لا يد ان يلاحظ موجودا حتى يمكن له الافادة وكذا قياسه على
الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها اذ لا يجب تقدمها على معلولاتها
الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها اتماما وبحسب العقل واذا
تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك للمسيحي من انه بحسب العقل فقط
لا كالجسم مع اليأس كذا في شرح المقاصد ولقائل ان يقول كون الذات فاعلا للوجود
في الخارج اما يصح اذا كان الوجود موجودا خارجيا كما ذهب اكثر المتكلمين واما اذا
كان وصفا اعتباريا زائدا ومبدأ لا تتزاع الوجود المطلق في الكل الا انه في الواجب مقتضى
الذات وفي الممكن اثر الفاعل فلا اذا الوجود على هذا يكون معقولا ثانيا عارضا في العقل
فقط والجواب ان معنى افادة الوجود الخارجي جعل المتصف به موجودا خارجيا اي
جعل الماهية بحيث لو لاحظها العقل لا تتزع منها كونها في الاعيان فلو جعل الماهية نفسها
موجودا خارجيا كانت فاعلة في الخارج ولزم تقدمها على نفسها بالوجود الخارجي
للبداهة المذكورة وتلخيص الكلام ان ذلك الوصف الاعتباري ان لم يكن موجودا
في نفس الامر كان الوجود عين الذات والا فلا بد له من علة موجودة في نفس الامر

(قوله الشيء لا يكون له الا وجود واحد) وهم جعلوا وجود الواجب امرا زائدا على ذاته قائما به ، والواجب متصفاه
 اتصافا انضماميا فلو كان وجوده نفس ذاته ايضا لزم ان يكون للشيء الواحد وجودان فهم وارلزمهم العينية لا يقرور
 بها فلا يلزم الاتفاق (قوله وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه الخ) يشير الى شبهات هذا الذي احترع القول
 بزيادة وجود الواجب بالذات الغنى المطلق وافسد عقائد الاكثرين من اتباعه وتقول الباطل وسقته الحق فنهى
 ان الوجود مشترك فهو من حيث هو اما ان يقتضى العروض على المية او اللامعروض فيتساوى فيهما الواجب
 والممكن او لا يقتضى شيئا منهما فيلزم الاحتياج الى سبب مغاير يجعل وجود احدهما مجردا والاخر عارضا ومنه
 ان الوجود اولى التصور وذات الواجب تمتع التصور فكيف ﴿ ٢٤٦ ﴾ يتحdan لان دليلهم الذى عليه

يقولون وبه يصولون
 في ان وجود الممكن
 زائد على ماهيته هو قوامهم
 انا نعقل مهمة المثلث مع
 الشك في وجوده والمقول
 غير المشكوك ومنها ان
 الواجب يشارك الممكنات
 في الوجود وبخالفها في
 الحقيقة وما به الاشتراك
 غير ما به الاختلاف ومنها
 ان مبدأ الممكنات اما
 هو الوجود وحده فيلزم
 ان يكون كل وجود
 مبدأ الجميع الممكنات
 او مع التجرد فيلزم
 تركيب الواجب او بشرط
 التجرد فيلزم جواز
 كون كل وجود مبدأ
 للممكنات الا ان تخلف
 الحكم لانتفاء الشرط ومعلوم
 ان عليه الشيء نفسه ولعله
 تمتع بالذات لا لانتفاء
 الشرط ومنها ان الواجب

بان الشيء لا يكون له الا وجود واحد فكونه بذاته مبدأ لا يتزاع ذلك المفهوم
 لا يتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه فايهن ذلك بالتأمل
 الصادق (ولا خالق سواء) جوهرها كان الخلق او عرضا للدالة النقلة كقوله
 للبداهة فان كان وجود تلك العلة عين وجود المعلول لزم الدور والا لزم
 التسلسل وتعدد وجود شيء واحد والكل محال وبهذا اندفع ماورده
 العلامة التفازاني في شرح المقاصد وظهر فساد ما قاله بعض الازكياء ونقله
 بعض المحشين ههنا من ان الحق ان المتكلمين القائلين بكون ذاته تعالى مفيدة لوجوده
 يلزمهم القول بالعينية من حيث لا يشعرون لان الوجود عندها اكثر المتكلمين موجود
 في الخارج وزائد على الذات فيه وعند بعضهم وصف اعتبارى زائد في الكل بحسب
 نفس الامر وان لم يكن زائدا في الخارج (قوله ينكشف كثير من الشبه) ههنا
 وفي كون الصفات عين الذات وقد اشرنا الى بعض ماهيها والى وجه انكشافها وبقي بعد
 ابحت اخروا عما طنبنا الكلام في هذا المقام لانه معركة عظيمة بين الاعلام وقد
 حققه الشارح بحيث يندفع الاوهام ولا يتضح مراده الا ببسط الكلام (قال المصنف
 ولا خالق سواء) عطف على خبر ان فالعنى اجمعوا على ان صانعا قديما واجب الوجود
 للعالم وعلى انه لا خالق سواء ومتصف بصفات الكمال متزه عن سمات النقص ثم الخالق
 المنفى اعم من ان يكون خالقا بالاستقلال او بالاشتراك ففيه رد لمذهب الاستاذ والمعتزلة
 كان فيسه ردا لمشهور الحكماء من كون العقول خالقة للعقل والاجسام الفلكية
 والعنصرية واعراضها وان لم يرتضه الشارح بل للمشركين والطيميين ولذا اعم
 الشارح الخلق من الجوهر والعرض (قوله للدالة النقلة) التى هى العمدة
 والعقلى لا يعتد بها الا بعد تأييدها بالنقلة ولذا قدمها ومدار الاستدلال بالآية الاولى
 ان الشيء المستغرق معنى الموجود عند اهل الشرع فيشمل كل ممكن موجود جوهر

اما نفس الكون في الاعيان فيلزم تعدد الواجب لان وجود زيد غير وجود عمرو اومع التجرد فيلزم (كان)
 تركيب الواجب من امر عدى او بشرط التجرد فيلزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته وان كان غير الكون في الاعيان
 ولا يعقل الوجود بدون الكون فان كان داخلا لزم التركيب او خارجا لزيادة ومنها ان الوجود طبيعة نوعية لا يجوز تخلف
 (قوله وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه) منها ما اورده في اكثر كتبه ان معنى الموجود ان كان ما قام به
 الوجود لم يكن كون الواجب موجودا بعينية الوجود وان كان معناه اعم من ذلك ونفس الوجوب كانت الوجودات
 الخاصة بالعارضة للممكنات موجودة ايضا لافرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا ووجه انكشافه من هذا التقرير ظاهر

مقتضاها عنه اعنى العروض ووجه ذلك الانكشاف ان الوجود المشترك المعارض المعلوم التصور هو الوجود بالمتنبي المصدرى، اعنى صيرورة المهية في ظرف ما والذي يقال ان عين الواجب هو منشأ الاتزاع لذلك المفهوم البديهي وكذا يتكشف ماورد ان معنى الوجود ان كان مقام به الوجود لم يكن وجود الواجب عينه وان كان معناه اعم من ذلك ونفس الوجود كانت الوجودات الخاصة المعارضة للممكنات موجودة وذلك لان معنى الموجود ما يصدق عليه هذا المفهوم وينتزع عنه الوجود والمنشأ والمصدق في الواجب نفس ذاته وفي الممكن ذاته بحيثية مكتسبة من جاعله والحق ان منشأ الاتزاع ليس الا الواجب (قوله خالق كل شيء فاعبدوه) وانما يصح الاستدلال بهاتين الآيتين على ما حققناه من ان الاحكام الشرعية ٢٤٧ كلها ثبتت بالشرع من غير لزوم الدور وعلى ان العام قطعي الدلالة.

فما تناوله وان اخراج الواجب عنه بالمقل غير محل في القطعية على ما عرف من مذهب الحنفية لان العقائد لا يبدلها من قاطع وان الظن فيها غير سائق وسيجيء من الشارح ان اثبات الرسالة يتوقف على اثبات شمول القدرة حتى يعلم ان المعجزة فعل الله تعالى البتة ومذهب الشافعية وطوائف المتكلمين ان العام ظني الدلالة فكيف اذا خص منه البعض (قوله حادثة بقدرة الله تعالى) هذا وامثاله مبنى على رأى الاشاعرة والمعتزلة من كونه القدرة صفة مؤثرة واما عند الحنفية فهي صفة مصححة لامؤثرة فانها عبارة عن التمكن من الفعل

تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه * وهل من خالق غير الله * قال امام الحرمين في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العبد وبين ما يتعلق به وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض كان او عرضا واستثناء الواجب منه عقلا لا ينافي كونه قطعيا في الباقي كما تقرر في الاصول ولو فرض انه بمعنى ما يخبر عنه موجودا كان او معدوما فيستثنى منه الواجب والممتنع وسائر المدومات عقلا ومداره بالآية الثانية انكار كل خالق سوى الله تعالى لان الاستفهام للانكار وكلة من استغرافية في الآية الثانية نافية لمذهب الاستاذ فافهم (قوله قال امام الحرمين الى آخره) بيان لمدعى المصنف من كون الحكم مجمعا عليه او اثبات للمدعى بالاجماع كقيل وفيه ما فيه (قوله من غير فرق الى آخره) بان ما يتعلق بقدرة العبد ليس مخلوقا له تعالى بل للعبد بل جعلوا الكل مخلوقا له تعالى وانما هذا الفرق وقع من الذين بعدهم وهم المعتزلة المبتدعون في الاعتقاد التابعون لاهوائهم وما يميل اليه نفوسهم من الحكم بقولهم وترك النصوص في هذا القيد اشارة الى ان ذلك ليس الا لاجل البدع والاهواء وما قيل معناه انهم سكتوا عن البحث عن قدرة العبد بسلبها عن العبد بالكلية او اثباتها مع سلب التأثير عنها مطلقا واستقلالها فهو محل الكلام على ما لا يدل عليه وان كان البحث المذكور حادثا بعد السلف في الواقع (قوله وقال حجة الاسلام الامام الغزالي لما بطل الجبر المحض) وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا يتعلق بها قدرتها لا بايجاد ولا كسبا وبقيد المحض احتراز عن الجبر المتوسط المشوب بالقدرة كسبا كما هو مذهب الاشعرى على ما تعرف بالضرورة بان يقول لو كان العبد مجبورا في جميع افعاله الصادرة عنه بحيث تصدر عنه

والترك عامة شاملة لما وقع ولما لم يقع واما الصفة المؤثرة فهي صفة التكوين على تفصيلها من الخلق والايجاد والترزيق وغير ذلك فحق العبارة التي يقتضيها المقام في هذه المسئلة الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى وخلقها وايجادها

(قوله لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه) اتى بقوله فاعبدوه مع كفاية قوله خالق كل شيء في ذلك للاشعار بعدم جواز تخصيص الشيء بما هو مقدور العبد ووجهه ان ترتب الامر بالعبادة على الخلق انما يتأتى اذا كان خالقا لجميع الاشياء التي يتصف بها العبد ماله وما عليه من الايمان والكفر والنفع والضرر وغيرها والتي لا يتصف بها من سائر الموجودات ولا يكون غيره خالقا لشيء ما وذلك ظاهر (قوله بقدرة الله تعالى) اختراجا اى ايجادا لها من العدم الى الوجود سواء كان مسبوقا بمادة او لم يكن

شاء وجوده اوعدمه او لم يشأ شيئا منهما لم يكن فرق بين حركة يد المرنش
اضطرابا وبين حركة يده اختيارا ولا بين الصعود الى المنسارة والسقوط منها
وذلك باطل بدهاة اذ البدهاة قاضية بان الحركة الاختيارية والصعود مقارنتان
للارادة والقدرة اى لكون العبد بحيث يصح منه الفعل والترك والحركة الاضطرارية
والسقوط غير مقارنة لهما لكنها غير قاضية بان المقارنة لقدرة العبد تحصل بتأثيرها
استقلالاً او اشتراكاً فيجوز ان تحصل بتأثير القدرة القديمة استقلالاً او اشتراكاً
كما حصل عند العقل حصولها بتأثير قدرة العبد استقلالاً ولذا قال وبطل كون العبد
خالقاً لافعاله الاختيارية وجب ان يعتد الى آخره اى وجب الاقتصاد في الاعتقاد
بين طرفي الافراط الذى هو مذهب المعتزلة والتفريط الذى هو مذهب الجبرية على
ما في شرح المقاصد * واعلم ان الصفة التى بها يتمكن الحيوان من مزاوله افعال شاقة
تسمى قوة ويقابلها الضعف فتلك القوة ان كانت مقارنة للقصد والشعور تسمى
قدرة مطلقاً عند بعضهم وبشرط ان يكون مبدأ لافعال مختلفة لاعلى نهج واحد
عند البعض الآخر فاذا حصل القوة المذكورة للعبد صار بحيث يصح منه الفعل والترك
تفسير القدرة بصحة الفعل والترك تفسير بلازمها تسامحاً والا فالقدرة لا بد وان
يكون من شأنها التأثير والصحة بمعنى الامكان ليس من شأنها التأثير فالمراد بمبدأ تلك
الصحة ثم القدرة المقارنة للفعل تسمى استطاعة عند الاشعري ولما كانت الاعراض
متجددة بتجدد الامثال عنده فمذهبه ههنا ان الله تعالى يخلق في العبد وقت الفعل قدرة
وقوة من شأنها التأثير فيه ويصير العبد حينئذ بحيث يصح ان يوجد الفعل بتأثير قدرته وان
لا يوجد مع ذلك لا يؤثر قدرته فيه لحصول ذلك الفعل بتأثير قدرة الله تعالى استقلالاً
مع امتناع اجتماع مؤثرين مستقلين على معلول واحد شخصي قطعاً وكذا مذهب القاضي
ابن بكر الذى هو مذهب الماتريدية بعينه الا ان في قدرة العبد ان يجعله طاعة او معصية بآرادته
الجزئية كما في لطم التيمم بنية التأديب او بنية الاذى عند القاضي بناء على ان الارادة الجزئية
التي هي عبارة عن تماق الارادة الكلية بجانب معين من الفعل والترك صادرة من العبد
اختياراً وليست بمخلوقة لله تعالى لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور
الاعتبارية ككون الفعل طاعة او معصية او من قبيل الحال المتوسط بين الموجود
والمعدوم كالمذهب اليه صدور الشريعة في التوضيح فلا يلزم ان يكون العبد موجداً
وخالقاً لبعض الموجودات ولا قدرته مؤثرة فيها وتلك الارادة الجزئية سبب ناقص
عادي لتأثير قدرة الله عند القاضي والماتريدية بخلاف ذلك عند الاشعري فان الارادة
الجزئية وان كانت سبباً عادياً لتأثير القدرة القديمة الا انها من الموجودات الخارجية
المخلوقة لله تعالى فليس في قدرة العبد تأثير في اصل الفعل ولا في وصفه عنده
ولذا سمي بالجبر المتوسط وان كان لها مدخل باعتبار السيئة العادية في تأثير القدرة
القديمة عنده ولذا جعلوا الفعل الموصوف بالطاعة او المعصية حاصل بالقدرة

(قوله بالادلة السمعية التي ذكرناها) من قوله تعالى خالق كل شيء وما عطف عليه وغير ذلك قال ابن الهمام في المسابقة ماحصله ان هذه الآيات ضوابط تحتمل الخصوص فهي لا تلجئ الى بطلان العلم الضروري بتعلق قدرة العبد بمقدوره وقد وجد ما يوجب التخصيص وهو لزوم الجبر المحض وضياح التكليف وبطلان الامر والنهي فمحل قدرة العبد عزمه غيب خلق الله تعالى ﴿ ٢٤٩ ﴾ مبادئ الفعل من الميل وغيره في باطنه عزما مصححا بلا تردد

و توجهه اليه توجهها صادقا لا يشوبه توقف طالبا اياه وهو سمي الكسب فاذا اوجد العبد ذلك العزم خلق الله تعالى له الفعل فيصح نسبته اليه تعالى والى العبد انتهى وفيه نظر بل الحق ان تأثير العبد في افعاله لا ينفي صدورها عن الله تعالى بخلقه وايجادها (قوله والعقيدة المذكورة) منها ان العبد لو كان فعله صادرا عنه بقضه وايجادها لكان طالما بتفصيله وربما يصدر عنه افعال اختيارية لاشعوره بتفاصيل كلياتها وكيفياتها ولتمكن من فعله وتركه فلا يقع احدها الا بمرجح غير مختار فيه فيكون اضطراريا وود بمنع لزوم العلم به تفصيلا وتجوز كفاية العلم اجمالا وبان ذلك الوجوب لا ينفي الاختيار كما في الواجب الوجود بالذات وما قيل ان فعل العبد

بالضرورة فان بدها العقل حكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار وبطل كون العبد خالق لافعاله بالادلة السمعية التي ذكرناها والعقيدة المذكورة في الكتب المبسطة الكلامية وجب ان يعتقد انها مقدورة بقدرة الله اختراعا

القديمة وحدها على مذهب الاشعري وبمجموع القدرتين على مذهب القاضي على ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في اصل الفعل والقدرة الحادثة مؤثرة في وصفه الاعتباري لا بمعنى ان الله تعالى يوجد الفعل اولاً ثم يجعله العبد طاعة او معصية بل بمعنى ان العبد يصرف ارادته الى فعل مرضى عند الله تعالى او غير مرضى فيسببه فيحقق الله تعالى ذلك الفعل مع الاستطاعة عليه موصوفاً بالعبادة او المعصية قال في المواقف ما حصله ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط وهو مذهب الاشعري واما قدرة العبد فقط بلا ايجاب بل بالاختيار وهو مذهب جمهور المعتزلة واما مجموع القدرتين على ان يكونا مؤثرين في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ اوعلى ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في اصل الفعل وقدرة العبد في وصفه وهو مذهب القاضي اوعلى ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في القدرة الحادثة وفي تأثيرها في الفعل ايجابا لاختيارها وهو مذهب الحكماء في المشهور و يروى عن امام الحرمين اذا تقرر هذا فالظاهر ان الشارح حمل كلام حجة الاسلام على مذهب الاشعري المقابل لمذهب القاضي ولا يتجه عليه ان يقال ان الباء السببية او الاستعانة في قوله وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق تدل على انه انما ينطبق على مذهب القاضي لا على مذهب الاشعري لما اشرنا من مدخلة قدرة العبد في تأثير القدرة القديمة في الفعل بالنسبة العادية على مذهب الاشعري ايضا نعم على هذا يتجه على حجة الاسلام ان وجوب اعتقاد مذهب الاشعري انما يتم بابطال مذهب القاضي ودونه خراط القتاد وان امكن ابطال مذهب الاستاذ بافضائه الى شركة العباد لالي عجز القادر القديم كالوهم كما ستعرف والظاهر من كلام شارح المقاصد ان كلام حجة الاسلام شامل للمذهبي الاشعري والقاضي لانهما في الاقتصاد حينئذ لا يتجه عليه ذلك (قوله مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا) اي حاصلة بحيث لا يجب على الفاعل بل بحيث يصح ان يوجد بها وان لا يوجد بها بتأثير قدرة الله ايجادا وبقدرة العبد لما عرفت ان العبد كان بحيث يصح ان يفعله وان لا يفعله فكان العبد قادرا عليه وكان الفعل مقدورا له

حادث فيقتدر الى مرجح خارج غير مقدوره وفعله تعالى قديم فلا يقتدر الى مرجح ليس بشيء لانه لا يحصى له من وجوب الفعل ولا فرق في ذلك بين القديم والحادث والحق ان الواجب عام الفيض دائم العطاء تام الخير فلا يتصور وجود شيء الا بخلقها وايجادها اذ لو لم يصدر عنه شيء موجود لتحقق جهة غير جهة وحيثية دون حيثية فينظم الوحدة هذا (قوله اختراعا الخ) ليس المراد منه الاجساد الاختراعي والجميل المؤلف المقابل للاجساد الابداعي والجميل

البسيط الذى يدور في مباحث جعل المهمة ويقول به المعتزلة وكثير من المتفاسفة فينسب الى جماعة من اكابر الفلاسفة في جعل الاشياء بل المراد منه المعنى اللغوى اعنى الابداء والانشاء على ما في القاموس وغيره من كتب اللغة والحاصل انها، وجوده بإيجاد الله تعالى وخلقه وبكسب العبد وفعله (قوله يعبر عنه بالاكتساب الخ) قالوا هو صرف العبد قدرته وارادته وقوته الى نحو الفعل فهي وان ﴿ ٢٥٠ ﴾ لم توجد الفعل لما منع هو قدرة الله

وبقدرة العبد على وجه آخر من التعاق يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسباله وباعتبار نسبتها الى قدرته تعالى خلقه ففيه خلق الرب ووصف العبد وكسباله وقدرته خلق الرب ووصف العبد وليس كسباله واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها والاستاذ ابو اسحق

وحاصلا بمدخلية قدرته ليكون خلق قدرة العبد اولاسيا عاديا لخلق فسله فتعلقه بقدرة العبد عبارة عن مقارنته لها مع ارادته الجزئية المخلوقة له تعالى ايضا وتلك المقارنة هي الوجه الآخر من التعاق المسمى بالاكتساب عند الاشعري كما اشار اليه شارح المواثيق حيث قال والمراد بكسب العبد اياه مقارنته بقدرة وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب ابى الحسن الاشعري انتهى ولا يلزم من عدم مدخلية العبد في وجود الفعل عدم مدخلية قدرته وارادته المخلوقتين له تعالى عند الاشعري فلا ينافي ما ذكرنا هذا ان حمل كلام حجة الاسلام على مذهب الاشعري واما ان حمل على ما يبعه ومذهب القاضى فالوجه الآخر من التعلق اعم من تلك المقارنة ومن كون العبد سببا لخلق الله تعالى الفعل بصرف ارادته اليه مع الاقتدار والاستطاعة عليه وهو معنى الاكتساب عند القاضى والماتريدية ولا يخفى ان الابق بالاكتساب الذى هو مدار الثواب والعقاب هو هذا المعنى لا مجرد المقارنة والمحلية ولذا اعترضوا على الاشعري بان ما ذهب اليه يرجع الى الجبر المحض وقال بعضهم هذا المذهب وان اشتهر عن الاشعري لكن تحقيق مذهبه موافق لمذهب الماتريدية (قوله تسمى كسباله) اى مكسوبه وكذا قوله خلقة بمعنى مخلوقه ففي خلق الرب ووصف العبد اى صفته القائمة به وكسباله وانما تعرض بالوصف للإشارة الى دفع ما اورده المعتزلة على الاشاعرة من انه لو كان افعال العباد مخلوقة له تعالى لصح اسناد القائم والقاعد والآكل والشارب اليه تعالى واللازم باطل واجابوا عنه بان المشتقات انما يسند حقيقة الى ما قامت به الى من اوجدها الا يرى ان اوصاف الجمادات كالابيض والاسود مخلوقة لله تعالى وفاقا ويمتنع اسناد الابيض والاسود اليه تعالى وفاقا (قوله وليس كسباله تعالى) لان كسب الفعل ينافي التأثير ويوجب الاتصاف به وهو تعالى مؤثر في فعل العبد وغير متصف به لما عرفت (قوله واكثر المعتزلة على انها الى آخره) عطف على المقدرو التقدير الاشاعرة مستقرون على ما ذكره حجة الاسلام والمعتزلة على ان افعال العباد حاصلة بتأثير قدرة العبد وحدها

تعالى وخلقه وإيجاده الا ان ذلك لا ينافي صحة التأثير وصلاحيه قدرة العبد له وتعلقها به وفيه ما لا يخفى على التأمل (قوله يسمى كسبا الخ) وانما الكلام في تصوير ذلك الكسب وتحصيل معناه وحقيقته قال ابن الهمام موجب الجبر المحض ليس سوى ان لا تأثير لقدرة العبد في إيجاد فعله وهو باطل فلزومه مثله وقولهم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة لا على وجه التأثير فيها وهو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن انما نفهم من الكسب التحصيل وهو ليس الا ادخال المعدوم في الوجود وليس ذلك مثل تعلق القدرة القديمة في الازل فان معنى ذلك نسبة ما هو معلوم الوقوع من المقدورات بانها مستأثر في إيجاده عند وقته لان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة بخلاف القدرة الحادثة فانها مع الفعل عندهم فلم يكن تعلقها الا بتأثير قانما

ان نعتروا به او تبينوا معنى محصلا ينظر فيه هذا كلامه والحق ان فعل العبد يصدر عنه بقدرة (اختيارا)

(قوله وليس كسباله) وكذا ليس كسباله تعالى لعدم كونه وصفا له (قوله حاصلة بقدرة العبد وحدها) اى حاصلة بإيجاد العبد وتأثيره استقلالا واختيارا

واختياره وتأثيره ويصدق عليه اسم الفعل حقيقة ومع ذلك هو فعل الله موجود بإيجاده وخلقه على الاستقلال على ماهو مذهب الحنفية والصوفية قال الامام ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في عقائده وافعال العباد هي خالق الله تعالى وكسب العباد وقال جنيد البغدادي رحمه الله سئل بعض العلماء عن التوحيد فقال هو اليقين فقال السائل بين لي ماهو فقال هو معرفتك ان حركات الخلق وسكناتهم هو فعل الله لاشريك له فاذا فاعت ذلك فقد وحدته وقال الواسطي رحمه الله لما كانت الارواح والاجساد قائما بالله تعالى وظهرت له لا بذواتها كذلك قامت الخطرات والحركات بالله تعالى لا بذواتها اذا الحركات والخطرات فروع الاجساد والارواح وقال ابو القاسم النقشيري في رسالته صرح بهذا الكلام ليعلم ان اكساب العبد مخلوقة لله تعالى وهذا ولعلم ان قيام الارواح والاجساد والحركات والخطرات بالله تعالى ليس من جنس قيام الاعراض بمحالتها والصور بموادها فان ذلك حاول محال في حق الملك المتعال واتحاد وتجاوز غير ذي بال واماعلى مذهب الاشاعرة ومن وافقهم فليس للعبد ٢٥١ في تأثيره ومدخل سوى تعلق قدرته وارادته به واسم الفعل لا يصدق



عليه الاجازا ولذلك كان ذلك المذهب كفوا للجبر ومال ابن الهمام الى تخصيص عموم الحكم بمصمم العزم واما على مذهب المعتزلة فالعبد مستقل في افعاله وهي صادرة عنه بالاستقبال من غير مدخل من الواجب سوى ايجاد قدرته الكافية وارادته الوافية (قوله بمجموع القدرتين الخ) وليس هذا بمذهب الحنفية فان المجموعة غير متصور عندهم بل المستقل بالخلق والايجاد هو الله تعالى وانما قدرة العبد وارادته وافعاله رشح من صفاته تعالى واسماؤه

على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل والقاضي ابو بكر ايضا الى انها بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خالق وصف الطاعة

اختيارا لا يجبا مع قولهم بان القدرة مخلوقة لله تعالى قبل الفعل اذا استطاعة عندهم قبل الفعل لامعه وانما قيد بالاكثر لان مذهب النجار منهم كذهب الاستاذ ومذهب ابى الحسين منهم كذهب الحكماء والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني على انها واقعة بمجموع القدرتين اى قدرة الله تعالى وقدرة العبد الموصوف بذلك الفعل على ان يكون تعلقهما بتأثيرها جميعا باصل الفعل لا بوصفه وليس مراده ان كلا من القدرتين مستقلة في التأثير لاستحالة اجتماع المؤثرين المستقلين بل مجموع القدرتين مستقل في التأثير وما يتوهم من انه يستلزم عجز الواجب تعالى فاسد اذ المطبق لرفع شيء ربما رفعه بمعية الغير لمصلحة من غير استلزام عجز فلم لا يجوز تشريك الواجب عباده في افعالهم لمصلحة كونه مدارا للثواب والعقاب من غير عجز (قوله قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة) لا يخفى ان كون الفعل طاعة او معصية من الامور الاعتبارية فلا يتوهم عاقل كون وصف الطاعة او المعصية مخلوقا فلا وجه لقوله الظاهر بمعنى الراجح لان المعروف باللام بهذا المعنى والمنكر بمعنى البديهي كاذكروه بعض المحققين فلا يحمل ههنا

العلمي لان الممكن بماله من الجهات الفعلية والحقيقية الوجودية انما يتقوم بوجود الواجب بالذات (قوله الظاهر انه الخ) اقول ذهب الباقلاني الى اثبات الحال والواسطة بين الوجود والمعدوم وتأثير العبد عنده في الحال فلا يلزم عليه ما يلزمهم من المحال لان ذلك لا ينافي كون جميع الموجودات بخلق الله تعالى لان المذهب وما جمع عليه السلف ان الخلق والايجاد من خواص الواجب وتأثير العبد في حدوث الحال الذي ليس بوجود ولا مخلوق فلا يلزم الجبر ولا التفويض في شيء نعم مبناه على اثبات الحال والواسطة وهو رأى في غاية السخافة ونهاية الركابة

(قوله على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل) اى على طريق التأثير فجوز اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد فلا يمكن ابطال هذا القول بانه يستلزم عجز الواجب فان قدرته تعالى متعلقة بذلك الفعل بالاحتياج الى الآخر وهو قدرة العبد وذلك لان المفروض تعلق قدرته تعالى باستقلاله لانها (قوله لكن قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد يكون طاعة ومعصية) كفاي لطم اليتيم تأديبا او ايداء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة او معصية واقعة بقدرة العبد وتأثيره

وما قيل وصف الطاعة والمعصية امر اعتباري لا يقتصر الى تأثير مستأنف اذ هو موافقة الفعل للامر وعدم موافقته له وليس وصفا حقيقيا له حتى يلزم عليه استقلال العبد فيه ليس بشئ لانه لما كان وقوع الفعل عنده بمجموع القدرتين والقدرة صفة مؤثرة عنده وليس تأثيرها في اصل الفعل بل في وصفه فكيف يصح نفي لزوم الاستقلال في خلق ذلك الوصف اعلم ان قضية الاجبر ولا تفويض مسألة متلقاة من الشريعة ومتداولة من لدن القرون الفاضلة الا ان المتأخرين تحيروا في تحصيل معناها وتعلل مبتها وذهبوا الى مذاهب وآراء وتخططوا في بواديها خبط عشواء فذهب الاشعري الى اثبات المبادى للتأثير وفيه وابو اسحق الاسفرائني وابو بكر  ٢٥٢  الباقلاني الى تشريك الفاعلين في اصل

الفعل او وصفه وقد استوفى هذان المذهبان جانباً صالحاً من القدر كالاول من الجبر وذهب ابن الهمام الى تخصيص خالق الله تعالى بما سوى العزم المصمم وله خط من الجهتين وذهب صدر الشريعة الى مخار الباقلاني ووجه مذهب الحنفية بهذا الوجه السقيم ونزله على ذلك الرأي المقيم مع نبوه عنه وغناؤه عن بئانه عليه على ان ذلك الامر الذي ليس بموجود ولا معدوم اما ان يكون داخلاً في ما كره او لا يكون ويلزم على الثاني اثبات امر يكون ملكاً غيره لا يكون ملكاً لله تعالى وعلى الاول يلزم تفويضه الى العباد وقطع تصرفه تعالى عنه بالاعداد والايجاد وهل كانت الاستحالة الا في هذه القضية والحق ان المذهب

والمعصية والالزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان لقدرته مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية وقال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله تعالى يوجد

على معنى البديهي اللهم الا ان يحمل عليه هنا بتلك القرينة ويمكن دفعه بانه يحتمل ان يذهب القاضي الى مذهب اليه بعض الحكماء من كون جميع النسب والاضافات من اعيان الموجودات وان كان باطلا في التحقيق والاولى في دفعه ان يقال مراده من وصف الطاعة والمعصية ما يوجبهما من النية والارادة الجزئية المقدورة له فحاصل كلامه الظاهر انه لم يردان العبد اوجد وخلق الارادة الجزئية استقلالا والالزم عليه ما لزم على المعتزلة من كون العباد خالقين لبعض الموجودات وهو باطل بالادلة العقلية والنقلية بل اراد ان لقدرته التي خلقها الله تعالى لها مدخلا في ذلك الوصف لا بمجرد المقارنة والمحلية كما قال الاشعري والاما جعل الفعل حاصلًا بمجموع القدرتين بل بصرف الارادة الكلية نحو الفعل او الترك وذلك الصرف صادر من العبد باختياره وليس بمخلوق لاحد لكونه من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال فالمراد من القدرة التي لها مدخل في ذلك الوصف القوة التي خلقت في قلب العبد بها يصح ان يصرف ارادته الكلية الى جانب معين وان لا يصرف فسقط الاوهام وظهر بما ذكره ان مراد القوم من التأثير حيث نسبوه الى قدرة العبد على هذا المذهب هو هذه المدخلة لامي "الايجاد" وانما عبروا عنها بالتأثير لانها شبيهة بالايجاد في كونه صادرا من العبد وسببا لاثر موجود (قوله وقال في قواعد العقائد الخ) قال في شرح المقاصد وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع

(القدرتين)

اعلى منه كعبا وارفع قدما وانبل شأننا واثبت مقاما

(قوله والالزم عليه ما لزم على المعتزلة) فان وصف الطاعة والمعصية شئ يمكن فالقول بكونه واقعا بقدرة العبد استقلالا قول بوقوع بعض الاشياء بقدرة العبد استقلالا فيلزم عليه على هذا القول ما يلزم على المعتزلة في القول بوقوع اصل الافعال بقدرة العبد (قوله فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية) يعني ان بمجرد مدخلة قدرة العبد فيه تحقق كونه طاعة او معصية بالنسبة اليه فلا حاجة في ذلك الى كونها مستقلة

للعبد قدرة وإرادة ثم ها يوجبان وجود المقدور قلت هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله عن الشفاء وصرح به في شرح الاشارات ايضا حيث قال شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية

القدرتين على ان تتعلق قدرة الله بقدرة العبد وهي بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم ها يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والازادة فليس الا الوجوب وانه ينافي الاختيار ولهذا صرح المحقق في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتتمام الاستعداد انتهى اقول ولعل ما في الشرح الجديد للتجريد حيث قال وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل بالاختيار كلام بالقياس الى مجرد القدرة لا بالقياس الى تمام القدرة والارادة

المستلزم للايجاب بناء على ان الوجوب بالاختيار والارادة لا ينافي الاختيار بالنسبة الى مجرد القدرة كما في افعال الله تعالى بل يحققه كما قالوا ثم نقول فيما ذكره شارح المقاصد بحث * اما اولاً فلان تمام الاستعداد عند الحكماء كما اوجب تأثير القدرة القديمة في نفس القدرة الحادثة اوجب تأثيرها في ارادة العبد وتأثير القدرة الحادثة فيكون القدرة الحادثة مؤثرة في الفعل وجوبا عندهم لا عند المعتزلة حيث لم يقولوا بكونه تعالى موجبا في افعاله بتمام الاستعداد والا لما امكن لهم القول بحدوث العالم فيحصل الفرق بين المذهبين بما ذكره المصنف في المواقف * واما ثانياً فلان المعتزلة وان لم يقولوا بكونه تعالى موجبا في افعاله بتمام الاستعداد لكنهم اوجبوا عليه تعالى الاصلاح والافادار والتمكين كما صرحوا به فيندفع ما اورده على المحقق بقوله نعم ايجاد القوى الخ فالوجه ما في المواقف لا ما في قواعد العقائد ولما في الشرح الجديد (قوله قلت هذا) اي اسناد التأثير في افعال العباد الى قدرة العباد استقلالاً كما ذهب اليه المعتزلة مبني على ظاهر كلام الحكماء لاعلى تحقيق كلامهم فان تحقيق مذهبهم كذهب الاشعري الا انهم يقولون بكونه تعالى موجبا في التأثير واليجاد بتمام الاستعداد ولا يقول به الاشعري واتباعه (قوله نسبوا المعلولات) اي نسبوا ايجاد المعلولات التي في المراتب الاخيرة كالعقل العاشر من سلسلة العقول العشرة الى المعلولات المتوسطة حيث جعلوا العقل التاسع موجداً للعقل العاشر وكذا جعلوا العقل الثامن موجداً للعقل التاسع وهكذا الى العقل الثاني من المتوسطة وكذا جعلوا طبائع الاجسام موجدة لآثارها الخصوصية

(قوله انه تعالى فاعل للحوادث كلها) فيكون هو الموجب لوجود مقدور العبد لا قدرته وارادته

والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته وهذه مؤاخذه تشبه المؤخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلوله على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم لم يكن منافيا لما اسسوا وبنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار في التحصيل وان سئلت الحق فلا يصح

بها وتلك الآثار من المعلومات الاخيرة والطبائع من المتوسطة لكونها صادرة من العقول عندهم ونسبوا ايجاد المتوسطة الى العالية كالعقل الاول بالنسبة الى الكل والعقل الثاني بالنسبة الى مابعدده والعقل الثالث بالنسبة الى مابعدده فانها معلومات عالية ولك ان تقول مراده والمتوسطة الى المبادئ العالية فيدخل المبدأ الاول الواجب في العالية والحال ان الواجب على الحكيم العالم باحوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر ان ينسب الكل بالايجاد الى المبدأ الاول الواجب تعالى ويجعل المراتب العالية شروطا معدة للمتوسطة والمتوسطة للاخير أى من قبيل الشروط المعدة للايجاد لتوقفه عليها (قوله وهذه مؤاخذه تشبه الخ) من كلام المحقق الطوسي شارح الاشارات يعنى ان هذا التشنيع نزاع يشبه النزاع اللفظي الذي ينشأ من اللفظ فان الكل اى جميع الحكماء متفقون على ان صدور جميع الممكنات من الله تعالى وما قيل هذا من الشارح وشارح الاشارات ترويح للباطيل والا فكثير من ادلتهم لاتهم على تقدير كون المراتب شروطا وآلات وانما يتم على تقدير كونها مؤثرة فيما بعدها فدفوع بما اشار اليه ابو البركات بقوله والواجب ان ينسب الكل الى آخره على ان بعضهم قال مرادها من الكل محققوا الحكماء كما اشار اليه الشارح في الرسالة فلا اتجاه له اصلا (قوله وان الوجود معلول له الخ) اى معلول للمبدأ الاول على الاطلاق سواء كان وجود المعلول الاخير او المعلول الاول او المتوسط وسواء كان وجود الجوهر او العرض وسواء كان وجودا في الاعدان او في الازهان (قوله فان تساهلوا في تعاليمهم) اى فان تساهلوا في كتبهم باسناد التأثير والايجاد الى تلك المراتب التي هي شروط معدة على ان يكون اسنادا مجازيا من قبيل الاسناد الى السبب والشروط والآلات لم يكن ذلك التسامح منافيا لما اسسوا من كون المؤثر في الكل هو المبدأ الاول وبنوا عليه مسائل الحكمة وفيه اشارة الى منشأ غلط ابى البركات حيث حمل ذلك الاسناد على الاسناد الحقيقي وليس كذلك فيكون النزاع لفظيا (قوله وقال بهمنيار) هو تلميذ ابن سينا في كتابه المسمى بالتحصيل ان سئلت الحق في هذه المسئلة فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو برى منزّه عن معنى ما بالقوة اى الا الشئ الذى هو في ذاته منزّه في جميع كالاته عن ان يكون بالقوة بان يكون جميع كالاته في ذاته بالفعل فليس له في ذاته كمال متوقع وهذا اى كون جميع الكمالات في ذاته بالفعل لا بالقوة هو موضعه اى محله المبدأ الاول الواجب تعالى لا غير او معنى

(قوله الكل متفقون على صدور الكل منه الخ) اى بالاستقلال ومن غير واسطة في الخلق والايجاد والا لا يكون ردأ للتشنيع المذكور وكذا ما نقله عن التحصيل صريح في كون الخلق والايجاد من خواص الواجب بالذات اذ هذا الكلام بعد اثبات المبدأ الاول وتوحيده

(قوله لم يكن منافيا لما اسسوا) اى وانما يكون منافيا له اذا لم يكن نسبتهم المعلومات الواقعة في المراتب الاخيرة الى المتوسطة على سبيل المساهلة بل كان عن حد وانبات وانما قال وبنوا مسائلهم عليه تنبيهها على كونهم مصرين ومنهمكبن في اعتقاد كونه تعالى فاعلا بليغ الحوادث والمعلومات الواقعة في المراتب الاخيرة

ان يكون علة الوجود الا ما هو يرى من كل انوجوه من معنى ما بالقوة وهذا موضعه هو المبدأ الاول لا غير وما نقل عن افلاطون ان العالم كرة والارض مركز والانسان هدف والافلاك قسي والحوادث سهام والله هو الرامى فاين المفر يشعر بذلك ايضا وقد شنع المعتزلة على الاشعرى بان قدرة العد لما لم تكن مؤثرة فتسميتها قدرة

(قوله يشعر بذلك) بل قوله والله الرامى يدل على التوحيد بمحصر الخالقية عليه تعالى ويشعر التوحيد بمحصر استحقاق العبادة له سبحانه اذ جعل غيره اما سهاما او قسما او غير ذلك من الآلات ولا مفر فلا بد من الالتجاء والاستعاذة والاستقامة في العادة

(قوله الا ما هو يرى من كل الوجوه من معنى ما بالقوة) اى الا ما هو بالفعل من جميع الوجوه بذاته وهو الكامل الذى لا يكون له صفة متوقعة عن الغير وذلك هو المبدأ الاول لا غيره من الممكنات اذ كل منها يتوقع فى ذات وجوده من غيره (قوله يشعر بذلك ايضا) فان تعريف الخبر فى قوله والله الرامى يشعر بان موجد الحوادث كلها هو الله تعالى فلا انتساب لشيء منها الى غيره

ما هو يرى عن معنى القوة فى ذاته موضعه اى ما صدق عليه هو المبدأ الاول لا غير ويقولنا فى ذاته اندفع ما اورد عليه من انه مناف لما قالوا ان العقول ليس لها كمال متوقع عندهم كالمبدأ الاول فان براءة العقول عن معنى القوة فى وجودها وسائر كالاتها المتفرعة على وجودها ليست بالنظر الى ذواتها بل بالنظر الى علتها التى هى المبدأ الاول قال بعض الافاضل لكن الشان فى ان هذا القيد مراد به منييار ولم لا يجوز ان يكون مراده مطلقا فيكون كلامه مؤيدا لظاهر كلام الحكماء لا مؤيدا لما ادعاه الشارع والجواب عنه ان الوجود فى قوله فلا يصح ان يكون علة الوجود الخ شال لوجود العقول وغيرها من الممكنات الموجودة فلا بد ان يحمل مراده على ذلك وايضا لو لم يحمل مراده عليه لم يصح قوله وهذا موضعه المبدأ الاول لا غير بطريق المحصر كما لا يخفى (قوله وما نقل عن افلاطون) جوابا لقوم استأذنوا منه ليخرجوا الى الصحراء هربا عن الطاعون العالم بجميع اجزائه من الارض والسموات كرة لا يمكن الخروج عنها لو فرض جواز الانسان عن كرة الارض والارض مركز اى كمرکز تلك الكرة فى الصغر بالنسبة اليها والانسان فى الارض هدف هو الذى يرمى اليها السهام والافلاك من جميع الجوانب قسي متوجهة نحو المركز والقسي جمع قوس على قووس فاعلت بالقلب وفيه تورية لطيفة فان قطع الدوائر المفروضة على سطح الفلك تسمى قسيا عندهم والغرض ههنا ان جميع جوانب كل فلك كقسي يرمى منها سهام القضاء والحوادث سهام والله الرامى والظاهر ان يقول والرامى هو الله لا غير لكنه قدم المسند وجعله مسندا اليه للاهتمام بشانه من حيث انه رام لا يخطئ ابدا كما هو مقتضى المقام وحاصل كلامه ان الحوادث سهام واسباب الرمى والاصابة مهياة فاين المفر محل الفرار والاستفهام للانكار (قوله يشعر بذلك) لان تعريف المسند اعنى الرامى يدل على اختصاص رمى سهام القضاء به تعالى بحيث لا يتجاوز الى غيره بناء على ان المحصر متبادر فى الحقيقى الممكن فى حصر المسند فى المسند اليه وان لم يمكن فى عكسه لا يقال بل الظاهر من كلامه ان المؤثر فى الحوادث السماوية النازلة على الانسان من غير مدخلة العباد هو الله تعالى لا غيره ولا يلزم منه ان يكون مؤثرا فى افعال العباد التى هى الحوادث الارضية لانا نقول لاشك ان مراده اعم من الحوادث السماوية والارضية لان الطاعون وخز اعدائنا من الجن كما ورد فى الحديث فيكون المؤثر فى افعال الجن من العباد هو الله

بجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان القدرة لا تستلزم التأثير بل ماهو اعم منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم بان القدرة تستلزم هذا الاعم ولا يستلزمه العلم واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح في اصول الاشعري وسيأتي بسط الكلام

تعالى فكذا في افعال البشر اذلا قائل بالفصل ولو سلم ان افلاطون لا يقول بذلك فهو لا ينكر كون جميع الحوادث بتقدير الله تعالى وقضائه فهي شاملة عنده لافعال البشر كالقتل والضرب وقطع العضو وخصوص المورد لا يوجب خصوص الوارد كما لا يخفى وانما قال يشعر دون يدل لجواز ان يكون اسناد الرمي اليه تعالى مجازا فلا ينافي الواسطة لكنه خلاف الظاهر (قوله وبان الفرق بين القدرة والعلم الخ) اثبات لدعوى ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بانها لو لم تكن مؤثرة لم يكن بينها وبين العلم فرق لكن الفرق بينهما بتأثير القدرة دون العلم واما الفرق بينها وبين الارادة فبان القدرة لا تقتضي ترجيح واحد من طرفي الفعل والترك والارادة تقتضيه فانها صفة من شأنها ترجيح احد المقدورين على الآخر وحاصل هذا الوجه من التشنيع ان اثبات القدرة للعباد ونفي التأثير عنها اثبات للشيء ونفي لازمه فيكون مستقضا لان نفي اللازم يوجب نفي الملزوم وان سمي معنى آخر بالقدرة فلا يكون مما نحن فيه بل مجرد اصطلاح منه (قوله وبانه لما لم يكن للعبد اختيار الخ) هذا هو الوجه الثاني من التشنيع وحاصله لو كان العبد مضطرا في فعله وارادته بحيث لا يكون له اختيار بمعنى صحة الفعل والترك لم يكن العبد مستحقا للثواب عند الطاعة والعقاب عند المعصية واللازم باطل بشهادة النصوص اعلم ان الوجه الثاني من التشنيع لا يتوجه على القاضي ويتوجه عليه الوجه الاول ويندفع بالدفع الآتي واما الاستاذ فلا يتوجه عليه شيء من الوجهين (قوله والجواب ان القدرة لا تستلزم الخ) جواب عن الوجه الاول باننا لانسلم ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بل صفة من شأنها التأثير على وفق الارادة سواء اثرت بالفعل او لم تؤثر الا يرى ان الله تعالى قادر في الازل على ايجاد العالم ولا تأثير بالفعل فيه والا كان قديما وبه يحصل الفرق بينها وبين العلم اذ ليس من شأن العلم التأثير المذكور وهذا المعنى هو مراده مما هو اعم من التأثير ومن الكسب فان الكسب عند الاشعري مقارنة الفعل للقدرة والارادة من غير ان يكون للقدرة تأثير ولا للعبد مدخل سوى كونه محلا للفعل كما عرفت فالفرق بين الخلق والكسب على هذا ظاهر فان الخلق عبارة عن التأثير والكسب مقارنة الفعل الحاصل بالتأثير لقدرة العبد وارادته بلا تأثير ومدخلة سوى الحلية واما الفرق بينهما على مذهب القاضي على ما يفهم من شرح المقاصد هو ان الكسب ما يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر به في وجود المقدور والخلق بخلافه فيهما فليتهم (قوله واما عدم استحقاق الثواب الخ) جواب

(قوله والجواب ان القدرة لا تستلزم التأثير الخ) لما كانت القدرة صفة مؤثرة عند الاشعري والمعتزلة لا يتمشى الجواب بانها تستلزم الاعم منه ومن الكسب (قوله واما عدم الخ) جواب عن الوجه الثالث فان الثواب محض فضل من الله تعالى والعقاب محض عدل ولو بالنسبة الى المطيع والاستحقاق لهما من جهة العبد عند الاشعري

(قوله بل ماهو اعم منه ومن الكسب) اي بل يستلزم القدرة شيئا هو اعم من التأثير ومن الكسب فان القدرة صفة مقرونة بالارادة سواء كانت مؤثرة او كاسبة والمراد بالكسب مقارنة قدرة العبد بقدرة الله تعالى وارادة الفعل في العبد من غير ان يكون للعبد هناك تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له (قوله ولا يستلزمه العلم) فان كل عالم يعلم ذاته الذي يتمتع كونه اثرا ومكسوبا له

(قوله ولنا في مسألة خلق الافعال رسالة مفردة) قال فيها اذا فتشنا عن حال مبادئ الافعال وجدنا الارادة منبعثة عن الشوق بل هي تأكد الشوق ووجدنا الشوق منبعثا عن تصور الامر الملايم واعتقاد الملايمة من غير معارضة فهذه الامور لا يتخالف تحقق الفعل عن تحققها وجميعها بقدرة الله تعالى وارادته فان تصور الامر الملايم واعتقاد الملايمة غير مقدور وانبعث الشوق بعده لازم بالضرورة وانبعث القوة المحركة بعسده ضروري وتلك الضرورة اما عقلية كما هو مذهب الحكماء او عادية كما هو مذهب الاشعري فان الافعال الاختيارية للعبد مستندة الى امور ليس شيء منها بقدرته وارادته لكن لا يخرج الفعل عن كونه اختياريا فان صفة القدرة والارادة والعلم ليس في شيء من المواد باختيار الموصوف الا يرى ان الله تعالى فاعل مختار بالاتفاق مع ان علمه تعالى وارادته وقدرته ليست له مستندة الى اختياره اذ لو كانت مستندة اليه لتوقف على العلم والقدرة والارادة والمعتزلة لا ينكرون ان قدرة العبد وارادته منه تعالى فلا يبقى النزاع بين الاشعري والمعتزلة الا في ان قدرة العبد مؤثرة عند المعتزلة وغير مؤثرة عند الاشعري وانت خبير بان هذا الفرق لا يؤثر في دفع الشبهة التي تتبادر الى الاوهام العامة في ترتب الثواب والعقاب على افعال العباد فانه لو قال المعتزلة ان ترتب الثواب والعقاب عليها لكون قدرة العبد مؤثرة فيها فللسائل ان يمود ويقول هل القدرة والارادة وتعلقهما بقدرة الله تعالى وارادته اولا ومعلوم ان المعتزلة لا ينكرون كون القدرة والارادة وتعلقهما من الله تعالى كما علم من التفصيل السابق وصدور الفعل بعد تعلق الارادة ضروري ونسبة القدرة والارادة المتعلقين بالفعل الى العبد نسبة المقبول الى القابل لانسبة المفعول الى الفاعل فالشبهة غير منحصمة عن اصلها اذ مثل العبد في كونه معاقبا بالمعاصي مثل من اضطر الى شيء ثم عوقب به فان الله تعالى التي في قلبه صورة الامر الملايم واعتقاد النفع فيه ثم صار ذلك ﴿ ٢٥٧ ﴾ سببا لانبعثت القوة المحركة الى الفعل وتلك الاسباب مشتقة الى

سبباتها بالضرورة العقلية عندهم فالشبهة لا تندفع بهذا القدر الذي يدعيه المعتزلة اعني تأثر قدرة

فيه ان شاء الله تعالى ولنا في مسألة خلق الافعال رسالة مفردة (متصفا بجميع صفات الكمال منزها عن جميع سمات النقص)

عن الوجه الثاني بان الملازمة مسلمة وبطلان اللازم بمنوع لان الثواب والعقاب المنصوص

العبد وارادته على ما يظهر (١٧) ﴿ كتنبؤ على الجلال ﴾ بادنى تأمل صادق من ذى فطرة سليمة بل الوجه في دفع الشبهة ان الممكنات لما تكن في انفسها موجودة وانما وجودها مستفاد من الواجب تعالى فليس لها عليه تعالى حق حتى ينسب اليه تعالى في تخصيص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب ظلم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وليس مثله كمثل من يملك عبيدين ثم يعذب احدهما من غير جريمة وينعم الآخر من غير سابقة استحقاق فان العبد ليس مخلوقا للمالك بل هو ومالكه سيان في انهما مخلوقان له تعالى فلا حق للمالك في العبد الا ما عينه الله تعالى ويناسب هذا الوجه بعينه ان الانسان اذا تخيل صورا منعمة وصورا معذبة لا يتوجه الاعتراض عليه بانك لم خصصت هذه الصورة بالعذاب وتلك الصورة بالنعمة وليعلم ان خلق الكافر ليس بقيح وان كان الكافر قيحا كان تصور الصور القيحة ليس قيحا وان كانت الصورة قيحة بل ربما دل تصوير الصورة القيحة على كمال حذاقة الصانع ومهارته في صنعه ثم قال والحق ان فيض الوجود من منبع الجود فائض على المهية الممكنة بحسب ما يسهه ويقبله وكان النعم في النشأتين يمكن فكذلك المعذب فيهما والنعم في احدهما دون الاخرى وعطاؤه تعالى غير مقطوع ولا ممنوع فلا بد ان يوجد جميع الاقسام واصل هذا ان الصفات الآلهية باسرها تقتضي ظهورها في مظاهر الاكوان وبروزها في مجال الاعيان فكما ان الاسماء الجبلية تقتضي البروز والابرار وتأتي الاستتار فكذلك الاسماء الجبلية تستدعي الظهور والاظهار فكما ان اسم المعز والهادي يتجلى في مجال منشأ المؤمنين والابرار كذلك اسم المنزل والمضل يظهر في مظاهر المشركين والكمار واعتبر ذلك في جميع الاسماء والصفات ينكشف عليك لمة من لمة الانوار الحقيقية وتنتهي الى شمة من فصحات الاسرار الدقيقة والسؤال بانه لما صار هذا مظهرا لهذا الاسم دون ذلك الاسم مضطحا عند التحقيق فانه لو كان هذا مظهرا لذلك الآخر لكان ذلك هذا فتأمل فانه دقيق ثم اعلم ان للتوحيد بحسب القسمة ثلاث مراتب الاولى توحيد الافعال وهو ان يتحقق بعلم اليقين ان لا يؤثر في الوجود الا الله تعالى وقد انكشف ذلك على الاشعري رحمه الله تعالى

اما من ورله حجة القوة الفكرية او اقتبسه من الشوكة النبوية بملازمة الكتاب والسنة وعلى الحكماء فانهم قائلون بان الله تعالى هو الفاعل الحقيقي بجميع الممكنات وان ماعده بمنزلة الشرائط والآلات وصرح به المحققون منهم حتى شيخهم ورئيسهم ابو علي بن سينا رحمه الله في كتابه المشهور بالشفاه ثم قال وهذه المرتبة من التوحيد وهو توحيد الافعال اول فتوحات السالكين الى الله تعالى ومن نتائج هذه المرتبة التوكل وهو ان يكمل اموره كلها الى الفاعل الحقيقي ويشق بناية وجوده وتانيها مرتبة توحيد الصفات وهو ان يرى كل قدرة مستغرقة في قدرته الشاملة وكل علم مضمحل عند علمه الكامل بل يرى كل كمال لمعة من عكس كماله كما ان الشمس اذا تجلت وانتشرت اضواؤها على الاعيان فالذي لا يتحقق عليه الحال ربما يعتقد ان الاعيان مشاركة للشمس في النور لكن المتبصر يعلم ان تلك الانوار باسرها نور الشمس ظهرت عليها بحسب قابليتها ومناسبتها اياها وهذه المرتبة اعلى من المرتبة الاولى * وثالثها مرتبة توحيد الذات وهناك ينحى الاشارات وينظمس العبارات ويكفى في تحقيق هذه المرتبة الكلمات الماثورة عن امير المؤمنين عليه السلام ٢٥٨ ويعسوب الموحدين على ابن ابي

نقل عن ابن تيمية في بعض تصانيفه ان هذه المقدمة مما جمع عليه العقلاء

عليهما ليسا باستحقاق عند الاشعري بل ان اتاب ففضله وان عذب فبعده والقول بالانابة والتعذيب بدون الاستحقاق انما يقدح في اصول المعتزلة من الحسن والقبح العقليين ليكون التعذيب بلا استحقاق ظلما بزعمهم ومن الايجاب عليه تعالى ليتحقق الاستحقاق الموجب لهما ولا يقدح في اصول الاشعري اذ لا حسن ولا قبح عقليين عنده فلا يكون التعذيب بدون الاستحقاق الموجب ظلما لانه تصرف في ملكه كيف يشاء والظلم تصرف في ملك الغير ولا يجب عليه تعالى شيء عنده فلا يتحقق الاستحقاق الموجب وان تحقق الاستحقاق المادى الغير الموجب وليس من تلك الاصول هنا ان جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى فلا يستحق العبد شيئا من الانابة والتعذيب كما سيثير اليه لان الكلام هنا فيه اللهم الا ان يحمل على معنى ان من التزم كون جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى يلتزم عدم الاستحقاق الموجب فلا وجه للبراد به عليه (قول له نقل عن ابن تيمية في بعض تصانيفه ان هذه المقدمة) القائلة باتصافه تعالى بكل كمال وتزهه عن كل نقصان (مما جمع عليه) جميع (العقلاء) ولا يقدح في اجماعهم اثبات بعضهم بالابليق بشانه تعالى او نقي ما يليق بزعم ان الكمال في ذلك الاثبات او النقي او يزعم انه لا يتنافى الكمال

طالب رضى الله عنه اذ قال له كميل بن زياد رحمه الله ما الحقيقة فقال مالك والحقيقة قال اولست صاحب سر ك فقال ولكن يترشح عليك ما يطعح منى فقال او مثلك يحجب سائلا فقال الحقيقة كشف متبجات الجلال من غير اشارة فقال زدنى فيه بيانا فقال نور يشرق من الصبح فيلوح على هياكل التوحيد اناره فقال زدنى فيه بيانا فقال اطف المصباح فقد طلع الصباح

هذا كلام الشارح في تلك الرسالة وهو وان كان فيه بعض انحراف عن حاق الحق الا انه فداق (ولا)

فيها بتحقيقات بارعة والله الموفق وبها يظهر وهن ما ذهب اليه صدر الشريعة وابن الهمام وما ينبغي ان يتذكر ان اثبات التأثير للممكن فيما يصدر عنه من الافعال والآثار بالطبع او بالاختيار لا يصادم كون الجميع بخلق الله تعالى بلا واسطة وكونه صادرا عنه بالاستقلال ولا يخالف فتوحات السالكين في توحيد الافعال واما نقي التأثير عن الممكن بالكلية كما نسب الى الاشعري في المشهور من مذهبه الذي يتداوله عامة اصحابه فهو خلاف البديهة ومصادم للحكمة والشريعة (قوله ان هذه المقدمة الخ) لعل مقصوده من نقل هذا الكلام اثبات المسئلة في المقام والاستدلال بما وقع عليه من اجماع العقلاء وهو حجة عند الاشاعرة في الاعتقادات وبالاتفاق في العمليات والصواب ما عليه الحنفية من انه لا يفيد في باب العقائد لانه اما ان لا يتصور انعقاده اصلا واما ان لا يفيد شيئا لانه لا بد له من سند فان كان ظنيان قياس او خبر واحد او نحوهم فاللازم هو الامر الاول لان الباب لا يجوز فيه اتباع الظن والاجماع انما ينعقد من الآحاد بانضمام الآراء شيئا فشيئا وان كان قطعي فالحكم ان مضاف الى الاصل وهو السند القطعي ولا يثنى يترتب على الاجماع ولذلك قالوا بعدم الترجيح

كافة قلت حتى ان بعض المحققين استدل على وحدة الواجب بان كون الشيء منفردا
اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه مشاركا لغيره والواجب يجب ان
يكون في اعلى مراتب الكمال فلا يكون له مشارك وانت تعلم انه كلام خطابي
بل شعري وان ذكره بعض المشهورين بالعلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم
والحكماء في كونه تعالى عالما قادرا مريدا متكلمًا

ولا يؤدي الى نقصان كائنات الفلاسفة الايجاب ونفيهم الاختيار وكائنات المعتزلة الوجوب
عليه تعالى يزعم ان الكمال في الايجاب او الوجوب وكنفي الفريقين الصفات الزائدة
يزعم ان الكمال في النفي وكائنات الجسمة المكان والجهة يزعم انه لا ينافي الكمال ولا يوجب
النقص نعم لو اخذ في هذه المقدمة كونه متصفا بصفات زائدة كما سيحمله الشارح عليه
لتوجه عليه ان يقال ان من العقلاء الفلاسفة والمعتزلة السافين للصفات الزائدة
فكيف يتفق عليه جميع العقلاء لكنه غير مأخوذ في تلك المقدمة على ما حررنا
وتسميته مقدمة مع انه من مقاصد علم الكلام باعتبار التفريع الآتي بقوله فهو غالم
بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات (قوله حتى ان بعض المحققين استدل الخ)
كلمة حتى ابتدائية تدل على سببية ما قبلها لما بعدها اي بسبب انها مقدمة تجمع
عليها استدلال بعض المحققين بها على وحدة الواجب بمعنى ان لا يكون له نظير
اذا الوحدة قد تستعمل بمعنى الوحدة العددية وقد تستعمل بمعنى نفي النظير يقال
فلان العالم واحد في ديارنا اي لانظيره والمراد ههنا هو الثاني كما قال الامام
الاعظم في الفقه الاكبر ان الله تعالى واحد لامن جهة العدد بل من جهة انه
لا شريك له يعني لا تريد انه واحد لا اثنان فصاعدا فان كل واحد واحد بهذا
المعنى فلا كمال في اثباته وانما الكمال في انه واحد بمعنى لانظيره فلذا قال المستدل
ان كون الشيء منفردا اكمل وفي بعض النسخ اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه
مشاركا لغيره في الذات والصفات اي من ان يوجد له نظير والواجب يجب ان يكون
في اعلى مراتب الكمال والا لم يكن منزها عن جميع علامات النقصان وهو باطل
بالاجماع وتلخيص الاستدلال ان الانفراد كمال وكل كمال ثابت للواجب فالانفراد
ثابت للواجب تعالى قيل اما الصغرى فيجزم بها كل ذي فطرة سليمة واما الكبرى
فكما اجمع عليها العقلاء * فقوله انه خطابي خطأ * وقوله بل شعري اشد منه والحق
انه قياس مركب من المسلمات كقبس الظلم فكونه خطابيا صحيح وكونه شعريا
فاسد ولذا لم يعدوه من جملة براهين التوحيد ولعل مراد المستدل استدلال الزامى
فلا يرد عليه شيء ويمكن توجيه كونه خطابيا او شعريا بانه ان اريد بالصغرى ان
الانفراد كمال في الواقع فليسست بقطعية وان اريد انه كمال في نظر العقل فيجوز
الدليل حيث ورد النصوص بخلافه مثل ان يقال كون الشيء بحيث يتفق
الناس في كماله وتترزه عن النقائص كالعلم بذاته وبجميع المعلومات والقدرة على جميع

بكثرة الادلة نعم يورد
في المناظرات ويستقصى
في البيانات الالتزام ومزيد
الاهتمام لكون المسئلة
متفقا عليها بين الفريقين
ومسلما عند المتخصصين
لانه حجة (قوله قلت
حتى ان الخ) يعني ان
ذلك امر مقرر يعرفه
كل احد ويتداولونه
في اثبات المقاصد فهو تقوية
للمنقول من حيث انه
مقدمة لدليله (قوله كلام
خطابي بل شعري) خطابي
بالنظر الى وجوب كون
الواجب المتعالى في اعلى
مراتب الكمال بناء
على ما نقل من الاجماع
وشعري بالنظر الى كون
الانفراد اولى من الاجماع
مطلقا فانه خيالي محض
وانما يتوهم الاولوية
باعتبار ما فيه الانفراد
من الاوصاف الفاضلة
والافكيك بتصور اولوية
الانفراد فيما يوجب التقص
(قوله متكلمًا الخ) قيل
الصواب اسقاطه لان الحكماء
لا يقولون به وبالسهم
والبصر قلت اتفاق الحكماء
في كونه تعالى عالما قادرا
مريدا ليس في اثبات
تلك الصفات قائمة بالذات

بل في تحقق الكمالات التي يترتب عليها في ذاته بذاته والكلام والسمع والبصر وسائر الصفات بيان في ذلك

(قوله فذهب المعتزلة الخ) يعنى المتأخرين منهم من لدن ابى الحسين البصرى فانه هو اول من وافق الفلاسفة فى عينية الصفات وتابعه من جاء بعده منهم واما قدامؤهم فالصفات عندهم اما امور اعتبارية وهو رأى الجبائى واصحابه او حال واسطة بين الوجود والمعدوم كما هو رأى ابنه ابى هاشم واتباعه فنكون مغايرة على الذات لا محالة ثم انهم لا يقولون باصطلاح الاشاعرة فى معنى الغير (قوله وجهور المتكلمين الى الثانى الخ) وينبغى ان يكون المراد من هؤلاء الجمهور متكلموا الحنابلة والكرامية وقدماء المعتزلة والافتأخروهم قد عرفت ان مذاهبهم العينية والاشعرى ومن تابعه قائلون بنفى العينية والغيرية ولو على الاصطلاح واما الحنفية وغيرهم من اعظم الفقهاء وكبار الائمة ومشايخ الصوفية مع انه لا يصح اطلاق اسم المتكلم عليهم وهم يشمتون عن سماع هذا الاسم فذهب المتقدمين منهم فى صفات الله تعالى واسماؤه العلى بل فى كل ما لا يتعاقبه حكم ناجز من احكام الآخرة ونفاصيل احوال القيامة وغير ذلك مما لا يلجى اليه الضرورة ولا يدعوى الى بيان الحاجة هو الثبات ٢٦٠ على بيان الشرع والتقيد بقيوده وعدم

التعدى عن حدوده وهكذا فى سائر صفاته ولكنهم تخالفوا فى كون الصفات عين ذاته او غير ذاته اولاهو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجهور المتكلمين الى الثانى والاشعرى الى الثالث

الممكنات ولو افعال العباد وبسط اليد والجود وكفى الشريك والولد والمكان والجهة الى غير ذلك مما زعم بعض الناس بخلافه اولى واكمل بالنسبة الى ذلك الشئ فى نظر العقل من كونه بحيث يختلفون فيه فلو صح لكان الواجب تعالى على هذه الصفة فيازم ان لا يختلف الناس فى ذلك وهو خلاف المنصوص فظهر ان كونه خطايا او شعريا انما هو باعتبار المقدمة الاولى لان كونه شعريا باعتبار المقدمة الاولى وخطايا باعتبار المقدمة الثانية كما قيل لان المقدمة الثانية قطعية ثابتة بان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان مع ان قول الحكماء فيما بعد وهذه المرتبة اعلى مبنى عليه وقد اشار الامام الاعظم الى كون الانفراد كالا فكيف يكون حكما مخيلا واما ما قيل فى توجيههما فان اولوية كون الشئ منفردا محل تأمل وان اثبت بدلائل التوحيد كانت تلك الدلائل كافية ولا حاجة الى هذا فقيه ان منع الصغرى يهدم كونه ظنيا خطايا وايضا الثابت بدلائل التوحيد نفس التوحيد لا اوليته (قوله ولكنهم تخالفوا فى كون الصفات عين ذاته او غير ذاته) اى ما يطلق عليه فى الشرع والعرف واللغة انها غير ذاته اطلاقا حقيقيا كما يدل عليه سياق كلامه من ان الغير لا يطلق فى الشرع

التعدى عن حدوده فلا يتكلمون فيها ولا يجوزون فيها بل يفوضونها الى الله سبحانه وتعالى ويصدقون بها على مراده ومراد رسوله ولا يجاوزون عن اثبات ما اثبت ونفى ما نفاه ويسكتون عما غناه واما المتأخرون من اتباعهم فذهبهم فى العينية والغيرية على الحقيقة ولا بمحض الاصطلاح على الوجه الذى احده بعض الاشعرية والحق انه لم يقل احد ممن يتسمى الى السنة بزيادة الصفات وامكانها ومغايرتها على الذات الا ابن الخطيب

الرازى من ارجاف اتباع الاشعرية فى اواخر المائة السادسة مخافة تكثير الواجبات وتمدد القدماء (والعرف) بالذات الا انه كان فى بدو حدوث هذه المقالة الغنة والعقيدة الرثة يخافى عن اطلاق انها ممكنة ويحاشى عن مخالفة السلف بعض حشية ولا يرفض لفظ الوجوب بل يطلقه عليها ويكتفى بالتأويل ويقول المعنى انها واجبة بذات الواجب او بما هو ليس عينها ولا غيرها او واجبة لها الى ان تجاسر التفتازانى من مقلدته وصرح بالامكان واذا انكسر عقله وزين له سوء عمله فرآه حسنا لم يخش من الرحمن فى جعله العوارض الضعيفة الرقيقة القوام صفات كالية للحق القيوم الملك المنان فظهر الجلالة والحمية الجاهلية وتهاك فى اذاعة ذاك التعليم واشاعته بين الفاقة فتبعهما من اهل القرن الثامن وما بعده كل ذى عقل سقيم ورأى عقيم وصار ذلك مذهبا يتداوله فى هذه الازمنة عامة من يتسمى الى السنة ويتعصب الى الجماعة وهو ارك المذاهب المحدث فى الاسلام وانما هو مذهب هذيج الرجلين

والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته تعالى من حيث انه مبدأ انكشاف الاشياء عليه علم ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته بذاته كان عالماً وكذا الحال في القدرة والارادة وغيرهما من الصفات قالوا وهذه المرتبة اعلى من ان يكون الصفات زائدة فانما مثلاً نحتاج في انكشاف الاشياء علينا الى صفة مغايرة لنا قائمة بنا وهو تعالى لا يحتاج اليها بل بذاته ينكشف الاشياء عليه ولذلك قيل محصول كلامهم نفى الصفات واثبات نتائجها وغايتها واما المعتزلة فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها

والعرف واللغة حقيقة الاعلى الموجود الذي من شأنه الانفكاك عند الاشعري وعلى ما ليس بعين عند غيره فلا يرد عليه ان يقال ان اريد بالغير المعنى المصطلح اعني جأز الانفكاك فقوله وجهور المتكلمين الى الثاني محل نظر ان لم يذهب احد من المتكلمين الى جواز انفكاك الصفات عنه تعالى وان اريد المعنى اللغوي اعني نقيض هو هو فقوله والاشعري الى الثالث محل تأمل لاما قيل فانه ليس بمختص بمذهب الاشعري بل مذهب جميع الاشاعرة والماتريدية بل لان مذهب الاشعري على هذا المعنى يستلزم التناقض فكيف يكون مذهبه ولغيره (قوله والفلاسفة حققوا الخ) اي اثبتوا العينية اثباتاً محققاً لا ريب فيه حاكين بان ذاته تعالى من حيث ينكشف عليه الاشياء عالم ومن حيث انه مبدأ لذلك الانكشاف علم ومن حيث انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل قادر ومن حيث انه مبدأ لتلك الحثية قدرة وكذا في سائر الصفات بخلاف المعتزلة فان ظاهر كلامهم انها صفات اعتبارية زائدة وبلطنة عينية ماجمله الاشاعرة صفات حقيقية كالعلم والقدرة وزيادة الصفات المعللة بها كالعالمية المعاملة بالعلم والقادرية المعاملة بالقدرة ففي اثباتهم العينية نوع شبهة وان اندفعت بالاستدلال الآتي فالباء في قوله بان ذاته الخ متعلقة بالتحقيق بتضمن معنى الحكم وتفسيره للعينية لا الاستعانة الداخلة على الدليل الذي هو ما به التحقيق وذلك الحكم او التفسير صريح في ان تلك الصفات عين الذات والتغاير باعتبار الحثيات فلا يرد عليهم ان الحياة والعلم القدرة وغيرها ماهيات متخالفة فكيف تكون عين حقيقة شيء واحد وحاصل الاندفاع ان مرادهم ان مبدأ آثار القدرة والعلم وغيرها عين الذات فالمراد بالقدرة مثلاً مبدأ آثار القدرة وبالعالم مبدأ آثار العلم من الانكشاف والعلم بمعنى المبدأ عرض عام يصدق على ذات الواجب وعلى الصفات الزائدة في الممكنات فلا بأس في صدق العريضات المتخالفة مفهومها على ذات واحدة ولا في اختلاف حقائق الافراد المندرجة تحت كل منها كما عرفت في الوجود فقولنا الانسان عالم بمنزلة الشمس مضيئة وفاقا وقولنا الواجب عالم بمنزلة الضوء مضيء عندهم فالعالم الذي تضمنه المحمول اتزاعى محض لا وجود له في نفس الامر بل هو عين الذات عندهم بهذا المعنى (قوله فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية) اي صفات اعتبارية وليس له تعالى صفة حقيقية

واتباعهما الاغنام وزاد في حسن ظن اولئك بهما اشتهاى احدهما بالعلامة والعلامة الآخر بالامام اسمان في غير موضعهما وعنوانان في غير موضعهما ولما لم يزلهم حدوث الصفات التجاؤا الى الفرق بين معنى القديم والواجب الذات ومنعوا استحالة تعدد القديم على الاطلاق ولما لم يزلهم المغايرة تستروا بما ابدعوه من معنى الغير سبحانه وتعالى عما يصفون (قوله واما المعتزلة فظاهر كلامهم الخ) وهذا الظاهر مذهب قدمائهم على ما عرفت وهم مع مشاركتهم المتأخرين من الاشاعرة في زيادة الصفات وهو الوبال والقول المحال زادوا عليهم بكذب زائد فجعلوها امورا اعتبارية تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا

في الخارج واستدل الفريقان على نفي الغيرية بأنها لو زادت لكانت ممكنة

عندهم وامباطن كلامهم فالصفات التي جعلها الاشاعرة والماتريدية صفات حقيقية زائدة مثل العلم والقدرة فهي عين الذات عندهم الاضافة الارادة فانها حادثة قائمة بذاتها لا يمحى في زعمهم والصفات التي جعلوها صفات اعتبارية زائدة فهي ليست بتلك الصفات بل الصفات المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة لكن لما كان العلم والقدرة وامثالهما عين الذات عندهم كانت تلك الصفات معللة بالذات عندهم لا بعلم زائد وقدرة زائدة مثلا نعم انتبوا للواجب تعالى اضافة مخصوصة زائدة هي تعلق الذات بالمعلومات والمقدورات لكنهم لم يجمعوا ذلك التعلق عبارة عن العلم والقدرة بل عن العالمية او القادرية المعللة بالعلم والقدرة ولذا قالوا هو عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعاليمته زائدة على ما اشار اليه المولى الخيالي فليس للواجب تعالى عندهم علم زائد لصفة حقيقية ولا اعتبارية ولذا اورد عليهم الاشاعرة بان قولهم هو عالم ولا علم له بمنزلة قولنا هذا الجسم اسود ولا سواده وهو سفسطة ظاهرة فلوا ثبتت اياه تعالى علما زائدا ولو وصفا اعتباريا لم يكن لذلك الايراد وجه اصلا وذلك الايراد متوجه على الحكماء ايضا ويندفع عن الفريقين بان قولهم هو عالم ولا علم له بمعنى انه لا علم زائد له فقولهم هذا بمنزلة ان سواده اسود بسواد هو عينه لا بمنزلة اسود ولا سواده وبهذا البيان اندفع ما قيل هذا يناقض ما سبق من انها عين الذات عندهم كالحكماء وما قيل في دفعه ان المراد من العينية فيما سبق نفي الغيرية لا يدفعه اذ لا واسطة بين العين والغير عند غير الاشعري وتابعيه بل نفي الغيرية بالاستدلال الا في يستلزم العينية فيقع فيما هرب بقي ههنا كلام هو ان قول الشارح لا خلاف في كونه تعالى عالما قادرا الى آخره يدل على ان الفلاسفة موافقون للمعتزلة في اثبات مثل العالمية والقادرية وغيرهما من الاعتبارات العقلية الزائدة وهو مخالف لما قالوا انه تعالى واحد حقيق لا تعدد له اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا كما لا يخفى الا ان يقال مراد الحكماء من نفي التعدد الاعتباري نفيه قبل صدور شيء من معلولاته لا مطلقا كما سنقله عن الشارح

(قوله واستدل الفريقان) اي الحكماء والمعتزلة على نفي الغيرية بأنها لو كانت غير الذات لكانت زائدة عليها ولو كانت زائدة لكانت ممكنة لاحتياجها في وجودها الى الذات الموصوفة بداهة ولا استحالة تعدد الواجب بالذات قطعا وكما كانت ممكنة فلا بد لها من علة توجد بها فلك العلة اما ذات الواجب او غيره والكل محال وفيه بحث لانهم ان اوادوا بالغير مالم يس بعين فلا تسلم انها لو زادت لكانت ممكنة لجواز ان يكون اعتبارات عقلية مغايرة لذات الواجب فلا تكون من جملة الممكنات التي هي من اعيان الموجودات وان ارادوا الموجود الخارجى الذى ليس عين الذات فلك الملازمة مسلمة لكن على هذا لا يتم التقريب لان غرضهم نفي مطلق الغيرية حقيقا كان او اعتباريا لينتبت العينية والاستدلال

(قوله واستدل الفريقان)

اي الفلاسفة ومناخروا المعتزلة المتابعين لهم المتشبهين باذيالهم في عينية الصفات وفيه اشارة الى انهم عدلوا عن مذهبهم وتابعوا الفلاسفة تحاشيا عن النقص بالذات والاستكمال بالغير واما الاستدلال بلزوم تعدد القدماء فهو مذهب الاوائل منهم وعلى اصل مذهبهم

لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات الواجب او غيره
 حينئذ انما ينفي كونها غيرا حقيقيا لامطلقا ويمكن دفعه باختيار الشق الثاني بحمل
 الاستدلال على مجرد نفي الغيرية الحقيقية لاعم اثبات العينية وباختيار الشق الاول مع
 تعميم الممكن من الحقيقي والاعتباري بناء على ان كل صفة ولو اعتبارية فهي في وجودها
 في نفس الامر محتاجة الى موصوفها والى علة بوجودها فيها واعلم ان الاستدلال على
 نفي الغيرية يلزم الاستكمال بالغير المحال جعله صاحب المواقف من ادلة المعتزلة
 وصاحب المقاصد من ادلة الحكماء كالاستدلال يلزم كون الذات فاعلا وقابلا مما
 واجبا عن الاول بان الاستكمال بالغير الذي هو تلك الصفة غير محال فيما اذا كانت تلك
 الصفة ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل هو غاية الكمال وفي تقرير الشارح اشارة الى
 امرين احدهما ان كونه من ادلة الحكماء لا ينافي كونه من ادلة المعتزلة لانهم كثيرا
 ما يشبهون باذياتهم وثانيها القدر في جوابهما بان ليس مراد الفريقين بالغير تلك الصفة
 بل علة تلك الصفة على تقدير كونها غير الذات فتأمل (قوله وتلك العلة اما
 ذات الواجب الى آخره) لا يخفى ان الظاهر من العلة ههنا هو العلة الموجودة
 لتلك الصفات ويؤيده الصدور الاكثي فيئذ ان قيد الشق الاول بقولنا بالذات
 اى تلك العلة اما ذات الواجب بالذات لا بواسطة شئ آخر لم يخص التريد بين
 الشقين كما اذا قيد كل منهما لجواز ان يكون العلة ذات الواجب بواسطة شئ آخر
 وان لم يقيد به يتوجه على قوله وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي
 الى آخره ما قيل ان اللزوم المذكور ممنوع لجواز ان يصدر واحدة من الصفات
 عن الذات والبواقي بواسطة على نحو ما قال الحكماء في صدور المعلومات المتكثرة عن
 ذات الواجب من غير لزوم ذلك المحذور وايضا على هذا لا يختص محذور الاستكمال
 بالغير بالشق الثاني اذ على تقدير كون تلك العلة ذات الواجب بواسطة شئ من
 الممكنات يلزم الاستكمال المذكور ايضا وقد خصه بالشق الثاني فالوجه ان يحمل
 العلة على مطلق العلة ويقيد الشق الاول بذلك القيد دون الشق الثاني فالمراد ان
 علة تلك الصفات اما ذات الواجب فقط ويلزم ان يكون علة موجودة لها والا لم
 يكن العلة ذات الواجب فقط اذ لا بد من العلة الموجودة فيلزم صدور الكثير عن
 الواحد الحقيقي واما غيره بالذات او بواسطة بان يكون الغير علة موجودة لها او شرطا
 للايجاد فيلزم الاستكمال بسبب شئ من الممكنات وهو محال قطعاً لكن على هذا التوجه
 يتوجه ايضا ان صدور بعض الصفات الذاتية عن ذات الواجب تعالى بواسطة البعض
 الآخر اللازم للذات ايضا لا يقدح في كون تلك الصفات ذاتية كما قالوا في العوارض
 الذاتية المستندة الى الذات بالذات او بواسطة المستندة الى الذات ولا يوجب النقص
 والاحتياج في الكمال الذاتي الى الغير المنفصل وهو ما اتفق العقلاء على استحالة ولو سلم ان
 الاحتياج الى مطلق الغير محال عند جميع العقلاء فيجوز ان يكون الاحتياج راجعا

(قوله ناقصا بالذات مستكملا بالغير الخ) لزوم ذلك واستحالة ٢٦٤ اللازم كلاهما بديهي اولى واجلى من

كل جلى والمرأ فى معنى الاستكمال والغير بين البطالان لا يصح اليه الاصغاء اذ من البين المكشوف انه على ذلك الرأى المكفوف يكون فى حد ذاته عارياً عن جميع الكمالات ولا يكون له كمال قط الا فيما يلحقه من الحيثيات وتغيره من الجهات وليس هذا الا الاستكمال بالغير بعد النقص بالذات وهو معنى قولهم ان الله نقيض ونحن اغنياء (قوله كما يينوه) اما كونه واحداً من جميع الوجوه فظاهراً من تعقل حقيقة الوجود وتصور المباحث المتعلقة به وتحصيلها كما ينبغي على ان الكثرة تنافى وجوب الوجود واما ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلان البدهة قاضية بان العلة ما لم تكن لها اختصاص بالمعلول لا يكون لها مع غيره بحيث يمتنع معها صدور ذلك المعلول لاعتناء هذه العلة واقتضاها لذلك المعلول لا يمكن صدورهما عنها لاستحالة الترجيح من غير مرجع ومن البين المكشوف ان الشيء الواحد لا يكون مختصاً بشئ وبغيره لان اختصاصه بكل منهما

وعلى الثانى يلزم احتياج الواجب فى كونه عالماً وقادراً مثلاً الى الغير وبالجملة يلزم احتياجه فى صفات كماله الى غيره فيكون ناقصاً بالذات مستكملاً بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقى امور متكررة وهو تعالى واحد عن جميع الوجوه فلا يكون مصدراً للكثرة كما يينوه فى موضعه

الى تلك الصفات المتأخرة عن الصفة الاولى كالعلم والقدرة المتأخرتين عن الحياة والارادة المتأخرة عن الكل لارجاعا الى الفاعل وقد سبق ان لا محذور فى امثاله كالا محذور فى صدور الافعال بواسطة الصفات الذاتية عند جمهور المتكلمين القائلين يكون تلك الصفات غير الذات لا احتياج تلك الافعال الى تلك الصفات لا احتياج الفاعل هذا واورد على الحصر بين الشقين مجواز ان يكون العلة مجموع ذات الواجب وغيره واجيب بان المجموع مندرج فى الشق الثانى بناء على ان الكل غير الجزء عند غير الاشعري واتباعه ويمكن دفعه بحمل التريد على منع الخلو والسكوت عن محذوره لاشتراكه مع الشق الثانى فى المحذور (قوله وبالجملة يلزم احتياجه فى صفات كماله) اى كماله الذاتى (الى غيره) وهو محال عند الكل وان جاز الاحتياج الى الغير فى الكمال الفعلى عند الحكماء القائلين بتوقف اليجاد على الشروط والآلات والمعدات والاستعدادات ولدفع التناقض بين كلامهم اورد هذا الاجمال وان قالوا يعود الاحتياج فى امثاله الى المنفعل لالى الفاعل نقول ينعكس عليكم فى محذور الشق الثانى كما اشترنا (قوله وهو تعالى واحد عن جميع الوجوه) اى ذات الواجب تعالى الصادر عنها تلك الصفات واحد من جميع الوجوه بحيث لا تعدد فيه لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل فلا يرد عليه ان قوله وهو واحد الى آخره عطف على جملة يلزم من عطف العلة على المعلول وذلك التعليل مشتمل على المصادرة لان كونه تعالى واحداً من جميع الوجوه بهذا المعنى موقوف على نفي الصفات وهو اول المسئلة والفاء فى قوله فلا يكون مصدراً الى آخره فصيحة او تفرعية وفيه اشارة الى ان هذه المقدمة كمالها مقدمة دليل الزوم كذلك هى مقدمة دليل بطلان اللازم (قوله كما يينوه فى موضعه) اشارة الى ادلة قولهم الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد واقرئ ادلتهم على هذا المطلب ما تلخصه الشريف فى شرح المواقف حيث قال لاشك ان العلة الموجدة تجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان تكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لو لاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين باولى من اقتضاها لما عداها فلا يتصور حينئذ صدورهما عنها فى كل صدور لا بد ان تكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية فى دليلهم هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافى الذى يتحمل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقى وصدر عنه اثر واحد كانت

يوجب عدم اختصاصه بالآخر والالكان يقتضى ذلك لا غيره ويقتضى الغير لذلك وهو مستحيل (تلك)

بالضرورة وبما برهنوا عليه انه لو صدر عن الواحد امر ان قصديته لهذا غير مصديته لذلك قالوا ان يكون المصدر بتان عين العلة او يدخل احدها او يخرج او كلاهما وكل الشقوق ظاهرا البطلان ضروري الاستحالة اذا الاول يوجب ان يكون الشيء الواحد عين الكثير والدخول التركيب والخروج التسلسل اذ الكلام يعود حينئذ الى تصور تلك المصدرية وهكذا ولدان في المصدرية المعنى الاضافي الذي يتحقق بعد صدور المعلول الاول ويتعلق من نسبته الى المبدأ بل المعنى الحقيقي الذي يوجب المعلول ويكون مبداءه والتعبير ٢٦٥ بالخصوصية لعوز العبارة وذلك المبدأ في صدور الواحد عنه عين ذاته من غير امر زائد

تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا تكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا تكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو باعتبار ليتصور هناك خصوصيتان تترقب عليهما عليتان وحينئذ لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة اناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية ثم اجاب عنه حيث قال لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة فيها لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض واثبت سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك لا يضرننا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة تعدد تعلقاتها فجاز ان يصدر عنه من هذه الحثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته انتهى اقول تلخيص الجواب الاول ان الخصوصية مع جماعة متشاركة في امر من المعلولات كافية في ترجيح وجود تلك الجماعة وصدورها عنها وعدم كون الخصوصية الواحدة مبدأ لآخرين فصاعدا اول المسئلة فلا يرد ما اورده الشارح في حاشية التجريد من انه اذا اشترك الخصوصية بين الجميع ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التي بها يمتاز عن غيره فذلك الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتغايرة انتهى لانه استدلال باول المسئلة فيكون مصادرة وتلخيص الجواب الثاني اننا لو سلمنا انه لا بد في صدور المتعددة عن العلة من الخصوصية مع كل معلول فلان سلم ان الواحد الحقيقي بالمعنى الصالح للتراع لا يعتمد بالاعتبار والمعنى الذي ذكره الحكماء غير صالح للتراع لانه كلي فرضي غير صادق على شيء في نفس الامر لان الواجب تعالى متصف في نفس الامر بسلوب واضافات بل بصفات حقيقية كالارادة فالمعنى الصالح للتراع هو الواحد الحقيقي بحسب ذاته والتعدد بحسب السلوب والاضافات ناظر الى صدور الصفات بالايجاب وبحسب تعلقات الارادة ناظر

المذكور وهذا لا ينافي صدور جميع الموجودات عنه سبحانه ووجوده بمجاوده وخالقه على ما هو المذهب الحق ولا يوجب اتحاد السلسلة لتكثير الجهات وتعدد الحثيات بعد صدور المعلول الاول قال الشيخ في الشفاء نحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلية في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم او حال او صفة ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لا مكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الاولى

(قوله وايضا يلزم كون الخ) وذلك لان القابل سواء كان القابلة بمعنى الاتصاف او بمعنى التأثير مغاير للفاعل بحسب المصادق والاصلدق لكل فاعل انه قابل لما فعله وبالعكس ولان الفاعل فقط يكفي في وجود المفعول بخلاف القابل فقط فانه لا يكفي لوجود المفعول مطلقا ولان الفاعل من حيث هو فاعل مالم يجب الفعل لم يفضل والقابل من حيث هو قابل مالم يكن القبول لم يقبل فلا بد في الفاعل من جهة الوجوب وفي القابل من جهة الامكان فالفاعل والقبول متباينان لتباين لازميتهما من الوجوب والامكان فلا بد ههنا من جهتين يلزم من دخولهما التركيب ومن خروجهما التسلسل وكل منهما مستحيل بين الاستحالة (قوله يمنع ٢٦٦) احتياجهما الخ والظاهر يون الذين لا ينفذ

وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي وهو الذي لا تكثر فيه اصلا فاعلا وقابلا لشيء واحد معا وقد بين في موضعه استحالة وقيل على هذا الدليل يمنع احتياجهما الى علته فان علة الاحتياج عندها هو الحدوث وهي قديمة لا تحتاج

الى صدور الافعال بالاختيار فلا يرد ما اوردته البعض في حاشية المواقف من ان الجواب الثاني خارج عن قانون المناظرة اذ لا يكون النزاع حينئذ في القاعدة المذكورة بل في انه تعالى واحد حقيقي بهذا المعنى ام لا وهو مبني على آخر انتهى نعم يرد عليه ان ذات الواجب تعالى في مرتبة الصادر الاول واحد حقيقي بالمعنى الذي ذكره لما ذكره الشارح في حاشية التجريد من ان السلب اضافة بين الذات والامر المسلوب واذا الامر فلا اتصاف بالسلب وان تحقق السلب في نفسه فافهم (قوله وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي) اي الواحد الحقيقي بالمعنى الذي ذكره فاعلا موجودا لتلك الصفات وقابلا لها اي لتلك الصفات الموجودة في ذات الفاعل قال في المواقف وشرحه قال الحكماء البسيط الحقيقي لا يكون فاعلا وقابلا خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى له صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة منه قائمة به (قوله وقد بين في موضعه استحالة الى آخره) بينوه بوجهين احدهما ان الفعل والقبول اي الافعال اثران متباينان فلو كان فاعلا وقابلا لكان الواحد الحقيقي مصدرا لاثريين وهو محال كما سبق وقد عرفت ما فيه وثانيهما ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب اذ لا يجوز تخلف المفعول عن الفعل ونسبة القابل الى المقبول بالامكان حيث يجوز تخلف المقبول عن القابل واذا تغيرت النسبتان فلا يجتمعان في محل بسيط حقيقي والجواب عنه لما جاز ان يكون الواحد الحقيقي مصدرا لاثريين فيجوز ان يكون له نسبتان متغايرتان الى شيء واحد من جهة واحدة وهذا اولى بمما قيل في الجواب يجوز ان يكون له نسبتان مختلفتان اليه من جهتين لان الكلام في الواحد الحقيقي وليس له جهتان (قوله وقيل على هذا الدليل الى آخره) تعلق على القول بتضمن معنى الاعتراض اي قيل معترضا على هذا الدليل فيكون جوابا من طرف جمهور المتكلمين القائلين بغيرية الصفات لامن طرف الاشاعرة النافين للغيرية

نظرهم الى لب الحكمة ولا يصلون الى مخ المعرفة ربما ابدوا هذا المنع بان صفات الواجب لوازم ذاته وحكم لوازم الذات ان تستند الى جاعله ولما كان ذات الواجب غير مجمول فلوازمها غير مجعولة التبة وهولفسطة بين البطالان فان كون ذات الواجب غير مجعولة يقتضي ان لا يكون لها لوازم مجعولة لغيره اصلا لان يكون لها لوازم غير مجعولة لانه ان اقتضى ذاتها وجودها فيلزم تعدد الواجب او لا يقتضي ذاتها وجودها فلا محالة ان وجودها ولزومها على الذات اما لاقتضاء من جهة الواجب فيلزم ان يكون (قوله وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي وهو الذي لا تكثر فيه اصلا فاعلا وقابلا

لشيء واحد معا) قالوا في بيان استحالة ان اعتبار كون الشيء فاعلا غير اعتبار كونه قابلا اذ لو كان واحدا (ولك) لكان كل فاعل قابلا للمفعول وكل قابل فاعلا للمقابل فلا بد في ذاته من جهتين يكون باحديهما فاعلا وبالاخرى قابلا فان دخلتا واحديهما في ذاته لزم تركبه وان خرجتا واحديهما لزم التسلسل لان الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الى جهة اخرى يقتضيه وهكذا الى غير النهاية ويثبت بهذا الدليل كون وجود الواجب غير زائد على ذاته وعدم جواز كونه مصدرا لامور متكررة ولا يتوجه عليه النقص بكون النفس معالجا لامراضها من رزائل الاخلاق لانها ليست بسيطة حقيقية

الى علة وضمفه ظاهر لان من يقول بان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث ينفي القديم الممكن واما اذا ثبت ممكن قديم فنزع احتياجه مكابرة صريحة اذ مع التساوى لا بد من مرجح كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف بين لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها الى العلة قول مناقض في نفسه ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الاحتياج هي الحدوث وقيل ولولسنا الاحتياج

الواحد الحقيقي مبدءاً
التكثير وفاعلاً وقابلاً
معا او من جهة اقتضاء
غيره فلينزح احتياج الواجب
في صفاته الى غيره تعالى
عنه وانه محال (قوله
ينفي القديم الممكن) او يريد
من الحدوث ما يريد غيره
من الامكان (قوله
واحتياج هذه الصفات
الح) لان المقروض انها
زائدة على الذات ممكنة
الوجود (قوله قول متناقض
في نفسه الح) ، ذلك للزوم
امكانه فهي محتاجة البتة
الى موصوفها واما اذا قالوا
بانها واجبة غير مغايرة
للذات ولا متعددة فلا ينزح
ذلك (قوله ومناقض
لقاعدتهم) القائلة بان علة
الاحتياج هي الحدوث قال
بعض المحققين مرادهم
انه علة للاحتياج في الوجود
من حيث انه بعد العدم
وما يعلم بالضرورة من
احتياج الصفات هو
الاحتياج في اصل الوجود
فان اليجاد والاحتياج
عندهم على نحوين احدهما
مختص بالصفات القديمة

ولك ان تقول دليلهم السابق على تقدير محتمل كينفي المغايرة ينفي الصفات رأساً
فيكون جواباً من طرف الكل وحاصل الجواب منع الشرطية القائلة بانها كلما كانت
ممكنة فلا بد لها من علة مستندا بان القديم الممكن لا يحتاج الى علة واتما المحتاح هو
الممكن الحادث والضعف الآتي اثبات للملازمة المنوعة بواسطة ابطال السند
المذكور المساوي ولعل منشأ هذا الجواب ما قيل الواجب بالذات هو ذات الله تعالى
وصفاته ولم يدرك ان مراد القائل ان صفات الواجب واجبة لذات الواجب فلا تكون
حادثة بل قديمة كما حرره شارح المقاصد (قوله اذ مع التساوى) اى مع تساوى
طريق الوجود والعدم بالقياس الى ذات الممكن لا بد من مرجح يرجح الوجود
على العدم وهو العلة فلا احتياج الى المرجح على تقدير رجحان عدم الممكن بالنظر الى
ذاته كاذب بعض الحكماء بالطريق الاولى (قوله كيف واحتياج هذه الصفات
الى الموصوف الح) قيل الاحتياج الى موصوف غير الاحتياج الى العلة وليس بشئ
اذ لا تمتنع وجود الصفة بدون الموصوف بداهة وكان الموصوف متقدما بالذات على
صفته فقد اندرج الموصوف في جملة العلة التامة فيكون الاحتياج الى الموصوف احتياجاً
الى العلة قطعاً (قوله فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها) اى مع القول
بعدم احتياجها الى العلة متناقضان لان كونها صفات يستلزم كونها ممكنة محتاجة
الى العلة لما عرفت وكونها محتاجة الى العلة مناقض لنفي ذلك الاحتياج في نفسه مع قطع
النظر عن سائر القواعد ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج هو الحدوث
لما ذكره وتلخيص الكلام يستحيل ان تكون الصفة واجبة بالذات فعلى تقدير
وجودها يكون ممكنة لانحصار الموجود في الواجب والممكن عقلاً فان لم نحتاج الى علة
يلزم الرجحان من غير مرجح والا كان علة الاحتياج الى العلة هي الامكان كما قال
الحكماء لا الحدوث والا كانت الصفات القائمة بالواجب حادثة وهو محال فظهر
ان من اثبت الصفات القديمة وجب له ان يقول علة الاحتياج هي الامكان لا الحدوث
وان من نفيها يجوز له ان يقول هي الامكان كالحكماء وان يقول هي الحدوث كالمعتزلة
النافين للصفات مع القول بحدوث العالم (قوله وقيل ولولسنا الاحتياج الح) جواب
آخر يمنع بطلان اللازم للشق الثاني مستندا بان استحالة غير مبرهن عليها وقوله وانت تعلم

وثانيهما مختص بالعالم قلت وهو كلام الح على النهاية فانه لا دليل لهم على ذلك التفصيل ولا معرفة عندهم به

بل باطل بالضرورة فانا نعلم قطعاً ان الممكن يحتاج الى العلة لا يمكن تساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ولا مدخل فيه للحدوث فان وصف متأخر للوجود بالفعل لا وصف مفهومه في اعتبار العقل كالامكان ولهذا لا يوصف بالحدوث الا بعد الاتصاف بالوجود فكيف يتصور ان يكون علة الاحتياج الى العلة الموجودة وما قاله الشارح في حواشي التجريد من ان مرادهم بالحدوث ههنا كون الشيء في اعتبار العقل بحيث لو وجد كان مسبوقاً بالعدم لا كون الوجود بالفعل ٢٦٨ مسبوقاً بالعدم ولا شك ان

هذا المعنى متقدّم على الوجود فهو مردود عليه بانه ليس معنى الحدوث وان سلم فهو ليس بمراد لهم ههنا والا لما التزموا حدوث الاعراض آتافاً ولزم عليهم استغناء الممكن عن المؤثر حال البقاء ولا كون نسبة الممكن الى الواجب نسبة البناء الى البناء والابناء الى الآباء وكل ذلك انما لزم عليهم من قولهم علة الاحتياج هي الحدوث مع انا نعلم بالضرورة ان الاحتياج لا يترتب عليه كيف وهو متحقق في الممتنع ثم لما تحقق علة الاحتياج الى نفس علة الوجود فاي حاجة الى علة الاحتياج اليها من حيث ان الوجود بعد العدم (قوله فلا نسلم الخ) جهل قبيح وكفر صريح سبحانه وتعالى عما يصفون

فلا نسلم انه لا يجوز كون علتها غير الواجب اذ الدليل انما قام على وجود موجود مستغن في وجوده عن غيره واما استغناؤه في صفاته عن غيره فلم تقم عليه حجة وانت تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله بل مخالف للفطرة السليمة ولوسامنا كون علتها الواجب فلا نسلم كونه واحداً حقيقياً لاتصافه بسلوب واضافات متكررة

اثبات للمقدمة المنوعة بان احتياج الواجب تعالى سواء في وجوده او في صفاته الذاتية الى غيره مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما نقل عن ابن تيمية لان نطاق الاحتياج من سمات النقص بداهة بل بطلانه من البديهيات الفطرية اقول لو حمل كلام القائل على ان الحكم يكون جميع الصفات صادرة عن الذات لا بتوسط بعضها في صدور البعض الآخر لم يقيم عليه حجة كيف وان صفة الحيوة متقدمة بالذات على سائر الصفات لم يكن بطلانه بهذه المثابة لاسيما اذا كان الاحتياج راجعاً الى الصفة الصادرة لا الى المصدر كما لا يخفى (قوله ولو سلمنا كون علتها الواجب الخ) يعني ونقول لو سلمنا كون علتها ذات الواجب فلا نسلم انه على هذا يلزم المحذور ان كون الواحد الحقيقي مصدراً للامور الكثيرة وكونه فاعلاً وقابلاً معاً وانما يلزم ذلك لو كان ذات الواجب واحداً حقيقياً بالمعنى الذي ذكرناه في الواقع وذلك ممنوع لاتصافه تعالى بسلوب واضافات في الواقع اما السلوب فهي الصفات السلبية كساب الجوهرية والعرضية والحالية في المحل والحالية الى غير ذلك واما الاضافات فهي كتملقات علمه وقدرته ويمكن ان يكون الاضافات عطف تفسير لان السلوب عبارة عن النسب السلبية فهذا الجواب هو الجواب الثاني من جوابي الشريف المحقق كما ان الجواب الثاني يمنع بطلان اللازمين هو الجواب الاول من جوابيه كما حررنا واورد على هذا الجواب في حاشية التجريد بان اتصاف الواجب تعالى بسلوب واضافات متكررة انما هو بعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافة على المضاف اليه والكلام

(قوله لاتصافه بسلوب) واضافات السلوب كلها راجعة الى سلب الامكان الذاتي ومصادقه هو وجوب (في)

الوجود بالذات وكذلك الاضافات فليس في شأنه تعالى حيثيات متكررة تكون مصداقاً لسلوب واضافات قال الشارح في بعض تصانيفه السلوب والاضافات فرع المسلوب والمضاف فالواجب ليس متصفاً بها في مرتبة صدور المعلول الاول

(قوله لاتصافه بسلوب واضافات) رده الشارح في بعض تصانيفه بان السلوب والاضافات فرع المسلوب والمضاف اليه فالواجب تعالى ليس متصفاً بشيء منها في مرتبة صدور المعلول الاول وان كان متصفاً بها بعد ماصدر عنه

(قوله والادلة التي ذكرتموها على ذلك مدخولة الى آخره) حيث قالوا ان خروج الصدرية لا يوجب التسلسل المستجيب فانها امر اعتباري وان الدليل يجري في صدور الواحد ويلزم عليه اتحاد سلسلة الوجود وتحقق نسبة العلية بين كل موجود وموجود وانت خير بان هذا الدخل ظاهر السقوط فان المراد من الصدرية هو الامر الحقيقي المتقدم الوجود كما عرفت وان في صدور الواحد عن الواحد يكون الصدرية عنه ولا يمكن ذلك في صدور الكثير وان لزوم اتحاد السلسلة اذا لم يتبع الذات كثرة متأخرة غير داخلية في ٢٦٩ قوامها الى آخر ما ذكره الشيخ رحمه الله وبالجملة المدعى

واضح وانما كثر فيه مدافعة ارجاف المتفلسفة لاهالهم معنى الوحدة واضاعتهم حقيقة الصدرية وكذا حال سائر البراهين المسبوبة في هذا المقصد في غاية الوضوح لا ينبغي ان يرتاب فيه احد (قوله) وانت تعلم ان هذا الخ (اشارة الى انهم لم يصبروا بذلك وانما اضطروا اليه تجافيا عن لزوم تعدد الواجبات وظهور حدوث الصفات (قوله فلا نسلم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد) واستدلوا عليه باننا تعلم بديهية ان العلة ما لم يكن لها اختصاص بالمعلول لا يكون له هذا الاختصاص مع غيره ولا يكون صدور ذلك المعلول منه اولى من صدور غيره منها ومن البين ان الشيء الواحد لا يكون مختصا بشيء وبغيره لان اختصاصه باحدها يستلزم

ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا فلا نسلم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد والادلة التي ذكرتموها على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه وانت تعلم ان هذا ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك في المصادر الاول وليس في تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات فان قلت سلب الشيء لا يتوقف على ثبوته والواجب تعالى في اى مرتبة فرض متصف بسلب جميع ما عداه عنه تعالى * قلت السلب معتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وحينئذ لا يكون شيئا منضمما الى العلة ليعتمد العلة لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة ويتنفي غيرها وحينئذ لا يعقل تعدد العلة الثاني ان يعتبر له نوع تحقق لينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الابد صدور الكثرة فلا يتعدد المصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتأمل انتهى بعبارة تلخيصه لا يمايز بين الاعداد الا باعتبار الوجود العلمى وجميع أنحاء الوجود معلول صادر عن الواجب تعالى فقبل صدور الكثرة عنه تعالى لا يكون القيود التي بانضمامها الى الذات يتعدد العلل متميزة في الواقع فلا تكون تلك القيود موجودة في نفس الامر اذ كل موجود متميز قبل صدور الكثرة لا يتحقق علل متعددة موجبة لتلك الصفات المتعددة فلا يصح الجواب المذكور لانه مبني على تسليم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد كما دل عليه كلام الشريف ولاجل كونه دقيقا فامضا يستمضى على كثير من الاذهان امر بالتأمل فلا يرد عليه ما قيل ان الواجب تعالى متصف في نفس الامر بسلب امكان التظهير مع ان التظهير وامكانه محالان بناء على ان امكان المحال محال فلا يتوقف الاتصاف بالسلب على امكان المسلوب فضلا عن ثبوته في نفس الامر ثم نقول وقد صرح الشارح في كتبه بان جميع المفهومات التصورية متساوية الاعداد في انها موجودة في نفس الامر لكون كل مفهوم موضوعا لموجبة صادقة كأن يقال هذا المفهوم متصور معلوم فليتأمل (قوله وانت تعلم ان هذا) اى القول بصدور الصفات عن الذات لا تجوز ذلك الصدور كما وهم (قوله ينساق الخ) شروع في دفع معارضة على مثبتى الصفات بانه لو كان له تعالى صفات زائدة لصدرت عن الذات

عدم اختصاصه بالآخر وهو ظاهر فالافتضاء ان استند الى الذات الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه مختصا باحدها وبالآخر من جهة واحدة فيكون من حيث انه يقتضى ذلك لا غيره يقتضى غيره لا ذلك هف فلا بد من استنادها الى جهتين مختلفتين في الذات يكون من احدى الجهتين مقتضيا لاحدها دون غيره ومن الاخرى مقتضيا للآخر دون غيره واما اذا كان الصادر امر او احدا فنختار ان الذات بذاته مختص بهذا الامر الواحد ومن تبط به فلا محذور حينئذ (قوله وانت تعلم ان هذا ينساق الخ) اى انت تعلم ان كون الصفات زائدة صادرة عنه تعالى ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لها اذا إيجادها بالاختيار غير متصور لاستلزامه توقف الشيء على نفسه او التسلسل وذلك لان الافعال الاختيارية يتوقف على العلم والقدرة والارادة على ماقرر من كونها مبادئ لها

اما بطريق الاختيار فيلزم التسلسل وحدوث الصفات اما الاول فلان ايجاد القدرة مثلا يحتاج الى قدرة اخرى كما قال الشريف لكنه لا يجري في الصفات التي لا يتوقف عليها الايجاد كالكلام والسمع والبصر ولذا احتاج الى عطف الحدوث واما الثاني فلان كل مصدر باختيار فهو حادث وفقا بين الحكماء والمتكلمين وان تردد فيه الآمدى واما بطريق الايجاب فيلزم تخصيص القاعدة العقلية اى الثابتة بالادلة العقلية وتلك القاعدة ههنا هي ان كل صادر عن الواجب تعالى فهو صادر عنه بالاختيار او ان علة الاحتياج هي الحدوث او ان كل صدور بالايجاب نقص في حقه تعالى وذلك التخصيص يوجب انتقاص تلك الادلة العقلية التي لا تقبل النسخ والتخصيص بخلاف الادلة العقلية التي يقبلها فيجوز تخلف حكم المدلول فيها في بعض المواد ولا يجوز في الادلة العقلية فاما ان يبطل تلك الادلة العقلية الموردة على تلك القاعدة واما ان يبطل ذلك التخصيص وحاصل الدفع انا نختار الثاني ولا نسلم انه يلزم تخصيص القاعدة العقلية اذ القاعدة لاشتمل الصفات بناء على ان موضوع تلك القاعدة مقيد بقيد يخرجها وهو على الاحتمال الاول والثالث قيد الحدوث اى كل صادر حادث او صدور حادث وعلى الاحتمال الثاني قيد المصنوعات اى علة احتياج المصنوعات والصفات الصادرة عن الذات قديمة ذاتا وصدورا وخارجة عن المصنوعات الصادرة بواسطة تلك الصفات ولو سلم ان القاعدة يشملها فلا نسلم ان ذلك التخصيص مستلزم للحدوث واما يستلزم لو كان ذلك التخصيص باستثناء ما جرى فيه تلك الادلة العقلية وذلك ممنوع لجواز ان يذكر قاعدة كلية شاملة لكل اعتمادا على ظهور استثناء الصفات عقلا كما في قوله تعالى خالق كل شئ لظهور كون ذاته تعالى مستثنى عن الشئ عقلا وحينئذ يكون الادلة العقلية قائمة على البواقي بعد الاستثناء والدليل العقلي لهذا الاستثناء والتخصيص اما على الاحتمال الثاني في القاعدة فهو الادلة الدالة على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى واما على الاحتمال الاول فهو ما سبق في محذور الشق الاول من ان الصادر بالاختيار حادث ضرورة واما على الاحتمال الثالث فهو ان الصدور اما بالايجاب واما بالاختيار فصدور الصفات بالاختيار لكونه مستلزما لحدوثها نقص في حقه تعالى فيكون صدورها بالايجاب كالا بخلاف صدور المصنوعات اذ لا بأس في حدوثها في صدورها بالايجاب اضطراب من غير محذور في الاختيار وهو نقص فيهنما فرق واضح وقوله كما يخص الحكم بزيادة الوجود الح إشارة الى ان مثل هذا التخصيص وقع منكم ايها الحكماء في القول بزيادة الوجود والتشخص على كل ماهية الا الواجب تعالى فها هو جوابكم فهو جوابنا في كلام الشارح هنا على الاحتمالين الاولين رد لما اورده شارح المقاصد حيث قال ان صفات الواجب تعالى مستندة الى الذات بطريق الايجاب لا بطريق

(قوله اذ إيجادها بالاختيار غير متصور) لانه لا يكون الابد العلم والقدرة والارادة فلو كان إيجادها بالاختيار لزم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل في تلك الصفات (قوله ولا محذور فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية الخ) وان كانت فيه محاذير من جهة كون الواجب ناقصا في حد الذات عاريا عن الكمالات مستكملا بذاته الصفات ومن جهة كون كماله ضعيفا ناقصة عرضية من جنس الممكن وهو معنى قولهم ان الله فقير ونحن اغنياء ومن جهة لزوم حدوث الصفات ومغايرته على الذات حق المغايرة لان الذي يعرفه اهل اللغة وينطبق به الشريعة من معنى الحدوث هو كون الوجود من غيره فهو المنفي عن الواجب وصفاته والمثبت لغيره ومعنى الغير هو الموجود الآخر المتفك بحسب الوجود عنه بان يكون لهذا وجود ولذلك وجود آخر ومن جهة كون الواحد مبدأ للكثرة وكونه فاعلا لها وقابلا وامتناع ذلك كله حق ثابت عند اهلها ثبوتا لامرله ومتيقن به بحيث لا عدل له وقد اعترف به الشارح في محله وحقيقته بما لا مزيد عليه وان حاول المتأخرون فيه بالباطل فلا اعتداد بهم وحجتهم داحضة عند ربهم ولذلك قال الشيخ علاء الدولة السمناني رحمه الله في كتابه المسمى بالعروة الوثقى ان القائل بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد متمسكا بقوله تعالى ﴿ خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء ﴾ وهذه سنة الله في خلق خاتمة التراكيب التي هي المطلوب لنفسها من إيجاد الموجودات كما قال في محكم تنزيهه وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا معصما بحبل العقل في اثبات وحدة الذات وتنزيهه عن ان يكون مصدرا للصادرات المختلفة والاعراض الطارئة يجب تصديقه ﴿ ٢٧١ ﴾ وقد برهن العقل على انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد انتهى

وقال السيد الشريف في بعض كتبه ان المدعى قريب من الوضوح بمعنى البديهة وقد ورد في الحديث ان اول ما خلق الله تعالى العقل والاول بشهادة اللغة هو الفرد السابق من جنس ما اضيف هو

الصفات اذ إيجادها بالاختيار غير متصور ولا محذوفه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة لا تشملها ولو سلم فالعقل يخص القاعدة كما يخص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات الاختيار ليلزم كونها حادثة او كون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا اتما هو في غير صفاته واما اسناد الصفات عند من يثبتها فانما هو بطريق الايجاب وكذا قولهم علة لاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان يذنب ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات

اليه فالعنى ان الفرد السابق من جنس المخلوق هو العقل فلا يكون المخلوق الاول الا الواحد ولهذا قال الشيخ العارف السيد على الهمداني الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بالدليل العقلي والكشفي والشرعي (قوله لان القاعدة لا تشملها الخ) لان ما اعتمدوا عليه في اثبات الاختيار للصانع للعالم هو لزوم قدم العالم الذي ثبت حدوثه لو صدر عنه بالايجاب فان المستند الى الموجب القديم يجب قدمه واما الصفات الزائدة التي اثبتوها له تعالى فهم لا يعترفون بحدوثها (قوله كما يخص الحكم الخ) هذا انما يكون تخصيصا للقاعدة لو ثبت زيادة الوجود على الاطلاق بدليل يوجب ذلك ثم استثنى من عموم مقتضاه وجود الواجب كافي الفنون التي يكتفي فيها بحصول الظن حيث يخص بعض الافراد بدليل معارض لمقتضى العموم وليس الامر كذلك في مسئلتنا

(قوله لان القاعدة) وهي كونه تعالى فاعلا غير موجب لا يشملها اى الصفات بل هي مختصة بماعدا الصفات اذ الادلة الدالة عليها لا تدل عليها على وجه يعبر بالصفات ويشملها ولو سلم شمول تلك القاعدة لها ودلالة الادلة عليها بحيث يشمل الصفات ايضا فنقول ان للعقل ان يخص قاعدة كونه تعالى فاعلا بالاختيار بماعدا الصفات اعنى العالم كما يخص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات غير الواجب فان العقل يحكم بسبب ملاحظة احوال نفسه وملاحظة احوال الحوادث وسائر الممكنات على ان الوجود والتشخص وسائر الصفات زائدة في جميع الموجودات واجبا كان او ممكنا ثم لاحظ بعض احوال الواجب فيحكم بسببه بكون هذه الامور غير زائدة في الواجب على ما تقرر عند الحكماء الكاملين في العقل

(قوله والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته لكنه اشار ٢٧٢ آية) قات لا اشارة قية اصلا الى

الا في الواجب حسبما تقرر عند الحكماء هذا والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته تعالى لكنه اشار اليه بقوله متصفا بجميع صفات الكمال لانه اراد به نفي العينية بناء على ما قيل من ان مذهب الحكماء نفي الصفات وثبوت غاياتها واستدل القائلون بالغيرية بان النصوص قدوردت بكونه تعالى علما وحيا وقادرا ونحوها

في الاحكام العقلية مشكلة جدا انتهى وعلى الاحتمال الثالث رد لما اورده شارح المواقف حيث قال يتجه ان يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذوران التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة جدا انتهى ومن غفل عن حقيقة المقام بالاتقان تكلم بالهذيان (قوله والمصنف وان لم يصرح الى آخره) بيان ان المصنف من مثبتى الصفات الزائدة كما هو رأى الاشاعرة لا من النافين (قوا لانه اراد به نفي العينية) حيث صرح بالصفات وفيه نظر لانه ان حمل الصفات في كلامه على الصفات الحقيقية الزائدة يختل ما سلفه من ان هذه المقدمة مما اجمع عليه جميع العقلاء وان حلت على مطلق الصفات فلا يدل ذلك القول على زيادة الصفات الحقيقية كما لا يخفى ولا مخصص الا بان المراد مطلق الصفات واجماع العقلاء مبنى عليه لكن المصنف اراد به بطريق الكناية نفي العينية ولذا قال الشارح ولا يخفى بعده (قوله واستدل القائلون بالغيرية) وهم جمهور المتكلمين وان كان هذا الاستدلال مشتركا بينهم وبين قدماء الاشاعرة ولا يجوز حمل القائلين بالغيرية ههنا على ما يعي الاشاعرة بان يحمل الغير هنا على نقيض هو هو اى ما ليس بعين سواء كان حقيقة فيه كما عند الجمهور او مجازا فيه كما عند الاشاعرة فكأنه قال واستدل النافون للعينية اذ ياباه قوله الآتى واستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره الى آخره فالغير هنا محمول على ما ليس بعين حقيقة ولا واسطة بين العين والغير بهذا المعنى ولذا لم يصح دعوى البداهة في نفي العينية ههنا لانها تستلزم دعوى البداهة في الغيرية فيبطل الاستدلال بخلاف العين والغير بالمعنى الذى سيذكره الاشاعرة وان خفى على بعض الاذهان القاصرة واستدلوا على هذا المطلب بوجوده من جلته ما ذكره الشارح من قياس الغائب على الشاهد وتحقيقه ما ذكره امام الحرمين من انه لا بد في القياس من جامع للقطع بان لا يصح الحكم بكون الفاعل الغائب جسما بناء على ان كل فاعل لشاهده جسم والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فاذا ثبت في الشاهد كون حكم معللا بعله كالعالمية بعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحياة او تقرررت حقيقة في محقق لكون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به

الزيادة بحسب الخارج على ما ذهب اليها عامة المتأخرين من الاشاعرة نعم يدل على اتصاف الله تعالى بها انضماما واتزاعا اعم من ان يكون في الخارج عينه او غيره اولا هو ولا غيره كيف فان المصنف لا يقول بالزيادة حيث صرح فيما بعد بقوله وسماته واحدة بالذات فصره الشارح الى غير مراده وقال في المواقف والحق ان مرادهم انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود وما اورده عليه ساقط وستعرف انه من ضيق القياس وان صدر من اولى القائل (قوله واستدل القائلون بالغيرية الخ) يشمل كل من يقول بالغيرية والزيادة سواء قال بانها امور اعتبارية او حال وواسطة بين الموجود والمعدوم كقدماء المعتزلة او قال بانها امور موجودة في الخارج سواء قال بنفي الغيرية بالمعنى المبتدع كالتأخرين من الاشعرية او لا كالكرامية والحنابلة يدل على ذلك قوله الاترى ان القدرة ليست بمؤثرة عند الاشعري وقوله نفي العينية يديهي

(قوله لانه اراد به نفي العينية)

حاصله ان قوله متصفا بجميع صفات الكمال بمنزلة قوله ان صفاته ليست عينه فيلزم ان يكون زائدة (العالم)

(قوله وايضا) لعل الفرق بينه وبين ٢٧٣ الاول ان الاول مبناه على ما استقر أمصادقات العالم وتبعية افراد من

صدق عليه ذلك المفهوم مثلا وقياس الغائب على الشاهد والثاني على التقليد المحض على ظاهر تفسير اهل العربية بقولهم من قام به الحدث لا بان الاول باخذ العلية فان مصحح حمل العالم عليه قيام العلم به بخلاف الثاني فان العالم مثلا على التقديرين من قام به العلم سواء كان مصداق حمله او لا على ما يشهد به الفهم السليم والطبع المستقيم لكن الدليل هو الاستقرار الغير التام وقياس الغائب على الشاهد على الاول والتقليد على ظاهر تفسير اهل العربية في معنى الفاعل على الثاني هذا (قوله وان اوهم الخ) اشارة الى ان مرادهم من هذا التفسير ليس ما يجيله ظاهر اللفظ

(قوله وكون الشيء عالما معلل بقيام العلم به) فيكون العلم قائما بالعالم فهو مغاير له ضرورة ان القائم بالشيء مغاير لذلك الشيء بمعنى جواز الاشارة الى كل منهما تحقيقا وتقديرا بدون الآخر على ما سيجي كونه معنى معتبرا للمغايرة

وكون الشيء عالما معلل بقيام العلم به في الشاهد فكذا في الغائب وقس عليه سائر الصفات وايضا العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا وضعف ظاهر فان قياس الغائب على الشاهد قياس فقهي مع الفارق الا ترى ان القدرة قد تزول في الشاهد وقد تزداد وتنقص فيه وليست مؤثرة عند الاشعري واتباعه فيه وفي الغائب بخلاف ذلك كله وليس معنى العالم من قام به العلم وان اوهم كلام اهل العربية

العلم وان الحكم يكون العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحياة وغيرها وما قيل عالمية الشاهد ممكنة لتعلل بعلة وعالمية الغائب واجبة لاتعال بعلة قد دفع بان العالمية لكونها صفة لا تكون واجبة بالذات بداهة بل واجبة بالغير والواجب بالغير معلل بذلك الغير وهو ذات الغائب هنا كما في شرح المقاصد وفي المواقف وشرحه احتج الاشاعرة بوجود ثلاثة الاول ما اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا تختلف ظاهريا وشاهدا ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا شرطه في الغائب عنا اي واجبا كان ذلك الغائب او ملكا او جنيا وقس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول يعني انه لا يفيد اليقين المطلوب في المطالب الكلامية كيف والقائل معترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وظاهريا كما اشار اليه الشطرنج بقوله الا يرى الى آخره فيكون قياسا فقهي مع الفارق لاجمع الجامع بل قد يمنع ثبوت العلم والقدرة وغيرها من الصفات في الشاهد بل الثابت فيه بيقين هو العالمية والقدرة والمريدة لامهى مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية ولا يخفى ان منع ثبوت نفس العلم والقدرة وغيرها من الصفات في الشاهد قريب من المكابرة واما القدح بكونه قياسا مع الفارق فقد اجاب عنه شارح المقاصد بان الفروق المذكورة لا يقدح في صحة القياس المذكور اذ لا اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعاق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون الشخص عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه حادثا او قديما او عرضا الى غير ذلك واما القدح بان القياس لا يفيد اليقين فيدفعه ما ذكره اهل الاصول من ان القياس بعلة منصوصة في المقياس عليه يفيد العلم القطعي اذ لما كان علة عالمية الشاهد وقادريته متلاهي علمه وقدرته قطعا بلا ريب كان في حكم القياس بعلة منصوصة اذ الاحتياج الى التنصيص في الادلة العقلية لتعيين العلة قطعا فافهم (قوله وليس معنى العالم الى آخره) اي ولا نسلم ان حد العالم ذلك الى آخره اقول بعد ما اتفق ائمة العربية على ان معنى العالم من ثبت له العلم والثبوت للغير هو القيام فتجوز خلافه احتمال باطل فالصواب ان يقول وليس معنى العالم من قام به العلم الحقيقي الزائد بل العلم المأخوذ فيه اهم من الحقيقي كما يقوله الاشاعرة في علم الله تعالى ومن الاعتباري

(قوله ما يعبر عنه بالفارسية الخ) يعنى ان العالم من يصح ان يكون مصداقا لحمل العلم بالاشتقاق ومطابقا للحكم به سواء كان ذلك بذاته او باعتبار انضمام امر آخر خارجا او ذهنا او اعتبارا ثم يعلم بالنظر والتفحص انه عينه او غيره زائد عليه اولا هذا ولا ذلك والعمدة فيه البرهان والمتبع ما اقتضاه البيان فان الحقائق لا تقتصر من الاطلاق العرفية (قوله واستدل القائلون) قات هذا الاستدلال منهم بعدائيات الزيادة في زعمهم وهى نفس الغيرية بالمعنى اللغوى كما عرفت فلا يرد ان دعوى البدهية فى محل النزاع غير مسموعة لاسيما وقد ذهب الى خلافه جمع كثير من العقلاء وكيف فان اتحاد الاثنين بديهى البطلان وإتفق عليه العقلاء فى كل زمان (قوله فبان الشرع الخ) حيث لا يثبت من حلف ليس فى الدار غير زيد او غير عشرة مع وجود ٢٧٤ صفاته و اجزاء العشرة ولا يكذب

الخبر فيه اذ لا يفهم منه عدم الصفات وعدم الاتحاد ولا يخفى عليك ان ذلك لو تم لدل على نفي الغيرية عن الصفات الخلقوات وهو خلاف مذهبهم فاما من الاعراض وهى غير باقية عندهم لا يقال لهم يدعون نفي الغيرية عن طبيعتها فى ضمن افرادها المتعاقبة لانا نقول بعد الإغماض عن تصريحهم بان صفات المحدثات غير ذاتها لاشك ان المحل متصف بفرد منها عند الاخبار فيلزم نفي الغيرية من هذا الفرد ايضا وهم لا يقولون به وقد قال محمد بن الحسن فى الجامع الصغير انه لو قال ان كان فى الدار الازيد فعبسده حر ان المستثنى منه بنو آدم حتى لو كان

ذلك بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بدائنا وبمرادفاته فى اللغات الاخر وهو اعم من ان يقوم به العلم اولا واستدل القائلون بانها لاهو ولا غيره بان نفي العينية بديهى فلا يحتاج الى الدليل واما نفي الغيرية فبان الشرع والعرف واللغة يشهد بان الصفة

كما يقوله الامام الرازى حيث ذهب الى ان العلم مطلقا من مقولة الاضافه بل كثيرا ما يطلقون المصدر على الحاصل بالمصدر كالعالمية فيكون معنى العالم من قام به العالمية كما يقوله المعتزلة فى علم الله تعالى اللهم الا ان يحمل مرادهم عليه (قوله بان نفي العينية بديهية) لان صفة الشئ لا يكون عين ذات الموصوف بداهة ولعل هؤلاء القائلين متأخروا الا شاعرة ولم يعلموا ان مراد القائلين بالعينية ليس كاتوهموا بل مرادهم ان مثل العلم والقدرة وامثالهما صفات انتزاعية لكن مبدا انتزاعها هو الذات كما فى قولنا الضوء مضى لا الامر الزائد على الذات كما فى الشمس مضية كما حققه الشارح وتقلناه فيما سبق ولذا احتاج قدمائهم فى نفي العينية الى ادلة مفصلة فى كتب الكلام ومن جعلتها ما تقدم من قياس الغائب على الشاهد (قوله فبان الشرع والعرف واللغة الى آخره) قال الشريف المحقق فى شرح المواقف ولا يخفى ان هذا الاستدلال يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك فى الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدى ذهب الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ماهو عين الموصوف كالوجود ومنها ماهو غيره وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه تعالى خالقا ورازقا ونحوها ومنها ما لا يقال انها عين او غير وهى ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسانية لله تعالى بناء على ان معنى المتفسيرين موجودان يحوز الانفكاك بينهما بوجه فعلى هذا فلك الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل

فى الدار صبي او امرأة حنت وان كان فيها حمار او ثوب لا يثبت ولو قال الاحمار كان المستثنى منه (ان) الحيوان فلو كان فيه حيوان غير الحمار يثبت ولو كان فيها ثوب لا يثبت وعلى هذا القياس

(قوله بان نفي العينية بديهى) فاما نعلم بديهية ان الصفة لا يكون عين الموصوف يرد عليه ان هذا ليس نفيا للعينية التى يرد عليها الفلاسفة فان معنى كون الصفات عينه تعالى عندهم هو ان ذاته تعالى ينوب مناب الصفات بمعنى ان ما يترتب على تلك الصفات فى الماهيات الممكنة يترتب على ذاته تعالى من غير حاجة فى ذلك الى تلك الصفات ولذا قيل ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات ثنائياتها الا ان يقال ان هذا الاستدلال من القائلين بانها لاهو ولا غيره بعد اثباتهم الصفات

(قوله وانت تعلم الخ) والأصناف ٢٧٥ أن أراد أمثال هذه الكلمات الركبة والاحاديث السخفة في محل

بيان المذهب الحق واقامة
البرهان على العقائد
الاسلامية تضعيف لامر
الدين و جناية عظيمة
على الحق المبين فان الناظر
فيها يتعجب من وهنها
وظهور ضفها فبسيء
بسبب ذلك اعتقاده في
احكام الشريعة كلها و
بحسب انها في الوهن
وضعف البراهين بهذه
الثابة فيعدل عن المذهب
الحق الى غيره وبتهاون
باهله ويظن ان الصحيح
هو ما عاينه خصومهم بل
يستريب في الشرع ويظن
انه مبني على الجهل والخيالات
الفارغة ولذلك قيل
ضرر الشرع ممن ينصره
لا بطريقه اشد من ضرره
ممن يطعن فيه وان العدو
العاقل خير من الصديق
الجاهل وهذا الشارح
غفره الله لما امن نظره
وانقذ فكره في القواعد
العقلية والفنون الحكمية
كوشف عنه غطاء وحدد
في بصره فرائ ان تصانيف
المتفلفة والكلاميين لا
تفيد شيئا من الحق ولا
يكشف عن الامر الواقعي
قط فجاوز عنها الى
مصنفات الحكماء واعيان

والموصوف ليسا بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولك ليس في الدار غير زيد وليس
فيها غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته وآحاد الرجال وانت تعلم ضعفه
ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها انتهى ونحن بتوفيق الله تعالى نقول ليس
مراد المستدلين ما يفهم من ظاهر الاستدلال من كون الصفة المفارقة كاللازمة في انهما
ليست غير الموصوف كيف وهو مخالف لما نقله الآمدى وغيره عنهم بل مرادهم
انه لو كان الغير في الشرع والعرف واللغة شاملا للاجزاء او الصفات اللازمة لدل مثل
هذه العبارة عندهم على انتفاء حصول زيد او العشرة في الدار ضرورة امتناع
حصول الكل او الملتزم بدون حصول شيء من الاجزاء والاوزام كالتهجين اللازم
للجسم ودلالة تلك العبارة على عدم حصولهما في الدار باطل شرطا وعرفا ولغة بل
هي انما تدل بحكم الاستثناء على حصولهما فيها او لا تدل على شيء من حصولهما
وعدم حصولهما بناء على ان الاستثناء من حكم النفي حكم بالاثبات عند الشافعية
وليس حكما بشيء من النفي والاثبات عند الحنفية كما تقرر في الأصول واما كونه حكما
بنفي الحصول عنهما او مستلزما له فما لم يقل به احد من اهل الشرع والعرف واللغة
فعلى هذا دل دليلهم المذكور على ان ما ليس بغير عندهم هو الجزء والصفة اللازمة
لا المفارقة ايضا اذ لا يلزم من انتفائها انتفاء الموصوف نعم يتمتع خلو الجسم عن صفة
ما من الصفات المفارقة لكنها لا يشرط التعيين صفة لازمة ولهذا ساء لهم هذا
الاستدلال مع قولهم بان بقاء كل عرض ولو لازما بتجديد الامثال وبالجملة دل دليلهم
على ان هذا المحل المشخص مع هذا العرض المشخص متغيران عندهم اصح ان انفكاك
العرض عنه ومع عرض ما من العوارض الحلة فيه ليسا بمتغيرين عندهم لعدم صحة
الانفكاك من شيء من الجانبين فصحة الانفكاك من احد الجانبين كافية في المغايرة بين
الذات والصفة وبين الصفتين فيكون استدلالهم مواظقا لما نقله الآمدى نعم ينحج على
استدلالهم ان عدم دلالة تلك العبارة على نفي حصولهما في الدار بدون التخصيص
بماعداد الاجزاء والصفات اللازمة في الشرع والعرف واللغة ممنوع لجواز ان لا تصح
تلك العبارة عندهم بدون التخصيص المذكور على نحو ما سيذكره (قوله
مع ان فيها اجزاء زيد) من يده ورجله وصفاته من قيامه وقعوده وغيرها وهذا
ناظر الى المثال الاول وقوله وآحاد الرجال اي العشرة ناظر الى المثال الثاني
والمثالان للتخصيص على ان ما ليس بغير الجزء اعم من الكل الحقيقي المتصل بالاجزاء
في الحس ومن الكل الاعتباري المنفصل بالاجزاء (قوله وانت تعلم ضعفه اذ المراد
بهذه الامثلة) اي بهذين المثالين وغيرها مما ذكره هنا في الحصول في الدار عن
غير زيد المنفي بكلمة غير في المثال الاول وعن غير العشرة المنفية بكلمة الغير في المثال
الثاني بشرط ان يكون ذلك الغير من نوع ماضيف اليه الغير وتلخيص مراده ان
هذه الامثلة انما صححت في الشرع والعرف واللغة لاجل ان الاستثناء فيها مفرغ

العلماء وعقب نظره فيها فحصل له السعادة والوصول الى حقيقة الحكمة ولباب المعرفة ثم لما انتهى التوبة الى

النظر في معتقدات اهل الحق وطريقة السنة قنع بما في كتب المتفلسفة ولم يفارق حريم كتب المتأخرين من الاشعرية وقصر نظره فيما ذكروا فيها من الآراء السقيمة والاهواء العقيمة وقيد نفسه بها وصدقهم فيها نسبوه الى اهل الحق من تلك العقائد الرثة والقواعد الغثة ولم يتعد عن حدود ما وردوه فيها وما وقع نظره الى ماصنفه اهل الحق في عقائد الاسلام وحققوا فيه مقاصدها من قداماء الحنفية والصوفية وغيرهم من حذاق الاشاعرة وكان ذلك اجدر به والنظر فيه واجب عليه وما كان يسعه الاهمال فيه والاعتراض بمنافيه فقام ضدا لجميع ما حققه من المسائل الحكمية في محله وفصله في تضاعيف تصانيفه وليس الامر على الناظر في كلامه فهو كما ترى لا يتكلم الاعلى سبيل الحكاية او على نحو ابراز الشبهات الخططرة عسى ان يتمكن من ان يقول ان حكاية الباطل لاخير فيه وان المعترض لا مذهب له مذبذبا بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء فان اتساع نظره في العقليات وانكشاف بصيرته لم يرض له في تقليد ما نسبته المتفلسفة الى السنة والجماعة وعزوه الى المذهب الحق وتخوفه عما يلحقه من معرفة الذنبة الى الانحراف عن الجادة وانحلال العقيدة صده عن اظهار ما في ضميره فلا هو بمحمود فيما علمه ولا معذور فيما عمله بل كان الواجب عليه الانصداع بالحق والانحلال عن تقليد اراذل الفرق لا الانخداع وخافة الفرق والامر ظاهر للمتبصر ومستيقن به للم تذكر كيف فان مذهب اهل الحق وطريقة السنة والجماعة هو الذي جاء به الرسول المعصوم عن الخطاء والكذب المحفوظ عن الافتراء والزور ٢٧٦ وتلقا امة الرحومة عنه ومجال

اذ المراد بهذه الامثلة نفى غير المنفي من نوعه

خصص فيه المستثنى منه بجنس المستثنى او بنوعه بقدر الامكان كما تقرر في محله فالمراد منهما ليس فيها انسان او رجل غير زيد او عشرة رجال ولا تصح بدون التخصيص اصلا والا لم يكن ثوب زيد وامتعة الدار غيرها ايضا واللازم باطل وفاقا فان بنى الاستدلال على تخصيص الغير بما عدا الاجزاء والصفات فلا يدل على عدم مغايرتهما للكل والموصوف بل على مغايرتهما لا احتياجه الى التخصيص المذكور وان بنى على عمومته فالدليل جار في الثوب والامتعة مع تخلف المدعى فيهما بقي كلام هو ان آحاد العشرة من نوع العشرة سواء حمل النوع على المنطوق اى الانسان او على اللغوى

ان يرد الشرائع الالهية بابطال القضايا العقلية والافاقات حكمة البعثة بالكلية وبطلت النبوة بالجملة وهو واضح للمتأمل ادنى تأمل ثم العقائد مما كلف به الجمهور فلا بد ان تكون ظاهرة في غاية الظهور والافهم في معرض

الخطاء والغلط وعلى شفا حفرة من اتباع الهواء والرأى المسقط والخطي في باب العقائد غير معذور (اى)

بل لا محالة أثوم وموزور ومن ضرورة ذلك ان يكون ادلتها النقليية متطابقة ووحججها العقلية متطابقة فهي اذن مانطق به الوحي وورد به الشرع مع الثبات على حدوده والتقييد بقيوده باثبات ما اثبتته ونفى ما نفاه والسكوت عما عداه وليس هو بالذى ركبه طوائف المتكلمين من الآراء الواهية والاهواء الردية الداهية فلا يتصور ان لا يكون لها دليل فضلا عن ان يقوم البرهان على بطلانها ويشهد الضرورة والوجدان بخلافها (قوله نفى غير المنفى الخ) قال في بعض الحواشي اراد بالنفي ما يفيد كلة ليس وبغير المنفى ما لم ينف عنه الحكم المثبت قبل ورود ليس والضمير في نوعه لما ذكر في الامثلة مما اضيف اليه لفظ غير فالحاصل ان مراد القائلين بقولهم ليس في الدار غير زيد هو انه ليس فيها عمرو وبكر وغيرها من افراد نوعه الذى هو الانسان وظاهر ان اجزاء زيد وصفاته ليست من هذا القبيل وكذا مرادهم بقولهم ليس فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل آخر غير كل واحد من هذه الآحاد العشرة وظاهر ان شيئاً من هذه الآحاد العشرة ليس مغايراً للكل واحداً منهما ضرورة كونه عين بعضها هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام قلت وهو بعينه مفاد ما نقلناه عن محمد بن الحسن رحمه الله وأشار بقوله هكذا الى سقوط ما تغلط بعضهم

(قوله اذا المراد بهذه الامثلة نفى غير المنفى من نوعه) اراد بالنفي ما يفيد كلة ليس وبغير المنفى ما لم ينف عنه الحكم المثبت قبل ورود ليس والضمير في نوعه لما ذكر من الامثلة مما اضيف اليه لفظ غير والحاصل ان مراد القائلين بقولهم ليس فيها عمرو وبكر وغيرها من افراد نوعه الذى هو الانسان وظاهر ان اجزاء زيد وصفاته ليست من هذا القبيل ونوعه وكذا مرادهم

(قوله وقد عرف الاشعري الخ) لا معنى للغير بحسب اللغة والعرف ولا بحسب استعمال الشرع الا ما ثبت في كتب اللغة من انه اسم ملازم للاضافة في المنى ويقطع عنها لفظا ان فهم معناه وتقدمت عليها كلمة ليس ومعناها سوى فقولك رجل غير زيد بمعنى سواء وماعداه وقد تكون بمعنى لا كما في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد اي جائئا لا باغيا وبمعنى الاقرب اعراب الاسم التالي ولم تستعمل قط بمعنى تقيض هو ولو فرض ورودها بهذا المعنى فاي داع للحمل عليه فيما نحن فيه فالغيرية ليست الا صفة للموجود المنفك عن صاحبه بحسب الوجود بان يكون لهذا وجود ولذلك وجود آخر والمتقدمون من اكابر العلماء واعظم الفقهاء شكر الله سعيهم كانوا اذا عرض عليهم الشبهات التي احدها ارباب المقالات في صفاته تعالى يقولون لاهو ولا غيره بمعنى انا لا نقول بهما ولا نخوض في البحث عن ذلك لعدم الحاجة وانما الواجب علينا توصيفه سبحانه بما وصف به نفسه وبسماء واعتقاد انه حق ثابت له بالمعنى الذي عناه وان الزيادة عليه بدعة يشترك فيها السائل ﴿ ٢٧٧ ﴾ لتعاطيه ما ليس له والحجيب لتكلفه ما ليس عليه ثم لما تنزل الزمان

وكثر العدوان وتولدت الشكوك والشبهات وظهرت البدع والخرافات ورسخ في القلوب الدخيل اضطر علماء القرون الوسطى والفضلاء الخذاق من المتأخرين الى تصوير المبحث وتقرير ما تشبهوا عليه من ذاك التوارث على جملة من التلخيص والبيان حماية للحق عن البطالان وتقدير الجنان لجناح الرب عن هواجس القلوب وتنزيهه سبحانه عن رواجس الربوب بما هذا محصله ان الذات المقدس بذاته بما هو هو اي من غير اعتبار امر خارج عنه وحيثية زائدة

والا لزم عدم كون ثوب زيد والامتنعة التي في الدار غيره ولا قائل به وقد عرف الاشعري الغيرين بانهما موجودان

اي الرجل فبعد تخصيص الغير بنوع ما اضيف اليه لا يصح المثال الثاني اذ يلزم نفي الحصول عن كل جزء من اجزاء العشرة فيلزم ان لا تحصل العشرة ايضا وهو باطل كما قدمنا فالصواب ما في شرح المواضع وغيره من ان المراد بالغير عدد آخر فوق العشرة وما قيل في توجيه كلامه من انه محمول على عدم مغايرة اجزاء العشرة لها فاسد لان هذا القدح من طرف جمهور المتكلمين القائلين بان الغير تقيض هو هو فيكون الجزء والكل متغايرين عندهم وهذا التوجيه مستلزم لاعترافهم بخلافه ولا مخلص الا بان يحمل مراده على النوع اللغوي وهو الكلي المقيّد بقيد كركبة مؤمنة فالمراد من المثال الثاني ليس فيها رجال فوق التسعة غير عشرة رجال فيؤول الى ما في شرح المواضع وبعد ذلك فالاولى من نوعه اوجنسه ﴿ قوله والالزم عدم كون ثوب زيد الخ ﴾ ثوب زيد ناظر الى المثال الاول والامتنعة ناظرة الى كل من المثالين وان جعل زيد من جملة العشرة كان كل منهما ناظرا الى كل من المثالين وعلى التقديرين فالضمير المفرد في خبر الكون اعنى قوله غيره عائد الى المنفى العام من زيد ومن العشرة لالي زيد فقط ليخص الدليل بالمثال الاول ويحال دليل الثاني على المقايضة ﴿ قوله وقد عرف الاشعري الخ ﴾ لما قدح في دليل القوم شرع في الاستدلال على نفي المغايرة بين الذات والصفات بتعريف الاشعري الظاهر في ذلك ﴿ قوله بانهما موجودان الخ ﴾ اي خارجان فلا مغايرة بين

عليه منشأ لاتزاع الاوصاف العلى ومناط للحكم بالاسماء الحسنى وليست هي الفاظا مترادفة معانيها واحدة بل هو سبحانه مع كمال وحدته معدن كل الكمالات ومخزن جميع الخيرات تنبعث عنه انبعاث النور من المضيء بالذات ويكون مصداقا لحملها ومناطاً للحكم بها وترتب عليه الآثار المتنوعة ترتبها على زوائد الصفات وجل جناب الحق عن فقد خبر وكمال افوت جلال او جمال وعلى هذا المنوال جرى ابو الحسن الاشعري وخذاق اصحابه وقدمائهم العارفون بمنهجه فقالوا في تعريف الغيرين انهما موجودان يتصور اتفكا كهما في الوجود بالمعنى المعهود وصفات الله

يقولهم ليس فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل آخر غير كل واحد من آحاد هذه العشرة وظاهر ان شيئا من آحاد هذه العشرة ليس مغايرا لكل واحد منها ضرورة كونه عين بعضها فكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام (قوله والا لزم الخ) لو لم يكن المراد بهذه الامثلة ما ذكرنا من نفي غير المنفى من نوعه بل كان المراد نفي غير المنفى مطلقا لزم ان لا يكون ثوب زيد والامتنعة

يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر واعتراض عليه بآنا إذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع أنه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر ولذلك غير بعضهم التعريف إلى أنهما موجودان جاز انفكاكهما في حين أو عدم

المعدومين في الخارج كالأحوال عند منبثيها والأمور الاعتبارية واللذين أحدهما موجود في الخارج والآخر معدوم فيه لأنهما خارجان عن جنس التعريف فإن الغيرية من الصفات الوجودية عند الأشعري فلا يتصف بها حقيقة معدومان ولا موجود ومعدوم بل الموجودان فقط بخلاف التعدد الشامل لكل فكل غير من أثنان عنده بخلاف العكس فلا محذور في التعدد المأخوذ في جنس التعريف في ضمن المثق نعم قديطابق الغير أن على غير الموجودين مجازا عنده (قوله يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر إلى آخره) الظاهر أن المراد من هذه الصحة هو الامكان بحسب نفس الأمر إمكانا وقوعيا لذاتيا والآخر أن حمل على الانفكاك من أحد الجانبين فيندرج فيه كل من الصفات بالنسبة إلى الذات لا يمكن عدم كل صفة بالنسبة إلى ذاتها مع وجود الذات فيلزم أن يكون الصفات اللازمة غير الذات وأن حمل على الانفكاك من الجانبين فيندرج فيه كل صفة بالنسبة إلى صفة أخرى فيلزم أن يكون صفات الواجب تعالى الذاتية متغايرة والكل باطل عند الأشعري ويمكن أن يحمل على الامكان العقلي أي يحتمل أن ينفك أحدهما عن الآخر عند العقل وإن كان ممتمعا في نفس الأمر وسيجيء الإشارة إلى الكل * وأعلم أن مغايرة أحد الشئيين للآخر يستلزم مغايرة الآخر له فغير شيء موجود يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر فالانفكاك من جانب واحد كاف في المغايرة بينهما على هذا التعريف ولك أن تقول إضافة الواحد إليهم للعهد الذهني فيكون كالذكر في سياق التي فلا بد في المغايرة حينئذ من صحة الانفكاك من الجانبين (قوله واعتراض عليه الخ) حاصله إبطال التعريف بعدم كونه جامعا لأفراده بأن يقال لو فرضنا جسمين قديمين كانا غيرين قطعا مع أن التعريف لا يصدق عليهما لأنهما على تقدير قدمهما لا يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر في الأزل والآن لم يكن أحدهما قديما ولا فيا لا يزال لأن ماثبت قدمه امتنع عدمه وما قيل في دفع هذا الاعتراض يجوز أن يكون الجسمان القديمان متغايرين لغة لا في اصطلاح الأشعري فما لا يلتفت إليه لأن الفرق بين الجسمين القديمين والحادثين في هذا الباب تحكم ظاهر وأيضا ليس هذا الاصطلاح مخصوصا بالأشعري بل غرض الأشعري تعريف الغيرين في الشرع والعرف واللغة كما فهمه أصحابه واستدلوا عليه بالدليل السابق وسأني من الشارح ما يدل عليه فيما يرد كلام الإمام فخر الدين الرازي (قوله ولذلك) أي لاجل هذا الاعتراض الغير المندفع (غير بعضهم التعريف) أي تعريف الأشعري إلى تعريف آخر مختار عنده هو (أنهما موجودان جاز انفكاكهما في حين أو عدم)

اعتبار العقول والملاحظات وفي مرتبة الحكاية دون المحكي عنه وفي المطابق بالكمس دون المطابق عليه هذا وكان الأمر على ذلك إلى أن انتهى النوبة إلى فخر الدين بن الخطيب الرازي في أواخر المائة السادسة من الهجرة واشتهر بالتبحر في العلوم وانتشر خبره وأمره فأتخذه الناس إماما في العلوم العقلية والفنون العقلية فذهب بهم كل ذهب ولعب بمقولهم كل ملعب والرجل حاطل من التحقيق والوقوف على حقيقة الحق في كلا الصناعتين وآراءه الركيكة هي التي يتداولها عامة من جاء بعده على زعم أنها السنة والجماعة ومذهب أهل الحق والفرقة الناجية وحاشاهم عنها ثم حاشا (قوله ولذلك غير بعضهم الخ) يرد عليه أنه لو نقض بالمجردين القديمين لا ينفع

التي في دار غيره وهو بما لم يقل به أحد فضلا عن هؤلاء القائلين (قوله مع أنه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر ولذلك) لما تقرر عندهم من أن ماثبت قدمه امتنع عدمه (قوله جاز انفكاكهما في حين أو عدم)

فالجسمان وإن لم يحجز انفكاكهما في عدم لكنه جاز انفكاكهما في الحيز ضرورة امتناع تدخل أحدهما في الآخر (انفكاك)

قلت النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين

انفكاك احدهما عن الآخر في العدم يستلزم انفكاك الآخر عنه في الوجود لان المراد ان يكون احدهما معدوما والآخر موجودا ولعل اختيار العدم على الوجود ليحصل التقابل بينه وبين الحيز كما يدل عليه كلمة التزديد اذ كل متحيز موجود ولا شيء من المعدوم بمنحيز فالتقابل بين الحيز والعدم لا بينه وبين الوجود نعم لو حمل التزديد على التزديد بين الانفكاكين اعنى الانفكاك في الوجود والانفكاك في الحيز كانا متقابلين والمراد بالحيز المنكر هو الحيز الواحد وحدة شخصية فالمراد بانفكاكهما في حيز واحد ان يكون احدهما متحيزا بمنحيز معين ولا يكون الآخر متحيزا بذلك الحيز سواء كان متحيزا بمنحيز آخر كما في الجسمين القديمين المنفك كل منهما عن الآخر في حيزه المعلن لا متناع تداخل الجسمين او لم يكن متحيزا اصلا كما في موجودين احدهما جسم والآخر مجرد فالجسمان الحادثان او احدهما قديم والآخر حادث وكذا الواجب تعالى مع العالم الحادث وكذا المجردان الحادثان مندرجان في تعريف الاشعري وفي هذا التعريف باعتبار القيد الاول والجسمان القديمان الخارجان باعتبار القيد الاول يدخلان باعتبار القيد الثاني بناء على ان كلمة اول تقسيم المحدود الى قسمين اذ يصح انفكاكهما في حيز واحد بل يجب لامتناع التداخل فيجب ان يكون لهما حيزان مختلفان والصحة بمعنى الامكان العام المجامع للوجوب ولقائل ان يقول هذا التغيير بهذا القيد غير حاسم لمادة الاشكال اذ لو فرضنا مجردين قديمين واجبيين كانا او ممكنين كالمقول المجردة على زعم الحكماء او مختلفين كانا غيرين قطعاً ولا يصدق عليهما التعريف اذ لا يصح انفكاكهما في عدم لقدمهما ولا في حيز لامتناع تحيز المجردات بالذات وبالعرض اللهم الا ان يحمل جواز انفكاكهما في حيز على صحة ان لا يكونا في حيز واحد سواء كانا في حيزين مختلفين او كان احدهما في حيز دون الآخر او لم يكن شيء منهما في حيز اصلا اذ يصح في حق الكل انهما ليسا في حيز واحد (قوله قلت النقض غير وارد الخ) اقول فيه بحث اذ قد تقرر ان التعريفات للماهيات المطلقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وامكانها وامتناعها الى غير ذلك وهو مبنى الاعتراض ولا يخلص الابان هذا الجواب منه مبنى على تجويز ان لا يكون تعريف الاشعري حدا تاما بناء على ما تقرر في محله ايضا ان المساوى للمعرف صدقا ومفهوما هو الحد التسام وغير الحد التام يكفيه المساواة بحسب الواقع فاذا عرفنا الانسان بالجسم الناطق فلا يتنقض منعا بالجسم الناطق الغير النامي او غير الحساس الا اذا ادعى كونه حدا تاما ومن ههنا يتضح ان كون التعريف للماهية المطلقة انما يجب في الحد التام لا في غيره ولذا تراهم تارة يقولون ان هذا التعريف للافراد المحقة كما قال الشارح ههنا وتارة يقولون انه للافراد المشهورة ولك ان تقول هذا الجواب مبنى على تحرير

هذا التغيير (قوله قلت النقض غير وارد الخ) قال بعض المحققين الجسمان القديمان على تقدير الوجود كانا غيرين بالضرورة والتعريف يدل على انهما على تقدير الوجود ليسا غيرين على خلاف الضرورة بخلاف الاحوال فانها على تقدير الوجود ليست متصفة بالغيرية لان وجودها يستلزم انتفاءها لانها صفة ليست بموجودة ولا معدومة

ليسا موجودين عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم سوى الله وصفاته فيكفي في دفع هذا
النقض المنع اذ الناقض مدع فلا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفي الاحتمال والفرض
فلا حاجة الى تغيير التعريف ولئن تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز
وجود احدهما مع عدم الآخر لان

المعرف وجنس التعريف بان المراد موجودان محققان فيجوز ان يكون حدا تاما
لغيرين المحققين فانهم (قوله ليسا بموجودين عند المتكلمين) وجودا محققا وان
كانا موجودين فرضا عندهم فلا يكون الجسمان المذكوران من افراد المعرف عند
الاشعري فيصح تعريفه على مذهبه الذي هو مذهب المتكلمين فلا حاجة الى التغيير
وبهذا الجواب يندفع اليراد بمطلق القديمين المتغايرين مجردين كانا او جسمين او مختلفين
وجوهريين كانا او عرضيين او مختلفين اذ لا وجود لهما عندهم وما قيل للمعترض ان
يعترض بصفتين قديمتين فانهما موجودتان عندهم فليس بشئ اذ الكلام في تعريف
الاشعري ومن تبعه وبعض الصفات القديمة ليست غير البعض الآخر عندهم كما
نقلناه من شرح المواقف وان كانت متغايرة عند جمهور المتكلمين نعم يتجه على الشارح
ما قيل ان من غير تعريف الاشعري انما غيره لاجل ان الجسمين القديمين محققان
عند الحكماء المنازعين لنا في مسألة الصفات فانتقاضه على مذهب الحكماء كاف
في التغيير لكن عرفت ان مدار التغيير كون التعريف للماهية المطلقة (قوله ولئن
تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع الخ) اى لو سلم ان الجسمين المذكورين من
افراد المعرف بناء على ان المراد تعريف الغيرين المحققين في الجملة ولو عند الحكماء
او بناء على ان المراد تعريف الماهية المطلقة محقة كانت او فرضية محضة فلا نسلم
عدم صدق التعريف المذكور عليهما اذ لا نسلم ان كل ماثبت قدمه امتنع عدمه
لجواز ان يكون وجود احد القديمين مشروطا بعدم حادث دون الآخر فعند
وجود ذلك الحادث يزول عدمه الازلي الشرط في وجود ذلك القديم واذا
انتفى الشرط انتفى المشروط الذي هو وجود ذلك القديم فيزول احد القديمين دون
الآخر لكن على تقدير البناء الثاني يتجه على هذا الجواب والجواب الذي
بعده ان للمعترض ان يعود ويقول اذا فرضنا جسمين قديمين ليس وجود شيء
منهما مشروطا بعدم امر حادث او وجود كل منهما مشروطا بعدم حادث واحد
معين او بينهما علاقة للزوم الكلي من الجانبين كانا غيرين قطعا ولا يصدق
عليهما التعريف وان جاز اشتراط القديم بعدم حادث في الجملة او كان المراد
من التعريف نفي للزوم لعلاقة بخلاف بناء التسليم على كون التعريف للأفراد
المحقة في الجملة اذ يجوز ان يكون كل جسمين قديمين محققين في الجملة بحيث يشترط
احدهما بعدم امر حادث او لا يكون بينهما علاقة للزوم وان لم يكن الامر
كذلك في جسمين قديمين فرضيين فلا ينتقض بهما التعريف الا اذا كان لهما ماهية

ما قيل من ان ثابت قدمه امتنع غير مسلم اذ يجوز ان يكون وجود القديم متوقفا على عدم امر مانع فيحدث المانع منه وينتفى القديم ولئن تنزل عن هذا المقام ايضا فالمراد ان يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر

المطلقة كالا يخفى (قوله ثابت قدمه امتنع عدمه) استدلوا عليه بان ثابت قدمه لا يكون وجوده مشروطا بوجود حادث والا لم يكن قديما بل حادثا واورد عليه بانه يجوز ان يكون مشروطا بعدم حادث معين بالذات او بالواسطة واعدام الحوادث اذلية صالحة لكونها شرطا للقديم لا يقال فعلى هذا لا يحصل الجزم بأبدية صفات الواجب تعالى الذاتية القديمة لانا نقول مراده يجوز ذلك فيما لا دليل قطليا على خلافه وفي الصفات دليل قطلى على ان ليس شئ منها مشروطا بعدم حادث والالزم امكان النقائص وهو باطل عند جميع العقلاء (قوله ولئن تنزل عن هذا المقام) اى لو سلم ان كل ثابت قدمه امتنع عدمه فانما لا يصدق عليهما التعريف لو لم يكن المراد من صحة عدمه في التعريف نفي الزوم بينهما وهو ممنوع واذا كان المراد نفي الزوم بينهما يصدق التعريف عليهما لان قولنا كلما وجد احد الجسمين المذكورين وجد الآخر انما يصدق اتفاقية لازومية لانقضاء العلاقة المشعور بها فليس بينهما لزوم كلى لامن الجانبين ولا من جانب واحد وانما الموجود بينهما هو الدوام وهو اعم من اللزوم كما هو المشهور ولقائل ان يقول الدائم قديمين كانا او حادثين مستندان الى علتها ولا يدوران ولا يتسللان بل ينتهيان الى الواجب بالذات فيكون الدائم معلولى علة واحدة ولو بالواسطة ولذا قالوا الدوام يستلزم اللزوم بعلاقة مشعور بها في التحقيق فلا يصدق التعريف عليهما على هذا التحقيق وان صدق بناء على المشهور الذى هو كون الدوام اعم من اللزوم بحسب التحقيق لا بمجرد المفهوم فقط لا يقال استلزام الدوام اللزوم انما يتم على مذهب الحكماء القائلين بكون الواجب تعالى موجبا في افعاله فيكون موجبا في ايجاد الدائمين وابقائهما على الدوام وفي ايجاد ما يتوقف عليه ايجادها لا على مذهب المتكلمين القائلين بكونه تعالى فاعلا مختارا في جميع افعاله فان ايجادها وابقائهما ابدا بمجرد تعلق الارادة من غير وجوب شئ عليه تعالى عندهم لانا نقول على تقدير وجود الجسمين او المجردين او المختلفين القديمين يكون الواجب تعالى موجبا في افعاله لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار وفاقا وان نازع فيه الشارح فيما بعد نعم ذلك التحقيق ولو على مذهب الحكماء محل نظر بناء على جواز اشتراط احد الدائمين بعدم امر حادث اما بالذات او بالواسطة فبمجرد الدوام في الاوقات الماضية لا يعلم الدوام في الاوقات الآتية بل العقل بعد ذلك يجوز الانفكاك بينهما في الاوقات الآتية بناء على احتمال ذلك الاشتراط بخلاف ما اذا وجد هناك علاقة مشعور بها تقتضى عدم الانفكاك ولذا قسموا الشرطيات الكلية الى لزومية اتفاقية لكن بعد التنزل عن جواز الاشتراط

(قوله ثابت قدمه امتنع عدمه الخ) وذلك لان القديم ان كان وجوده من ذاته فظاهر والا فلا محالة يكون من علته التامة المتحققة في الازل فلا يتصور عدمه ولا يجوز عدمه بعدم علته التامة لما معنا من المقدمة الصادقة بان كل موجود اذلى يمتنع زواله (قوله اذ يجوز الخ) ولا يخفى عليك ان هذا عدم لا ينضم الى العلة بما هو عدم محض وسلب بسيط بل لا بد ان يكون له نحو تحقق وشبوت مألشئ ما ونقل الكلام الى زواله وهناك كلام ارفع من هذا ولكن لا

لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك وحاصله في لزوم بينهما وفي المادية المفروضة ليس امتناع عدم احدهما مع وجود الآخر لعلاقة بينهما بل لعدمهما فلا نقض به ولا شبهة في ان هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم التي هي تنافي الغيرية لقرب احدهما عن الآخر لا مجرد مصاحبتهم دائما

المذكور لا مجال لمنع عدم صدق التعريف عليهما وان حل على معنى نفى اللزوم بينهما الا ان يكون التنزل عن الاشتراط بالذات فقط او يكون مبني على جواز استناد القديم الى الفاعل المختار كما جوزوه الآمدى وتبعه الشارح فاعلم هذا المقام (قوله لانتفاء علاقة بينهما توجب الخ) هذا مبني ان على مدار هذا الجواب حمل الصحة على الامكان العقلي بمعنى يصح عند العقل عدم احدهما مع وجود الآخر ومدار تلك الصحة على انتفاء العلاقة عند العقل اى العلاقة المشعور بها سواء وجد علاقة غير مشعور بها في الواقع او لم توجد هذا هو ما ذكره في باب اللزومية والاتفاقية ولك ان تقول العلاقة في كلامه مطلقة غير مقيدة بالمشعور بها وانتفاء مطلق العلاقة يوجب امكان الانفكاك في نفس الامر وان لم ينفكا ابدا فهذا الجواب كالجوابين الاولين مبني على حمل الصحة على الامكان بحسب نفس الامر بمعنى سلب الضرورة في وقت ما لا بمعنى سلب مطلق الضرورة ولو بشرط المحمول ولا يأتاه اثبات امتناع الانفكاك لقدمهما لان ذلك الامتناع بمعنى سلب الامكان بمعنى سلب مطلق الضرورة (قوله وحاصله نفى اللزوم بينهما الخ) اما من احد الجانبين ان اريد صحة عدم احدهما مع وجود الآخر او من كلا الجانبين ان اريد صحة عدم كل منهما مع وجود الآخر وكذا المراد من قوله فان علاقة اللزوم عندهم الخ فان كانت العلاقة المنافية للغيرية هي علاقة اللزوم من الجانبين كانت الصفة المفارقة غير الموصوف عند الاشعري وتابعه وان كانت علاقة اللزوم من احد الجانبين لم تكن غير كالصفة اللازمة اذ متى وجد مطلق الصفة وجد الموصوف لامتناع وجود الصفة بدون الموصوف وان لم ينعكس في الصفة المفارقة فينبى الصفة المفارقة وبين موصوفها لزوم من احد الجانبين وهذا مع وضوحه خفي على بعضهم فاورد عليه ان هذا القول يستدعي القول بغيرية الصفات الغير اللازمة واستدلالهم بما مر بنا فيه ويدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف كما في شرح المواقف انتهى على ان الكلام هنا في تعريف الاشعري والمستدلون اصحابه ويجوز ان يكون المنافي للغيرية عنده هو علاقة اللزوم من الجانبين وعندهم هو اللزوم من احد الجانبين فيكون الصفة الغير اللازمة غير الموصوف عندهم لا عندهم على انك عرفت ان استدلالهم اعتمادا على عدم مقابلة الصفات اللازمة موافقا لما نقله الآمدى عنهم لا على عدم مناصرة مطلق الصفات وانسها عنه اعلام بعد اعلام

يسمى المقام (قوله لا مجرد مصاحبتهم دائما) سواء كان ذلك الدوام في ضمن الضرورة او منفكا عنها وسواء كانت تلك الضرورة ضرورة ذاتية او اقلو فرضت التهمين اثنين او واجبين جسامين لا ينتقض التعريف بهما اذ هذا الدوام وتلك الضرورة ليسا لعلاقة اللزوم بينهما بل لاقتضاء ذات كل منهما وجوده وما قيل بناء على ان الدوام لا يستلزم الضرورة فتأمل بطلانه اظهر من ان يحتاج الى (قوله لقرب احدهما من الآخر) يعني ان امتناع عدم احدهما مع وجود الآخر لا يتأتى الا بان يكون احدهما قريبا من الآخر قربا يترتب عليه هذا الامتناع والموجب لهذا القرب ليس العلاقة اللزوم لا مجرد المصاحبة الدائمة في الجسمين المفروضين فانها لا يوجب هذا القرب قطعا

واورد على التعريف المختار انه ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالبارى

(قوله واورد على التعريف المختار) قيل ما ذكره من الايراد مشترك الورود بين التعريفين فلا وجه لتخصيصه بالتعريف المختار الذي هو التعريف المغير اليه واجيب عنه بانه لعل وجه التخصيص ما سبق انقام ان المراد من تعريف الاشعري في علاقة اللزوم فلا نقض للبارى والعالم فتأمل انتهى ولا يخفى فساد لان وجود العالم الممكن يستلزم وجود الواجب فالنقض المردد بين الشقين متوجه عليه ايضا والحق في الجواب ان تعريف الاشعري ظاهر في الانفكاك من جانب واحد ولا يرد عليه الصفة مع الموصوف على تقدير الشق الثاني لان الصفة المذكورة في محذور الشق الثاني هي الصفة المفارقة وانما وردت على التعريف المختار لان المغيرين للتعريف هم اصحاب الاشعري المستدلون بالدليل السابق الدال على عدم مغايرة مطابق الصفة كما استفيد من شرح المواقف فيتوجه الايراد بالصفة المفارقة على تعريفهم باعتقاد انفسهم انها ليست غير الموصوف لاعلى تعريف الاشعري اذ ليس في كلامه ما يدل على ان الصفة المفارقة ليست غير الموصوف بل الظاهر من تعريفه ان صحة الانفكاك من احد الجانبين كافية في المغايرة بينهما فيكون الصفة المفارقة غير الموصوف عنده فلا يرد على تعريف الايراد بالصفة المفارقة بل بالجزء والكل فقط وستعرف جوابه (قوله ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين الى آخره) لا يخفى ان الجواز هنا بمعنى الامكان بحسب نفس الامر لا بمعنى الامكان العقلي الذي مداره انتفاء علاقة اللزوم والا لم يحتج هذا المعرف الى قيد الجز في ادخال الجسمين القديمين في التعريف كما عرفت وقدم احتمال الانفكاك من الجانبين على احتمال الانفكاك من جانب واحد لان الانفكاك المضاف الى ضمير الجانبين ظاهر في الاحتمال الاول بخلاف الانفكاك المضاف الى احدهما فانه ظاهر في الاحتمال الثاني وتلخيص الايراد ان اريد صحة انفكاك كل منهما عن الآخر فلا يكون التعريف جامعا لافراده فان البارى تعالى والعالم غيران ولا يصديق عليهما التعريف حينئذ والالجاز عدم البارى او تحيزه كاجاز عدم العالم او تحيزه والكل محال وايضا لا يصديق التعريف حينئذ على العرض مع المحل ولا على العلة والمعلول مع الهمما غيران وان اريد صحة الانفكاك في الجملة ولو من احد الجانبين فقط فلا يكون مانعا لان الجزء والكل والصفة الغير اللازمة وموصوفها ليسا بغيرين عندهم مع صدق التعريف عليهما حينئذ اذ يصح انفكاك الكل عن الجزء والصفة عن الموصوف في الغدم وان لم يصح العكس واذا لم يكن التعريف جامعا او مانعا لم يصح والالام يكن البارى والعالم وكذا العرض مع المحل والعلة مع المعلول غيرين او كان الجزء والكل والصفة والموصوف غيرين والكل باطل فالسؤال المردد بين الشقين باطل التعريف باستلزامه خصوص الفساد لا بعدم الجمع او المنع وانما ترك في الشق الاول قوله قلنم ان لا يكون البارى والعالم والعرض مع المحل والعلة مع المعلول غيرين لان

التأمل (قوله واورد على التعريف المختار الخ) اى على التعريف المغير اليه الذى هو المختار عند المغير وانما خصه لان لصاحب التعريف الاول اعنى الاشعري وناصره ان يقولوا ان علاقة اللزوم هي التي تنافي الغيرة عندنا فلا نسلم انه لا يجوز الانفكاك من الجانبين بين الصانع والعالم بهذا المعنى لان امتناع عدم الصانع انما هو للوجوب الذاتي بناء على ان نسبة الصانع الى العالم عندهم كنسبة الباني الى البناء ونسبته الى الصفات كنسبة الشمس الى ما ينبعث منه من الاضواء فلو فرض عدم الواجب لما ضر في وجود العالم بخلاف الصفات على ما هو المشهور من مذهبه بين المتأخرين ولا يثنى هذا المنع على المغير لتسليمه كفاية عدم الانفكاك في نفي الغيرة مطلقا سواء كان عدم الانفكاك لازوما احدهما على الاخرام لا ولهذا ارتكب التعبير وهكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام

تعالى والعالم لامتناع عدم الباري وبالعرض والحل

كونهما غيرين وفاقي بخلاف عدم كون الجزء والكل والصفة المفارقة والموصوف فلا يرد عليه ان قوله انتقض الى آخره يدل على ان الابراراد على التعريف بعدم الجمع او المنع وقوله فيلزم ان يكون الجزء والكل الى آخره يدل على انه باستلزام الفساد ولك ان تقول في كلامه اشارة الى ان السؤال المذكور يمكن ايراده على كل من الوجهين او بمجموع الوجهين بان يكون في كلامه صنعة احتباك هي الحذف عن الاول بقرينة الثاني وبالعكس هذا وقد يجاب عن النقص بالباري والعالم بانه يجوز ان مراد المعرفة ان ينفك كل منهما عن الآخر في احدا الامرين مطلقا اما في الوجود او في الحيز او احدهما في الوجود والآخر في الحيز والباري منفك عن العالم في الوجود والعالم منفك عن الباري في الحيز وانت خبير بانه انما يصح لو كان التعريف بجواز انفكاكهما في الوجود او الحيز على ان يكون المطف قبل الربط وليس كذلك بل بجواز انفكاكهما في العدم او الحيز مع ظهور العطف بعد الربط واما حصل ذلك على جواز انفكاكهما في الوجود او الحيز فريك جدا لا يلتفت اليه في التعريفات مع انه غير حاسم لمادة الاشكال (قوله لامتناع عدم الباري) الاولى او تحيزه لان غاية ما ذكره عدم صدق التعريف عليهما باعتبار قيد العدم والواجب بيان انه لا يصدق عليهما باعتبار القيدين ولا يلزم من الاول الثاني لجواز ان يصدق عليهما باعتبار القيد الثاني وان لم يصدق باعتبار القيد الاول كما كان الامر كذلك في الجسمين القديمين وهذا بخلاف ما ذكره في محذور الشق الثاني لان الكلام هناك في ان التعريف حينئذ يصدق على الجزء والكل والصفة والموصوف ويكفيه صدقه باعتبار القيد الاول وما صدق عليهما باعتبار القيد الاول لا يخرج القيد الثاني المفيد لزيادة العموم وحاصل الكلام هناك انه لو صدق التعريف حينئذ على الباري والعالم لزم امكان انفكاك كل منهما عن الآخر في العدم بان يكون كل منهما معدوما دون الآخر او في الحيز بان يكون كل منهما متحيزا في حيز ولا يكون الآخر متحيزا في ذلك الحيز فيلزم امكان عدم الواجب او تحيزه والكل محال ولا يلزم ذلك فيما اذا حل التعريف على جواز الانفكاك من احد الجانبين اذ يكفيه امكان عدم العالم او تحيزه ولذا لم يرد المحذور بهما على تقدير الشق الثاني كما لا يخفى (قوله وبالعرض والحل الى آخره) هكذا اورده العلامة التفتازاني في شرح العقائد وكتب القوم مشحونة بذلك وقال المولى الخليلي هناك اي العرض الجزئي والحل الجزئي لان الكلين ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور وجود هذا العرض بدون هذا الحل ظاهر ونحن نقول هنا بحث من وجوه اما اولها فلان عدم جواز وجود هذا العرض بدون هذا الحل انما يستقيم على مذهب الحكماء القائلين بان الحل من مشخصات العرض الحال فيه لا على مذهب المتكلمين المنكرين لذلك فيمكن عندهم ان يخلق الله

(قوله وبالعرض والحل)
لامتناع تصور وجود
الحال بدون الحل واستحالة
تحيزه معه وبدونه لان
التحيز عبارة عن اخذ
الحيز وهو ما يشغله الجسم
او الجوهر فسقط ما قيل
ان حيز العرض محله وحيز
الحل مكانه

تعالى هذا العرض ابتداء في محل آخر كهذه البرودة في هذه النار فلا نسلم ان وجود
 هذا العرض بدون هذا المحل ممتنع عندهم نعم بعد وجوده في محل معين يستحيل
 انتقاله الى محل آخر عندهم ايضا لكن تلك الاستحالة ليست لاجل انه لو وجد
 في محل آخر لم يكن متشخصا بهذا الشخص ولا موجودا بهذا الوجود الخاص
 بل لاجل ان الانتقال من محل الى محل آخر من خواص المتحيز بالذات عندهم وبالجملة
 هذا المحل يمكن ان يوجد بدون هذا العرض عندهم لاسيما اذا كان بقاء الاعراض
 بتجدد الامثال وهذا العرض يمكن ان يوجد ابتداء بدون هذا المحل عندهم وان لم يمكن
 بدونه بقاء بحسب النوع فالانفكاك من الجانبين يمكن على مذهبهم فلا نقض بهما سواء
 كان المتعبر في المقابلة الانفكاك من الجانبين او من احدهما ولعله مراد شارح المقاصد
 فارجع اليه فاقبل في بيان الاستحالة المذكورة لان هذا المحل من مشخصات هذا
 العرض فيخلط بين المذهبين واما ثانيا فلانه ان اراد الجزئين الجزئين المعينين
 كما هو الظاهر من قوله هذا العرض بدون هذا المحل فقد صرفت ان الانفكاك بينهما يمكن
 من الجانبين وانه لا نقض بهما على مذهبهم وان اراد الجزئين المبهمين اعنى وجود
 عرض ما في محل ما فينتقض بهما التعريفان وان حل على جواز الانفكاك من احد
 الجانبين اذ يستحيل وجود عرض ما بدون محل ما وجود محل ما بدون عرض ما كما
 ذكرناه في بيان تجدد الامثال فينبغي تلازم كلي من الجانبين مع انهما غير ان قطعا
 لا يقال الجزئان المبهمان ليسا بموجودين كالكلين لامتناع الوجود بدون التعين
 لانا نقول المبهم الغير الموجود هو المبهم المشروط بعدم التعين كالكل لا المبهم بمعنى
 لا بشرط التعين اذ لا يلزم من عدم الاشتراط بالتعين الاشتراط بعدم التعين في نفسه
 وقد صرح المصنف في المواقف بان المحل المبهم والجزء المبهم بهذا المعنى موجودان
 في الخارج والالم يكن الجسم متحيزا لا يبحر معين اذ نقول لا بد له من حيث فذلك الجزئ
 اما متعين او غير متعين والثاني باطل لانه معدوم ولا يمكن التحيز بجزء معدوم فتعين
 الاول معاته في العنصرات ظاهرة البطلان فالحق ان المبهم بمعنى لا بشرط التعين موجود
 في الخارج ولذا كانت الهيولى المبهمة بهذا المعنى موجودة في الخارج عند الحكماء وان
 اراد بالعرض العرض الجزئي المعين بالمحل الجزئي المبهم فاستحالة وجود هذا العرض
 المعين بدون محل ما مسا لان على هذا يتوجه النقض بعكس هذه الصورة ايضا
 فلا وجه للاقتصار عليها بل لا بد من التعرض بالنقض بالمبهمين على كل تقدير من الشقين
 كما عرفت اللهم الا ان يقال الغيران عندهم موجودان معينان فالمبهمان او احدهما
 مبهم خارجان عن المعرفة والتعريف يفيد التعين في الموجودين ومرادهم من وجود
 العرض وجوده حدودا وبقاء فيندفع الوجهان معا اذ لا يمكن وجود هذا العرض
 المعين بهذا المعنى بدون هذا المحل المعين وان امكن العكس واما ثالثا فلان غاية
 العرض الممكن الانفكاك عن المحل ان يكون ذلك العرض صفة مفارقة للمحل

فان كانت الصفة المفارقة غير الموصوف فلا يصح ما ذكره في الشق الثاني لانه مبني على عدم المغايرة بينهما والا فلا يصح ما ذكره هنا لانه مبني على المغايرة بين العرض والمحل ولا يصح تخصيص الصفة في الشق الثاني بالصفات المفارقة للواجب تعالى اعني الصفات الفعلية لان الكل متساوية الاقدام في صحة الانفكاك من احدا الجانبين فقط على زعم السائل فجعل الاعراض مغايرة لمحالها دون الصفات لموصوفها تحكم ظاهر نعم لو كان المعترف في المغايرة الانفكاك من الجانبين وكانت الاعراض مع محالها كذلك على ما حققنا ولم يكن الصفات الفعلية كذلك بناء على ان صفة الواجب يستحيل ان توجد في الممكن وان توجد في واجب آخر لامتناع تعدد الواجب لكان له وجه وجيه لكن عرفت انه على تقدير ان يوجد صحة الانفكاك من الجانبين بين الاعراض ومحالها لانقض بهما اصلا واما رابعا فلا أنهم صرحوا بجواز توارد العلتين المستقلتين على سبيل البديل على معلول واحد شخصي بناء على ان خصوصية العلة ليست من مشخصات المعلول في التحقيق ولذا لم يجب ان يكون علة البقاء عين علة الحدوث فان ازاد ان وجود هذا المعلول المعين يستحيل بدون هذه العلة المعنية فليس كذلك عند تحقيق المتكلمين والحكماء لا يمكن وجوده بشخصه ابتداء بعلة أخرى نعم يستحيل وجود هذه العلة التامة بدون هذا المعلول لامتناع انفكاك اللازم عن وجود الزوم فالضواب ان يقول لاستحالة وجود العلة التامة بدون المعلول وان امكن العكس وان اراد ان وجود هذا المعلول المعين يستحيل بدون علة ما بمعنى لا بشرط التعين وان كانت متينة في نفسها فتلك الاستحالة بدون العكس مسلمة لكن اعتبار الابهام في العلة دون العرض تحكم ظاهر وان اعتبر في العرض ايضا يتوجه ما قدمناه واما خامسا فلانه ان اراد بالعلة العلة التامة فالعلة التامة عند المتكلمين اما ذات الواجب وحده بالنسبة الى كل من صفاته الذاتية الحقيقية وليست العلة والمعلول هناك متغايرين عندهم واما ذات الواجب مع تعلق ارادته بالنسبة الى الممكنات ولما كان تعلق الارادة من الاضافات والاعتبارات لم يكن المجموع المركب من الذات والتعلق موجودا خارجيا فالموجود من العلة والمعلول المتغايرين عندهم ليس الا العلة الناقصة ومعلولها وان اراد العلة الناقصة ومعلولها المعين فامكان الانفكاك بينهما من الجانبين فيما كانا من الممكنات اذ يوجد هذا البناء بدون هذه الآلة وبالعكس فلا نقض بهما وكذا ان اراد العلة الناقصة المعنية ومعلولها المبهم اذ قد يصنع الآلة المعنية ولا تستعمل ابدا فقد وجدت بدون معلولها ويمكن ان يوجد معلولها بدون هذه الآلة وان اراد العلة الناقصة المبهمة ومعلولها المعين فاستحالة وجود ذلك المعلول بدون علة ما مسلمة لامتناع ترجيح الممكن بنفسه لكنه مع ما فيه من تخصيص الابهام بالعلة يتجه عليه ان من جملة العلل الناقصة ما يباين المعلول في الحيز كالات البناء فكل من العلة

بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود العرض والمعلول بدون المحل والعلة
وان اريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون
وجود الصفة جائز فيلزم ان يكون الكل والجزء

والمعلول هناك منفك عن الآخر في الحيز وان لم ينفكا من الجانبين في العدم
فلا ينتقض بهما التعريف المختار على تقدير الشق الاول وان اراد مطلق العلة
والمعلول فيتجه احد الامور المذكورة اذ المطلق انما يتحقق في ضمن واحد
من هذه الخصوصيات فان قلت بل قد يتحقق في ضمن ذات الواجب مع الممكنات
لان ذات الواجب علة ناقصة لكل من الحوادث ولا انفكاك بينهما وبين شيء من معلولاته
من الجانبين لا في العدم ولا في الحيز لما عرفت من لزوم امكان عدم الواجب
او تحيزه وهذا القدر يكفي في الانتقاض بمطلق العلة والمعلول وليس المراد الانتقاض
بكل علة ومعلولها قلت نعم لكن على هذا لوجه لقوله مطلقا اذ الظاهر منه تعميم
العلة من البارى وغيره بل ومن العلة التامة والناقصة على ما لا يخفى (قوله بل
بالعلة والمعلول) اى بذاتهما لا مع وصف العلية والمعلولية لان الوصفين المذكورين
متضايقان حقيقيان كالأبوة والبنوة متلازمان خارجا وذهنا فلا يمكن ان ينفك احدهما
عن الآخر في الواقع لا يقال هما غيران ولا يصدق عليهما التعريفان لانا نقول
المتضايقان الحقيقيان لكونهما من الامور الاعتبارية معدومان في الخارج فلا يكونان
غيرين لا يقال المعدومان هما الحقيقيان كالأبوة والبنوة والعية والمعلولية المشهوريان
كالاب والابن والعلة والمعلول ولا شك في وجودهما لانا نقول ان اريد ذات الاب
والابن وذات العلة والمعلول مع قطع النظر عن عوارض الابوة والبنوة والعية
والمعلولية فسلمنا انهما موجودان متغايران وينفك احدهما عن الآخر وان اريد
المعروض مع العارض فهما معدومان لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل لا يقال
نريد المعروض مع العارض لكن بشرط ان يكون التقيد داخلا والقيد خارجا عنه
لانا نقول ذلك التقيد الداخلى من الامور الاعتبارية ايضا فلا يكون المجموع
موجودا في الخارج بل في الذهن فقط واما الاحكام الخارجية عليه كما في قولنا
كل اب متحيز فهي باعتبار وجوده الخارجى فلا اشكال ومن هناك انتقد ما نقله
شارح المواقف عن الامدى من ان الصفات الفعلية غير الواجب تعالى لانها عبارة
عن تعلقات الارادة اوصفة التكوين عند مشيئتها والتعلقات امور اضافة لا وجود لها
(قوله فوجود الجزء بدون الكل الى آخره) قيل الجزء من حيث اتصافه
بالجزئية يستحيل ان يوجد بدون الكل وكذا الموصوف بشرط الموصوفية بتلك
الصفة يمتنع ان يوجد بدونها كسكهما فلا امكان للانفكاك بينهما ووده العلامة
التفاضلى في شرح المقاصد بان المعتبر في التعريف هو الانفكاك بمعنى وجود ذات
احدهما بدون ذات الآخر مع قطع النظر عن الاتصاف بهذه العوارض والا لانتقض

(قوله مطلقا) اى
سواء كان واجبا او غيره
تاما او ناقضا وهو ظاهر
ولا يرد هذا ايضا على
الاشعرى لاستناد الكل
الى الواجب ابتداء عنده
بمعنى نفي مطلق العلية عن
غيره حقيقة

والموصوف والصفة متغايرين واجيب عنه بان المراد جواز الانفكاك من الطرفين التعريف بالمتضايقين كالأب والابن وكالأخوين وكالعلة والمعلول بل بكل غيرين لان الغير من الاسماء الاضافية وسبق تحقيقه ثم انك عرفت ان مراده من الصفة هنا الصفة الغير اللازمة لا اعم من اللازمة لان ذات الملزوم آتية عن انفكاك لازمها عنها فلا امكان للانفكاك بينهما امكانا ذاتيا فضلا عن الامكان الوقوعي فمن عمم الصفة ههنا من الصفات الذاتية للواجب تعالى فقد غفل وان اراد بالجواز الاحتمال العقلي بمعنى انه يجوز عند العقل ان يوجد الذات ولا توجد تلك الصفات ولذا نقاها كثير من العقلاء ففيه انه لو صح فائما يصح في تعريف الاشعري لافي هذا التعريف المختار لما عرفت ان حمل الجواز فيه على الامكان العقلي يوجب استدراك قيد الحيز (قوله واجيب عنه بان المراد الى آخره) يعني نختار الشق الاول ونقول لا نسلم انه على هذا ينتقض بالبارى والعالم والعرض والحل والعلة والمعلول وانما ينتقض بهذه الامور لو كان المراد امكان انفكاك كل منهما عن الآخر في الوجود فقط وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد اعم من انفكاكهما وجودا او تعقلا والانفكاك الوجودي من الجانبين هو ان يوجد كل منهما بدون الآخر والانفكاك التعقلي منهما هو ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم بوجود الآخر فالمتفكان في الاول هما الموجودان وفي الثاني الحكمان كما يدل عليه ما في المواقف وشرحه حيث قال اقليل في الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك من الجانبين تعقلا لا وجودا منهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يتمتع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم الى اثبات البرهان انتهى فليس المراد من التعقل مجرد التصور لان الصفة الحقيقية والموصوف يمكن ان يتصور ذات كل منهما بدون الآخر مع قطع النظر عن الاتصاف وعارض الاضافة بينهما فيلزم ان يكونا غيرين بل المراد الحكم الجازم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الآخر وكذا ليس المراد بانفكاكهما وجودا او تعقلا انفكاكهما في الوجود الخارجي والذهني لانهم لا يقولون بالوجود الذهني ثم هذا الجواب مبني على حمل الجواز على الامكان الوقوعي بحسب نفس الامر لان كل متغايرين يمكن في نفس الامر ان يفك الحكم بوجود كل منهما عن الحكم بوجود الآخر سواء امكن انفكاك وجود كل منهما عن وجود الآخر كزيد وعمر او انفكاك احدهما عن الآخر دون العكس كالبارى والعالم او لم يمكن انفكاك شيء منهما عن الآخر كالجسمين او الجوهرين القديمين لا مبني على حمله على الامكان العقلي الذي هو مجوز وجود كل منهما بدون الآخر كما حسبه الشارح بقي ان قول الشارح ولو في التعقل صريح في تعميم الانفكاك من الجانبين في النقل

قوله ولا يجوز مثل ذلك) أي الانفكاك من الطرفين لا مطلق الانفكاك فلا يردان الجزء يجوز انفكاكه عن الكل
فلا يصح قوله والجزء إلى الكل بل ٢٨٩ الصحيح العكس (قوله هذا الجواب صحيح الخ) أقول وذلك لجواز

أن يكون مراد المعروف جواز الانفكاك أي الانفكاك
الاعم سواء كان انفكاكا
في الوجود بأن يتصور
ويتعقل وجود كل منهما
مع عدم الآخر كنفس
زيد ونفس عمرو مثلا أو
انفكاكا في الحيز بأن يكونا
غير متحدين كالجسمين
أو اعم منهما بأن يجوز
وجود أحدهما مع عدم
الآخر وتخيير الآخر مع
عدم تخييز ذلك الموجود
كالصانع والعالم ولكن لا بد
أن يحمل الانفكاك العام
على اعم الشامل للانفكاك
في الوجود والحيز باداء
انه يتبادر ولا يتجاوز عمومه
عن ذلك القدر إلى مطلق
الانفكاك فيلزم غيرية
مادعينا نفقها عنه كالعالم
والقدرة فإن أحدهما
منفك عن الآخر بكونه
مبدأ الانكشاف والآخر
بكونه مبدأ الآثار وهكذا
ثم هذا ما يحكم به النظر
الجلي ومشرّب المتفلسفة
المتأخرين القائلين
بالزيادة المتصرفين
في معنى الفيرية وأما
النظر الدقيق ومسلك
أهل الحق والتحقيق فهو
أرفع من النزول إلى هذه

ولو في التعقل بأن يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر ولا يجوز مثل
ذلك في الصفات بالنسبة إلى الموصوف والجزء بالنسبة إلى الكل وقال الأستاذ قدس
سره في شرح المواقف هذا الجواب صحيح إذا لم يكن في التعريف قيد عدم أو حيز
وأما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب

خلل وفي المنقول اختلال أما الأول فلما نقلناه عن المواقف وشارحه ووافقهما
شارح المقاصد من تخصيص الجواب بالانفكاك التعقلي من الجانبين وأما الثاني فلما
أشرنا من أن الانفكاك التعقلي اعم مطلقا من الانفكاك الوجودي فبعد الحمل
على التعقلي لا وجه لتعميمه من الوجودي ولذا اقتصرنا عليه إلا أن يقال نبه بهذا
التعميم على أن المتغايرة بين المنفكين وجودا هي باعتبار انفكاكهما وجودا
لأباعتبار انفكاكهما تعقلا فإرادهم هو الانفكاك في الجملة ولو في التعقل لا وجودا
فقط فافهم (قوله ولا يجوز مثل ذلك في الصفات الخ) يعني على هذا الجواب
لا يصدق التعريف على الصفة والموصوف والجزء والكل إذ لا يجوز الانفكاك
بينهما من الجانبين لا في الوجود ولا في التعقل أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأنه
لا يجوز أن يوجد الحكم بوجود الصفة ولا يوجد الحكم بوجود الموصوف لبداية
استحالة وجود الصفة بدون الموصوف وأن أمكن الحكم بالعكس وكذا لا يجوز
أن يوجد الحكم بوجود الكل ولا يوجد الحكم بوجود الجزء لبداية استحالة
وجود الكل بدون الجزء وأن أمكن الحكم بالعكس ومن غفل عنه قال ماقال ثم
أن هذا الجواب مبنى على أن الموصوف ومطلق الصفة ليسا بغيرين عند أبواب هذا
التعريف سبواء كانت صفة لازمة أو غير لازمة فإقيل هذا الجواب لا يستقيم
في العرض مع المحل قد دفع بما قدمنا من أن غاية العرض الصفة المفارقة على أن هذا
العرض وهذا المحل منفكان من الجانبين في الوجود وما لا يكونان منفكين من الجانبين
لا في الوجود ولا في التعقل فلا نسلم أنهما غيران عند أصحاب التعريف (قوله
قال الأستاذ) يعني الشريف المحقق (في شرح المواقف) تابعا للعلامة شارح
المقاصد (هذا الجواب صحيح إذا لم يكن في التعريف قيد عدم أو حيز) أي لو كان
التعريف بأن يقال موجودان يجوز انفكاكهما إذ على هذا الجواب يكون معناه
موجودان يمكن انفكاك وجود كل منهما عن وجود الآخر أو الحكم بوجود كل
منهما عن الحكم بوجود الآخر بمعنى أن يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد
الحكم بوجود الآخر سواء وجد الحكم بعده أو لم يوجد أيضا فحينئذ لا يصدق على
الصفة والموصوف ولا على الجزء والكل ويصدق على مثل الباري والعالم والجسمين
القديمين وغيرهما لما عرفت فيصح (وأما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب)

الرتبة النازلة من التوجية فبني (١٩) ككتوبى على الجلال لا هو ولا غيره على ذلك النظر مامر مرارا من أنه
لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود (قوله فلا صحة لهذا الجواب الخ) وذلك لما تقرّر في مقره من أن كلمة أو الداخلة

في التعريفات للتقسيم والتوزيع دون التردد والتشكيك فيكون حاصل التعريف ان قسماً من المحدود اعنى القيرين ما يجوز ان يتعقل ويتصور عدم كل منهما مع وجود الآخر كالفين مثلاً وقسماً آخر منه ما يجوز ان يتعقل ويتصور تحيز كل منهما في حين مع عدم الآخر في ذلك الحيز كالجسمين فينتقض التعريف بالصانع مع العالم لعدم امكان عدم الصانع وتحيزه وهذا هو الوجه الوجه المنفهم من كلام السيد الشريف قدس سره وبه يندفع عنه ما ورد الشارح عليه من عدم الصحة على تقدير عدم القيد ايضاً لان ذكر لفظة او يفيد التوزيع واذ لم تذكر يكون العموم مستفاداً من اطلاق لفظ الانفكاك وبه يظهر سقوط ما قيل ان انفكاكهما في الحيز عدم اتحادهما في الحيز لان ذلك يرجع الى اختيار الشق الثاني وفيه ما فيه وما قيل ان بناء كلامه قدس سره على حمل الانفكاك في الحيز على المعنى الذي قررته المحققون لا على ما زعمه المغيرون وهو التصديق بوجود العالم دون الباري وبوجود الحيزه ٢٩٠ تعالى دون العالم بقريته اعتباره المطابقة

(قوله اذ لا يجوز ان يتعقل الباري معدوما او متحيزاً بدون ان يتعقل العالم كذلك الا ان يتعقل الباري معدوما او متحيزاً بدون ان يتعقل العالم كذلك) اي لا يجوز ان يتعقل وجود العالم بدون وجوده تعالى وهو ظاهر وكذا لا يجوز ان يتعقل وجود الحيز لا لاري تعالى ولا يتعقل وجوده للعالم ضرورة ان العالم متحيزاً فلا يكون بين الباري تعالى وبين العالم انفكاك في الحيز بالمعنى الذي عبره المحققون واما تحقق الانفكاك بينهما في الحيز فانه في الذي قررته من غير التعريف لادخال الجسمين القديمين في تعريف المتغايرين وهو عدم كونهما متحيزين في الحيز فما لا مجال له ههنا اذ بناء قوله

اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى معدوما او متحيزاً بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا عظم التعقل بحيث يكون شاملاً للمطابق وغيره وحينئذ يلزم التغير بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر تعقلاً مطابقاً او غير مطابق

اذ معنى التعريف على هذا الجواب موجود ان يصح انفكاك كل منهما عن الآخر اما في عدمه بان يكون كل منهما معدوما او متحيزاً دون الآخر او في التعقل بان يوجد الحكم بكون كل منهما معدوما او متحيزاً ولا يوجد الحكم بكون الآخر كذلك حكماً مطابقاً للواقع مع انه لا يمكن ان يوجد الحكم المطابق بعدم الباري او تحيزه ولا يوجد الحكم بكون العالم كذلك فلا يكون بينهما انفكاك تعقلي من الجانبين بهذا المعنى فلو صح الجواب المذكور مع هذا القيد لزم احد الامرين اما عدم صدق التعريف على الباري والعالم واما ان يكون الحكم بعدم الواجب او تحيزه مطابقاً للواقع والكل باطل واذا عظم الحكم من المطابق وغير المطابق ليصدق التعريف على الباري والعالم يلزم ان يصدق التعريف على الصفة والموصوف والجزء والكل فيلزم ان يكونا متغايرين وهو ايضا باطل وتحقيق هذا المقام ان هذا الجواب مع هذا القيد يقتضي الحكم بعدم الباري او تحيزه وبدون هذا القيد لا يقتضيه بل يقتضي الحكم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الآخر وعدم الحكم بوجود الآخر اعم من الحكم بعدمه والاعم لا يستلزم الاخص فيصح بدون القيد لاعمه وهو المستفاد من شرح المقاصد والذين غفلوا عنه قالوا ما قالوا ومنهم الشارح كما ستطلع عليه (قوله لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر الى آخره) قيد للوجود ليدخل عدم كل منهما

قدس سره على حمل الانفكاك في الحيز على المعنى الذي قررته المحققون لا ما زعمه المغيرون (تحت) للتعريف لادخال الجسمين القديمين ولذا لم يتعرض الشارح المحقق لادخالهما بهذا الوجه فقال قلت هذا النقض غير وارد الخ فلا يتوجه عليه قدس سره ما ورد ما حاصله ان الباري تعالى ينك عن العالم في الحيز بالمعنى الاعم الذي سبق في ادخال الجسمين القديمين في تعريف المتغايرين وهو عدم الاتحاد في الحيز (قوله لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر) هذا الكلام منه قدس سره مناف بظاهاه لما حققه في حاشية شرح المختصر من انه لا يمكن تصور ارتفاع الجزء مع بقاء كله بخلاف تصور ارتفاع اللازم مع بقاء ملزومه لان الحال ههنا هو التصور دون التصور واما في الجزء فكلاهما محالان والسبب في ذلك هو ان عدم الجزء بعينه عدم الكل فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما ضرورة امتناع تصور الشيء منفكاً عن نفسه بخلاف عدم اللازم فانه مغاير لعدم ملزومه فيمكن تصور الانفكاك بينهما

قلت هذا الجواب غير صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون الآخر تجوز العقل وجود احدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع بل المعلوم مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التعارض بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما ذكره بعينه

تحت المتعقل وغير المطابق هو الحكم بعدم الموصوف عند وجود الصفة وبعدم الجزء عند وجود الكل لا قيد للتعقل بمعنى جواز تعقل وجود كل منهما بدون ان يتعقل وجود الآخر اذ الموصوف بالمطابقة واللامطابقة هو الحكم لاعدم الحكم فالحكم بوجود كل منهما مطابق وعدم الحكم بوجود الآخر او بعدمه لا يوصف بالمطابقة واللامطابقة كما لا يخفى ومن هنا يظهر فساد ما قيل يمكن صحة هذا الجواب مع هذا القيد بان جواز انفكاك احد الشئيين عن الآخر في الوجود انما يكون بطريقتين ضد الوجود وهو العدم عليه دون الآخر فجواز انفكاكه عنه في العدم انما يكون بطريقتين ضد العدم اي الوجود عليه بدون طريقتيه على الآخر لا باتصافه بالعدم بدون اتصاف الآخر به فيكون معنى قولنا جاز انفكاكهما في عدم بعد ملاحظة الجواب المذكور انه جاز ان يتعقل كل منهما موجودا بدون ان يتعقل الآخر كذلك لانه جاز ان يتعقل كل معدوما دون الآخر فينشئ لا خفاء في صحة هذا الجواب ولو مع القيد المذكور (قول له قلت هذا الجواب الى آخره) ابطال للجواب المذكور وتعريض للاستاذ بانه غير صحيح على الاطلاق لامع هذا القيد فقط قلت هذا ليس بشيء من وجهين الاول ان كون المراد بجواز تعقل كل منهما بدون الآخر تجوز العقل بوجود كل منهما بدون الآخر مبنى على حمل الجواز في التعريف على الامكان العقلي وقد عرفت ان حمله عليه مغن عن قيد الحيز كما دل عليه كلامه فيما سبق فليس مراد المعرف والحجيب ذلك بل الامكان بحسب نفس الامر لكن المنفكين اعم من الموجودين والحكمين كما عرفت على ان قوله وان عمم التعقل الى آخره ياباه لان التجوز بمعنى الاحتمال العقلي لا يوصف بالمطابقة واللامطابقة الا ان يحمل على الحكم بالجواز الثاني ان ما لا يجوز العقل هو الحكم بوجود العالم مع الحكم بعدم الصانع لامع عدم الحكم بوجود الصانع كيف وذلك الحكم واقع للمستقلين قبل اثبات وجود الصانع بالبرهان وللإطفال قبل مرتبة الاستدلال ومبراد الاستدلال المحقق وشارح المقاصد ذلك واذا لم يوصف عدم الحكم بوجود الصانع بالمطابقة واللامطابقة فلا وجه لقوله وان عمم الى آخره اذ لاحكم هناك سوى الحكم بوجود العالم وهو مطابق للواقع وبالجملة الحكم بوجود الصانع قبل العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود العالم بل مع الحكم بعدمه في ذلك الوقت والحكم بوجود العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود الصانع وكل من الحكمين مطابق للواقع فقد انفك كل من الحكمين المطابقين

وعدمها وهي انما تجرى في التصديقات نعم يمكن حمل كلامه قدس سره على انه اذا لم يذكر القيد يمكن حمل الكلام على ما عليه اهل التحقيق وما هو الحق في معنى الغير وهو الانفكاك في الوجود بالمعنى الذي مروا اذا اريد ذلك القيد على تعريف الاشعري فلا يمكن حمل الكلام على هذا المعنى بل يحتاج الى التحمل الذي ارتكبهوه

ولو عرف الغيران بانهما الشئان اللذان لا يستلزم عدم احدهما عدم الآخر
خرج الجزء والكل والصفة والموصوف ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم
عن الآخر بان يكون كل منهما موجودا بدون الآخر وليس هناك حكم بعدم
كل منهما او بعدم احدهما حتى لا يكون الحكم بعدم الصانع مطابقا فيصح الجواب
المذكور بدون هذا القيد لانه يقتضى الحكم بعدم كل منهما او تحيزه وعدم
الحكم بكون الآخر كذلك فيلزم المحذور كما قال العلامةن وهذا كله ظاهر وان خفي
على الشارح فقوله كما ذكره الاستاذ بعينه غير مستقيم ومنشأ غلطه انه جعل قوله
بدون الآخر في تفسير التعقل بقوله بان يتعقل وجود كل منهما بدون الآخر
قيدا للوجود فدخل عدم كل منهما في التعقل فقال ما قال وليس كذلك بل هو
قيد للتعقل بمعنى ان يتعقل وجود كل منهما بدون ان يتعقل وجود الآخر
وهذا القدر كاف في انفكاك احد الحكمين عن الآخر ولا يتوقف ذلك الانفكاك
على الحكم بعدم الآخر حتى يتحقق هناك حكم غير مطابق على ما لا يخفى هكذا
يجب ان يفهم هذا المقام نعم يرد على العلامةين ان هذا الجواب بدون هذا
القيد غير صحيح من وجهين احدهما انه يستلزم صدق التعريف على كل صفتين
من الصفات الحقيقية للواجب تعالى لانفكاك كل منهما عن الآخر في التعقل بهذا المعنى
وان لم يمكن انفكاك شئ منهما عن الآخر بحسب الوجود وقد صرح نفسه في شرح
المواقف بان هاتين الصفتين لا توصفان بالمغايرة الثانية انه يستلزم ان لا يصدق
التعريف على الموصوف وصفاته الفعلية لانها نسبة لا يمكن تعقلها بدون تعقل
الموصوف فلا انفكاك بينهما من الجانبين لافي الوجود ولا في التعقل مع انها غير
الموصوف كاتقل عن الامدى الا ان يقال الصفات الفعلية لكونها اضافات ليست
بموجودة فلا تكون غير الموصوف وتخرج بقيد الوجود هذا وتجه على هذا الجواب
مع هذا القيد انه يستلزم صدق التعريف على الكل والجزء فيلزم مغايرتهما وذلك
لانك عرفت ان المراد من الحيز هو الحيز الواحد بالخصوص وليس الكل والجزء متحدين
في الحيز الواحد والا لم يكن الكل اعظم من الجزء فكل منهما منفك عن الآخر
في الحيز وجودا وتعقلا وان لم يكن بينهما ذلك الانفكاك في العدم لا بحسب تحقق
ذلك العدم ولا بحسب تعقله (قوله لا يستلزم عدم احدهما) اى عدم شئ منهما
لان اضافة الاحد المبهم للعهد الذهني فيكون في حكم التكررة في سياق النفي فالمعنى
على السلب الكلى لاعلى رفع الايجاب الكلى ولذا خرج الجزء والكل والصفة
والموصوف مع ان عدم الجزء والموصوف يستلزم عدم الكل والصفة لكن يخرج
معهما الصانع مع العالم واللازم مع ملزوماتها ايضا لان عدم الصانع واللازم
يستلزم عدم العالم والملزوم وان لم يخرج الجثمان القديمان بناء على ان عدم شئ
منهما لا يستلزم عدم الآخر لعدم العلاقة المشهورة بينهما ونحن نقول بتحقيق اللازم

(قوله فلا يرد عليه الا النقص المذكور) بل لا يرد ذلك ايضا على ما قد سلف (قوله اندفع تلك النقوض)

(قوله ويشبه ان يكون مراد ٢٩٣ الشيخ من التعريف ذلك) وذلك بان يريد بصحة عدم احدها

مع وجود الآخر عدم استلزام عدمه عدمه فلا يرد على تعريف الشيخ النقض بخروج الجسمين القديمين ولا بدخول الجزء والكل والصفة والموصوف بل يرد عليه النقض بخروج الصانع والعالم وخروج جميع اللوازم والملزومات وهذا النقض مشترك الوجود على تعريف الشيخ والتعريف الذي غير اليه تعريف الشيخ فظهر انه لا وجه للتغيير (قوله اندفع تلك النقوض) فان الاشارة الى العالم ليست عين الاشارة الى الصانع وكذا الاشارة الى الملزومات ليست عين الاشارة الى لوازمها لكن يبقى النقض بدخول الكل والجزء في تعريف المتغايرين فان الاشارة الى الكل ليست عين الاشارة الى كل واحد من اجزائه ويخرج عنه الصفة والموصوف فان الاشارة الى احدها عين الاشارة الى الآخر تقديرا فانا نعلم قطعا ان المجردات وصفاتها لو صارتا مشار اليهما كانتا متحدتين في الاشارة (قوله ولا بأس به)

بل جميع اللوازم والملزومات خارجة عن التعريف ويشبه ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا النقص المذكور ولو قيل هما الشئان اللذان لا يكون الاشارة مطلقا الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقدير اندفع تلك النقوض ولكن يدخل فيه الجزء والكل ولا بأس به لان الغرض منه والملزوم فيما بين اعيان الموجودات سوى ذات الواجب وصفاته الحقيقية محل نظر عند الاشاعرة (قوله ويشبه ان يكون الى آخره) حيث قال يصح عدم احدها الى آخره ولم يقل يصح وجود احدها بدون الآخر مع انه الظاهر لكن التعريف المذكور ظاهر في عدم استلزام الوجود للوجود لافي استلزام العدم للعدم (قوله فلا يرد عليه الى آخره) اذا كان مراد الشيخ عدم استلزام شئ منهما عدم الآخر فلا يرد على الشيخ او على تعريفه الا النقص المذكور اى النقض بالصانع والعالم واللازم والملزوم يبنى لا يرد عليه النقض بالجزء والكل والصفة والموصوف كما ورد النقض بالكل على التعريف المختار باعتبار شق التردد وفي هذا الحصر دلالة على ان جميع الاعراض مع محالها مندرجة في الصفة والموصوف (قوله لا يكون الاشارة الحسية الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا) اى اشارة محقة كافي الاشارة الى الاجسام وعوارضها المحسوسة (او تقديرها) اى اشارة مفروضة كافي الاشارة الى المجردات وصفاتها فانها غير محسوسة باحدى الحواس فلا يمكن الاشارة الحسية اليها لكن على تقدير فرض الاشارة الحسية اليها لا يكون الاشارة الى واحد منها عين الاشارة الى الآخر فيكون الجسمان وكذا المجردان واحدهما جسم والآخر مجرد غيرين ولا يكون الموصوف والصفة غيرين لان الاشارة الى الموصوف قصدا عين الاشارة الى صفته تبعا وبالعكس وكذا لا يكون الصفتان لموصوف واحد غيرين لاجل ذلك واما العرض مع المحل فنسدرج في الصفة والموصوف كما عرفت (قوله ولكن يدخل فيه الكل والجزء) مع انهما ليسا بغيرين فلا يكون مانعا وذلك لان الاشارة الى الكل غير الاشارة الى الجزء وفيه بحث ظاهر لان الاشارة الى الشئ لا يجب ان يكون امتدادا جسميا منطبقا على سطح المشار اليه بل قد يكون امتدادا سطحيا او خطيا منطبقا على جزء منه والجواب ان اتحاد الاشارتين انما يصح على مذهب الحكماء القائلين باتصال اجزاء الجسم والكلام هنا مبنى على مذهب المتكلمين النافين للاتصال فلما انفصل اجزاء الجسم فالاشارة الى كل جزء غير الاشارة الى جزء آخر وغير الاشارة الى الكل حقيقة وان اتحدت الاشارتان في عرف العامة فان حملت العينية على ما يع المتعارفة فلا يدخل الكل والجزء ايضا كما لا يخفى (قوله ولا بأس به) اى بدخول الكل

اى لا بأس بدخول الكل والجزء في تعريف المتغايرين لان الغرض ههنا من هذا التعريف ليس الا الاحتراز عن تعدد القدمات وعدم لزوم كون صفات الله تعالى قدما ومغايرة له تعالى ولا يدخل في هذا الغرض لعدم كون الجزء والكل متغايرين اذ لا جزء للصانع

قلت لكن يخرج عن التعريف الصفات المحدثه مع انها ٢٩٤ من افراده فان الاشاعرة قسموا الصفات

الى ثلثة اقسام ماهو عين الذات كالوجود وماهى غيره كصفات الممكن وماهى ليست غيره ولا عينه كصفات البارى (قوله وما نقل من ان القول الخ) دفع لما يتوهم انه كيف يصح نفي البأس والقول بالمغايرة بين الكل والجزء مخصوص ببعض الجهلة من المعتزلة وهذا النقل دفع في التبصرة لابي المعين النسفي وهو بظاهره كاترى ويمكن توجيه كلامه بان المراد منه ان الواحد مثلا بل اى جزء كان ليس مغايرا للعشرة وما هو كله في صدق الحكم وتناول الكلمة بان يصدق العشرة مثلا على آحادها بدون

الاجزاء لان هذا المقام يجوز فيه التعريف بالاعم من الكل والجزء لان الغرض من قول المصنف لاهو ولا غيره نفي تعدد القدماء المستقلة المتغايرة جوابا عما اورده المعتزلة على الاشاعرة في اثبات الصفات القديمة ويكفى في بيان هذا الغرض تعريف الغيرين وتميزها عن الموصوف والصفة ولا يتوقف على تميزها عن الكل والجزء ايضا اذ ليس الصفة جزأ للموصوف فلا دخل لتمييزها عنهما في هذا البيان فقد عرفت ما في كلامه من التسامح واقول لم يرتض شيئا من التعريفين واخترع من عند نفسه تعريفين آخرين ورجح الاخير ودفع ما يرد عليه من صدقه على الكل والجزء وهذا الدفع صالح لدفع ما يرد على تعريف الاشعري ماحله على ظاهره اذ نقول الظاهر من تعريفه ان امكان انفكاك من احد الجانبين بمعنى سلب اللزوم كاف في المغايرة بينهما سواء امكن انفكاك كل منهما عن الآخر او احدهما فقط فيدخل الجسمان القديمان والصانع مع العالم والموصوف مع صفته المفارقة وكذا العرض مع محله ولا يدخل الموصوف مع صفته اللازمة ولا محذور فيه سوى انه يدخل فيه الكل والجزء ولا بأس به كما قال فليت شعري لم عدل عنه (قوله وما نقل من ان القول الى آخره) جواب سؤال يرد على قوله ولكن يدخل فيه الجزء والكل فان المراد منه فينتقض منعاً عند الاشاعرة وان لم ينتقض عند جمهور المعتزلة القائلين بمغايرة الجزء للكل فتوجه عليه انه ينتقض عند جمهورهم ايضا بناء على ما قيل فاجاب عنه بان ما قيل نقل مختل لا يصح الاعتماد عليه بل المعتزلة باجمعهم قائلون بمغايرة الجزء والكل بناء على ان معنى الغير عند غير الاشاعرة نقيض هو هو فيكون الصفة والجزء غير الموصوف والكل لعدم صحة الحمل بينهما واذا كان الصفة والموصوف غيرين عندهم كالجزء والكل فينتقض التعريف عندهم جمعا وان لم ينتقض منعاً فاقيل الغرض من نقل هذا الكلام هو الاشارة الى الاعتراض على قوله ولا بأس به مع جوابه حاصل الاعتراض ان هذا القول غير صحيح لان القول بمغايرة الجزء للكل مخصوص الى آخره ليس بشئ لان ذلك القول صحيح وان انتقض التعريف على مذهب المعتزلة ايضا كما عرفت (قوله قال الامام الى آخره) شروع في الجواب عما اوردوا على الاشاعرة في قولهم لاهو ولا غيره بانه رفع للنقيضين لان غير الشئ نقيض هو هو واجاب عنه الامام بانه ليس مراد الاشاعرة

حتى يلزم كونه قديما ويلزم منه تعدد القدماء (قوله فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل) يعنى انهم اذا لم يقولوا بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف مع قرب احدهما من الآخر كانوا يشنعون على الشيخ لقوله بعدم المغايرة بينهما فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل مع بعد احدهما عن الآخر واستلزام هذا القول منهم وقوعهم في معرض الشناعة مع انه

لأبعث لهم على هذا القول اذ لا جزء لواجب عندهم ايضا كسائر المتكلمين حتى يلزم من مغايرته تعدد القدماء (بقولهم)

الواحد منها اذ لا يتصور ذلك الا بان يصير الواحد غير نفسه فانه قد اعتبر من العشرة فلو صدقت بدونه يكون غير نفسه فهي في هذا الاعتبار ومن هذه الجهة وزان الذات والصفة فقدم مغايرة الذات والصفات القدسية في الوجود والحقيقة مثل عدم مغايرة الواحد ٢٩٥ للعشرة في صدق الحكم وتناول الحقيقة ويكون المقصود تصوير

ان هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغير بهذا المعنى كما خص العرف لفظ الدابة بذوات القوائم الاربع قلت وانت خبير بان الغرض وهو نفى لزوم تعدد القدماء لا يترتب على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه لادخاله في المسائل الاعتقادية وقال صاحب المواقف بانها لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما في سائر المحمولات قلت وانت تعلم ان هذا انما يصح في المشتقات مثل العالم والقادر

بقولهم ولا غيره نفى الغير بمعنى تقيض هو هولي ليزم ارتفاع التقيضين بل بمعنى آخر اصطلاحا عليه وهو اخص مطلقا من المعنى اللغوي على ان يكون نقلا للعام الى الخاص كنفق الدابة من مطلق ما يدب على الارض الى ذات القوائم الاربع فالنزاع بين الفريقين لفظي وردده شارح المقاصد بما حاصله انه لو كان الامر كما قال لكان الحكم بعدم مغايرة الصفات للذات بديهيا مستغنيا عن الدليل مع ان من الاشاعة من استدل عليه بدليل فاسد وردده الشريف في شرح المواقف بانه غير مرضى لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوي وتبعه الشارح المحقق اقول ويدل على كونه بحثا معنويا قطعا استدلالهم السابق لانه صريح في ان الاشاعة قصدها اثبات معنى الغير في الشرع والعرف واللغة لاثبات معنى اصطلاحا عليه وهو ظاهر (قوله وهو نفى لزوم تعدد القدماء) اي المغايرة والافتقار القدماء لازم لاثبات الصفات الحقيقية البتة وقد عرفت ان التعدد اعم من التغير وايضا المترتب على البحث المعنوي نفى تغير القدماء لانني تعددها (قوله لا يترتب على ذلك) اقول لو قال الاشاعة في جواب المعتزلة ان اردتم لزوم تعدد القدماء المستقلة بذواتها فاللزام ممنوع اذ لا استقلال للصفات وان اردتم لزوم تعددها مطلقا ولو غير مستقلة فاللزام مسلم وبطلان اللازم ممنوع فان النصارى انما كفروا لاثباتهم قد ماء مستقلة لا لاثباتهم قدماء متعددة لكفى لهم من غير تعرض بان الصفات يطلق عليها غير الذات اولافني الجواب على نفى الاستقلال لاعلى نفى الغيرية الا ان يقال الغيرية لازمة للاستقلال عند الاشاعة ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فيترتب عليه هذا الغرض وان لم يتوقف عليه (قوله وقال صاحب المواقف الى آخره) هذا جواب آخر يدل جواب الامام ومبنى على ان الغير بمعنى تقيض هو هو (قوله وانت تعلم انه انما يصح في المشتقات الى آخره) هذا مما اورده شارحا المقاصد

سلب العينية والغيرية عن الشيء وتقريبه الى الفهم لا تشريك الواحد في المسئلة والحكم فاعلم جمع بن حارث كان يقول بالمغايرة بهذا المعنى (قوله ان هذا الاصطلاح الخ) قال السيد الشريف قدس سره وهذا الاعتذار ليس بمرضى لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوي (قوله بان الغرض الخ) هذا كلام حق لامرية فيه والغرض انما يترتب على نفى الغيرية بالمعنى الذي قررناه فيما سبق غير مرة وليس هذا الكلام من الاشعري وغيره من الحذاق محض اصطلاح بل بيان معنى الغير وحقيقته ومنع لزوم تعدد القدماء على اثبات الصفات بناء عليه (قوله وقال صاحب المواقف

الخ) عبارة المصنف في المواقف واعلم ان قولهم لاهو ولا غيره مما استبعده الجمهور فان اثبات الواسطة بين النفي والاثبات ومنهم من اعتذر بانه نزاع لفظي وانه لا يتمتع التسمية والحق ان مرادهم انه لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود

(قوله لا يترتب على ذلك) فان القول بزيادة الصفات وكونها موجودات قديمة يستلزم تعدد القدماء وان لم يكن تلك الصفات مغايرة للذات بحسب هذا الاصطلاح فلا فائدة في هذا الاصطلاح فالاولى تركه وعدم ادخاله في المسائل الاعتقادية

والهوية كما يجب ان يكون في الحمل ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التفسير في الذهن والاتحاد في الخارج نعم المعقول هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر وهذا كلام لا غبار عليه انتهى كلامه وانت اذا تذكرت ما حققناه علمت انه لا يرد عليه ما اورده السيد الشريف والتفتازاني وغيرها فان مدار اعتراضهم عليه ومبناه هو الذي تخيلوه من امكان الصفات وزيادتها على الذات تعالى الله عما يصفون ولم يذهب احد الى الزيادة والامكان الى ان ظهر فخر الدين الرازي واشتهر بالعلم فاحدث هذه الداهية وامان قبله فكانوا مطبقين على نفي الامكان والزيادة المتقدمون منهم وان لم يصرحوا بالوجوب لعدم هذه الاصطلاح فيما بينهم حيث لم يطلقوه على الذات ايضا لانهم نصوا عن آخرهم ان صفات الله تعالى قديمة وانها ليست عين الذات ولا غيرها وكانوا لا يريدون من القديم الامعنى الواجب ولذلك قال بعضهم ان القدم والوجوب مترادفان وكذلك جماعة ممن تأخر زمانا من الرازي كانوا على هذه الطريقة قد حفظهم الله سبحانه عن البدعة والوقوع في هذه الورطة كالبيضاوي وحافظ الدين النسفي وغيرها من اصحاب البصيرة فلنورد في هذا المقام بعض عباراتهم ليكون ذلك طريقا مؤديا الى ما طوينا عن ايراده قال الامام ابو بكر الكلابادي في كتاب التعرف قال محمد بن موسى الواسطي رحمه الله كان ذاته غير معلول فكذلك صفاته غير معلولة واظهار الصمدية اياس عن المطالعة على شيء من حقائق الصفات ولطائف الذات وقال الامام الغزالي في كتاب ٢٩٦ الاربعين في اصول الدين لا يزال

في نعوت جلاله منزها عن الزوال وفي صفاته مستقنيا عن زيادة الاستكمال وقال في موضع آخر لا تشابه بين صفات الباري تعالى وصفات الادميين فان صفات الادميين زائدة على

والمواقف وتبعهما الشارح ويمكن دفعه بان مراد المصنف توجيه قول الاشاعرة ان صفات الواجب تعالى ليست عين الذات ولا غيرها بحمل الصفات في كلامهم على الصفات المشتقة وهو لا ينافي كون الكلام في مبادئ المشتقات لان حاصله ان الصفات القائمة بذات الواجب مثل العلم والقدرة مما يحمل المشتقات منها على ذات الواجب ولا شيء مما يغير الذات بالاستقلال مما يحمل المشتق منه على الذات ينتج من الشكل الثاني ان الصفات ليست بما يغير الذات بالاستقلال فلا محذور في اثباتها فيندفع

ذواتهم لتكثر وحدتهم وتقوم انيتهم بتلك الصفات وتعين حدودهم ورسومهم بها وصفات الباري (على)

تعالى لا يتحد ذاته ولا ترسم فليست اذن اشياء زائدة على العلم الذي هو حقيقة هويته تعالى ومن اراد ان يمد صفات الباري تعالى فقد اخطأ فالواجب على العاقل ان يتأمل ويعلم ان صفات الباري تعالى لا تتعدد ولا تنفصل بعضها عن بعض الا في مراتب العبارات وموارد الاشارات هذا كلامه وقد نقله العارف الجليل رحمه الله عنه في كتابه الدرة الفاخرة وغيره وقال الامام بدر الدين الصابوني رحمه الله ان العلم عنا موجود وعرض وعلم محدث وجازز الوجود ويتجدد في كل زمان فلوانتبتا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه وقال الشيخ ابو الشكور محمد بن عبد الله السالمى رحمه الله في التمهيد صفات الله تعالى واحدة في الحقيقة لا تدخل تحت العدد فاما تأثير واسماء معدودة من انكر صفة من صفات الله تعالى يصير كافرا فهي معدودة بالاسم والتأثير والايان بالكل واجب وصفاته كلها واحدة في الحقيقة حتى انه لو قال ان قدرة الله تعالى وحياته شيان او غيران او اثبتان ليصير كافرا فنقول ان الحيوة صفة الله تعالى والقدرة صفة الله تعالى والقدرة ليست هي الحيوة ولا هي غير الحيوة وكذلك في سائر الصفات كل صفة مع صفة اخرى نقول لاهي هي ولا هي غيرها كما في الصفة والذات لاصفاته ليست من المعدودات فنقول ان الله تعالى يوجد بصفاته وهذا هو المذهب عند اهل السنة والجماعة انتهى كلامه وقال الامام فخر الاسلام رحمه الله اثبات اليد والوجه حق عندنا لكنه معلوم باصله متشابه بوصفه ولن يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف بالكييف وانما ضلت المعتزلة فانهم ردوا الاصول لجهلهم بالصفات =

= على وجه المعقول فصاروا معطلة وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله واهل السنة والجماعة اثبتوا ماهو اصل المعلوم بنص الآيات القطعية والدلالات اليقينية وتوقفوا فيها هو المتشابه وهو الكيفية ولم يجوزوا الاشتغال بطلب لك كما وصف الله به الراسخين في العلم فقال يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولو الالباب وقال لقاضي عياض بن موسى اليحصبي رحمه الله صفاته تعالى واجبة وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله وجود ل شئ في الخارج عينه وليس بشئ زائد سواء كان واجبا وهو الله تعالى وصفاته الذاتية او ممكنا وهو الخلق انتهى نقله الشيخ عبد الوهاب الشعراني في كتاب اليواقيت عنه وهؤلاء الائمة من العلماء الاجلة وقد سبق زمان كل منهم على زمان هذا الذي احدث امكان الصفات ومغايرتها وزيادتها على الذات واتباعها كما انهم سبقوا عليه في العلم المعرفة وجودة الفهم واصالة الرأي والبصيرة وقال الشيخ العارف المحقق محي الدين بن العربي رحمه الله في الفتوحات لمكية من يقول انها غير الذات وقع في قياس الحق تعالى على الخلق في زيادة الصفة على الذات فما زاد هذا على الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء الا بحسن العبارة فقط فانه جعل كمال الذات لا يكون الا بغير فعمود بالله ان نكون من الجاهلين انتهى وقال العارف الجامي رحمه الله قال الشيخ قدس سره قوم ذهبوا الى نفي الصفات وذوق الانبياء يشهد بخلافه وقوم اثبتوها وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة وذلك كفر محض وشرك بحث وقال بعضهم قال قدس سره من صار الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا ومن صار الى اثبات صفات مغايرة للذات حق المغايرة فهو ثنوي كافر ومع كفره جاهل وقال ايضا ذواتنا ناقصة وانما يكملها الصفات واما ذات الله سبحانه فهي كاملة لا يحتاج في شئ الى شئ او كل ما يحتاج في شئ الى شئ فهو ناقص والنقصان لا يليق بالواجب تعالى فذاته كافية للكل في الكل فهي بالنسبة الى المعلومات علم وبالنسبة الى المقدورات قدرة وبالنسبة الى المرادات ارادة وهي واحدة ليس فيها اثنتين بوجه من الوجود هذا كلامه وقال القاضي ناصر الدين البيضاوي رحمه الله في تفسير قوله تعالى ما خلقكم ولا بمشكم الا كنفس واحدة الا كخلقهما وبشما اذ لا يشغله شان لانه يكفي لوجود الكل تعلق ارادته الواجبة مع قدرته الذاتية وقال في سورة المؤمن هو الحي المنفرد بالحياة الذاتية لاله الا هو اذ لا وجود يساويه او يدانيه في ذاته وصفاته وفي سورة الاحقاف والمعنى ان قدرته واجبة لا تنقص ولا تنقطع بالايجاد ابد الآباد وفي سورة لقمان ذلك اشارة الى الذي ذكر من سعة العلم وشمول القدرة وعجائب الصنع واختصاص الباري تعالى بها بان الله هو الحي بسبب انه الثابت في ذاته الواجب من جميع جهاته او الثابت الهيته وان ما يدعون من دونه الباطل المعدوم في حد ذاته لا يوجد ولا يتصف الا بجملة الباطل الهيته وقال الشيخ حافظ الدين النقي رحمه الله في المدارك في تفسير قوله تعالى هم فيها خالدون الخلد البقاء الدائم وهو تعالى باق لذاته وبقاءه واجب الوجود وبقاء الخلق به وهو جائز الوجود وقال في سورة البقرة الولد بعض من الوالد فيستدعي ان يكون مركبا وكل مركب ممكن وكل ممكن محتاج الى الغير فيكون حادثا فاستحيل القديم ان يكون له وله ما في السموات وما في الارض ملكا ولا تجتمع البتوة معه وقال في كتاب عمدة العقائد ويجوز ان يكون لله تعالى صفات واسماء لانعرفها تفصيلا خلافا للمعتزلة ولا يقال صفاته تعالى تحمل ذاته وذاته تحمل صفاته او صفاته معه او فيه او مجاورة له ويقال صفاته قائمة بذاته وصفاته لاهو ولا غيره وكذلك كل صفة مع اخرى ولا غيرها وقال فيها ايضا وما يستحيل بقاءه لا يكون قديما لان القديم واجب الوجود لذاته فيستحيل العدم وقال ايضا علمنا محدث جائز الوجود وعلم الله تعالى ازلي واجب الوجود فلا يتم اتلان ونقل ذلك عنه الشيخ محمد بن محمود الحافظ البخاري في كتاب فصل الخطاب وفي الفتاوى صفات الله لا تدخل تحت العدد فلو قال الحيوة والقدرة شيان او عددان او اثنان او غير ان يصير كافرا وانما تعددها باعتبار الاسماء والتأثير وقالوا كل ماهو من صفات الممكن وهو مسلوب من جناب القدس وليس

كشله شيء لافي الذات ولا في الصفات ولا في الافعال وعدوا من المسائل التي خالف الاشعرية فيها الحنفية قولهم ان كل صفة ذاتية او فعلية او واجب الوجود ليست بممكنة وان العال والاسباب مثل القوى والطبائع ماثرة حقيقة مما يسدر فيها من الآثار والارواح ليست بحسب ولا جسمية بل هي امور مجردة عن المادة وان اعادة المعدوم متممة وان افعاله تعالى معللة بالحكم والمصالح وان كل حاسة لا يدرك بها ما يدرك بالآخرى وان موسى عليه السلام لم يسمع الكلام القديم وانما سمع ما يدل عليه من النظم الكريم (قوله لا في مباديها الخ) بل يصح فيها فان الذات المقدس مع محوضة وحدته وصرافة وجوده يكون منشأ لاتزاع المشتقات من هذه الصفات ومصداقا لحملها ومطابقا للحكم بها وهذا معنى كون تلك المبادئ ليست غير الذات ولما لم تكن الفاظا مترادفة لم تكن عين الذات والزيادة الموجبة للغيرية مستحيلة قطعا لاستلزامها النقص بالذات والاستكمال بالامور العرضية الضعيفة القوام الرقيقة الوجود وتعدد القدماء وتكثر الواجبات او حدوث الصفات وشبهة عدم الصحة في المبادئ انما تولدت من اعتبارها متعددة متغايرة زائدة على الذات وانما هو ظن ظنوه وخيال باطل توهموه ثم صحته في المشتقات مع عدم صحته في المبادئ انما بالعرض وفي المرتبة ٢٩٨ المتأخرة والقول الثاني وهذا يفاير

مذهب الفلاسفة من حيث انه على مذهبهم لا يمكن اطلاق هذه الاسماء الا من جهة ان الذات نائب مناب تلك الصفات في ترتب الآثار وجميع الكمالات ويحمل عليه على طريق المجاز دون الحقيقة ولا يتصور انتزاع مفهومات متفاوتة متخالفة ولكنهما على قدم سواء في تقدس الباري تعالى وتعظيمه على الغاية وزاخرته عن صفات

لا في مباديها والكلام انما هو فيها فان الاشعري يثبتها والمعتزلة ينفونها ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء والاشعري يجيب عن ذلك بنفي التعدد بناء على انها لاهو ولا غيره واستدل المعتزلة بانه لو كانت للواجب صفات موجودة فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه عنها في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصاري كفرت بانبيات ثلاثة من القدماء فما ظنك بمن اثبت الاكثر والجواب ان تكفير النصاري لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا جوزوا انتقال بعضها الى بعض الابدان

ايراد المعتزلة بهذا الطريق ايضا (قوله واستدل المعتزلة الخ) عطف على قوله واستدل القائلون الخ اي استدل المعتزلة على ان ليس له تعالى صفات حقيقية زائدة بل هي عين الذات (قوله والجواب ان تكفير النصاري لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا) اي لاجل انهم اثبتوا تلك القدماء (جوزوا انتقال بعضها) وهو صفة العلم (الى بعض الابدان) هو بدن عيسى عليه السلام وبعضها الآخر

الخوفاين ولهذا لم يستبعده الماهرة ولا استبعده حذاق المحققين (قوله واستدل المعتزلة الخ) المراد (وهو)

قدماءهم الذين يقولون بان الصفات امور اعتبارية او حالات متوسطة فان هذا دليلهم فلا يلزم تعدد القدماء لان القديم هو الموجود الغير المسبوق بالعدم والصفات غير موجودة عندهم لاسلبهما عنه تعالى لانها ليست بمنفية بالكلية وبطلانه يظهر ببطلان مبناه فان كونها مع ترتب هذه الآثار عليها اعتبارية او حالا وواسطة بين المنزلتين ضروري البطلان ولذا عدل عنه المتأخرون منهم الى العينية (قوله والجواب الخ) فيه نظر اما اولا فلان ظاهر كلام النصاري ان القدماء الثلاثة التي

(قوله ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء) وظاهر ان هذا اللزوم انما يتأتى على تقدير القول بقديم المبادئ فان المشتقات لاتحادها مع الموصوف في الوجود لا يستلزم قديمها تعدد الموجودات القديمة (قوله والاشعري يجيب عن ذلك) اي عن لزوم تعدد القدماء بنفي التعدد اي يقول انها وان كانت قديمة لكنها ليست متعددة وانما يكون متعددة لو كانت متغايرة للموصوف وليس كذلك (قوله لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها) قالوا ان الله تعالى جوهر واحد له اقسام ثلاثة هي الوجود والحياة والعلم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبلاقوم الصفة وقالوا ان اقوم العلم انتقل الى بدن عيسى عليه السلام وظهر ان المتقل من ذات الى اخرى يكون ذاتا مستقلة لاصفة قائمة بغيرها

يشتونها صفات العلم والوجود والحياة وعبروا عن العلم بالكلمة وعن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وليست ذات وإنما يدعى عليهم ذلك من يثبت الصفات الزائدة المتغايرة المتعددة من متأخرى الاشاعرة ويتمسك فيه بتجويزهم الانتقال لها طابا للفرق بين المذهبين وتحاشيا عن لزوم ما يلزم عليهم من الكفر ولو ثبت ان مرادهم من الانتقال حقيقة فليس بمستبعد تجويزهم ذلك مع اعتقاد انها صفات وانتقال العرض وان كان ضرورى الاستحالة فقد ذهب اليه بعض العقلاء من قدماء المتفلسفين منهم لحدوث المثل في المجاور من ذى الرائحة او غيرها من الكيفيات المحسوسة انه انتقال واستحالة ذلك ﴿ ٢٩٩ ﴾ لم يتابع في الظهور الى حد استحالة ما يعتقد النصارى فى عامة

وبعضها الى بعض آخر واثبت ذاته وصفاته القديمة ليس فى ذلك

وهو صفة الحياة (الى بعض آخر) من الابدان وهو بدن مرهم وهو استدلال انى لاثباتهم قال العلامة التفتازانى فى شرح العقائد والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزومهم ذلك لانهم اثبتوا الاقائم الثلاثة التى هى الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة وههنا بحث من وجوه . اما اولاً فلان حديث الانتقال لا يستقيم على زعم النسطورية منهم باتحاد اقنوم العلم بمجسد المسيح بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بللور * واما ثانياً فلوسلم فلا كفر فى اثبات القدماء المتغايرة بالذات ولذا لم يصح اكفار الفلاسفة فى اثبات العقول المجردة القديمة * واما ثالثاً فلوسلم ذلك ايضا فحيت لم يصرحوا بذلك كان غاية الامر لزوم الكفر لهم لا التزامه والكفر هو التزامه لا لزومه وما قيل لزوم الاستقلال للانتقال بين فيكون من قبيل التزام الكفر محل نظر لجواز ان يجوزوا انتقال العرض والصفة من محل الى محل آخر ومن موصوف الى موصوف آخر وذلك الانتقال ليس بدبى الاستحالة كيف وقد احتاجوا فى بيان الاستحالة الى دليل كما قيل فالوجه فى الجواب ان يقال تكفير النصارى ليس لاثباتهم قدماء متعددة بل لاثباتهم آلهة ثلثة هم الواجب تعالى والمسيح عليه السلام ومرهم سواء كان ذلك بطريق الحلول والاتحاد بطريق الامتزاج كالتحمر بالماء او بطريق الاشراق او بطريق الانقلاب لهما ودما او بطريق آخر مما يزعمون كما دل عليه قوله تعالى ﴿ وما من اله الا اله واحد ﴾ بعد قوله ﴿ لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة ﴾ وقوله تعالى خطابا لميسى عليه الصلوة والسلام ﴿ انت قلت للناس

احكام دياناتهم فكيف يستبعد منهم تجويز انتقال الصفات ثم تجويز انتقال العرض او ما فى حكمه فى عدم القيام بالذات سواء كان فى نفسه صوابا او خطأ ليس بكفر فعلم ان كونهم ليس الا فى قولهم بالقدماء سواء كانت ذوات او معانى و صفات ولذلك كان المتقدمون من اصحابنا راح مطبقين على نفي لزوم القدماء بناء على انها ليست متعددة ولا متغايرة وهو صريح الحق ومحض الصواب واما ثانياً فالى دليل فارق يحكم بامتساع تعدد الذات القديمة دون الذات والصفات فلئن قيل ان الدليل لزوم التماثل واستلزامه المحال يمنع ذلك فيما اثبتته النصارى

ودليلهم هذا على الوجه الذى قر رده انما يتنهض فى القدماء المتصفة بالعلم التام والقدرة الكاملة على الافعال والايجاد والخلق بالاستقلال دون مطلق القدماء وهم يقولون بتكفير من زعم قدم العقول والنفوس والافلاك والزمان والعنصرىات وان لم تنصف بهذه الصفات وبالجملة القناعة بهذا الفرق الركيك بين مذهب النصارى الذين هم اضل الفرق وابعدهم عن الحق وبين مذهب اهل السنة والجماعة فى اصل هو من اعظم اصول الدين فى غاية الفضاحة ونهاية القباحة لاتصدر الا من ذى وقاحة وسفاهة مع تنهى حماقة وبلاهة ولا يرضى بها فى دينه ذو مسكة فى عقله وخصافة وانما حدث هذا الجواب الغض والجهل العصى ابن الخطيب الرازى وتلاه عامة من جاء بعده بخالفا للسلف الصالحين والحمد لله وحده

(قوله ليست من الاصول الخ) ان كان المراد اثباتها على النهج الذي ذهب اليه السلف الصالحون والعلماء الصادقون ونفيسا على النحو الذي ذهب اليه الحكماء ومن يحذو حذوهم فهو كلام لاشبهة في صحة واستقامته وقد عرفت ذلك وان كان اثباتها زائدة على الذات مغايرة لها ومتغايرة في انفسها فهو جعل كالات الواجب عرضية ضعيفة مستفادة من الحقائق الامكانية وجعلها مغايرة للذات حق المغايرة فاي باس اعظم من هذا واغرق في الضلالة واعمق في الجهالة ولذا قال بعض العرفاء ان القائلين بالزيادة لم يزيدوا على الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء الا بحسن العبارة لا بقال حق المغايرة انما هو بجواز الانفكاك من الجانبين بين المتغايرين في حين اوعدم كما يقول به الكرامية والحنابلة ومن يحذو حذوهم دن الاشاعة لانا نقول قد عرفت ان حقيقة للمغايرة ليست الا التعمور والانتينية وهو الانفكاك بان يكون لهذا وجود ولذلك وجود واما الزائد على ذلك القدر فهو امر خارج عن معنى الغير ليس فيه بوجه من الوجوه واعتبار الانفكاك من الجانبين بان يكون في حين اوعدم محض تمحل تمحلوه للالزم عليهم القول بغيرية الصفات القدسية على خلاف فرع سمعهم من اقوال السلف هذا وما قيل ظواهر النصوص تدل ٣٠٠ على زيادتها على الذات وقيامها بها قيام سائر

الصفات والواجب حملها على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي فان فتح باب التأويل يذهب الاعتماد عليها ويستلزم ابطال الشرائع والاحكام المستندة اليها فليس بشيء

من شيء واعلم ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسند الى غير الكشف فاما يتراء منه ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري

اتخذوني وامى الهين من دون الله الآية (قوله واعلم ان مسألة زيادة الصفات الى آخرة) ولا يلزم من نفي زيادة الصفات نفي الصفات ليكون كفرا لان حاصل نفي الزيادة نفي الصفات الحقيقية الزائدة على الذات لان نفي مطلق الصفات ولو كانت

لان ظواهر الآيات والنصوص انما تدل على اتصافها وصدقها عليه بتحقيق مصداق الحمل (اعتبارية)

ومطابق الحكم ومنشأ الاتراع فيه لاعلى كونها زائدة مغايرة متغايرة والحاكم بكونها زائدة عليها اولا هي عينها وغيرها هو البرهان والمتبع في ذلك البيان والزيادة ولا يشبههما من اثبت الا بقياس الغائب على الشاهد وتشريك الممكن للاله الواحد في كونه عالما قادرا بصفات مغايرة زائدة على الذات حيث قال كما دلت الآيات على كونه عالما قادرا مریدا دلت على العلم والقدرة والارادة ووجه الدلالة لا يختلف شاهدا. وغائبا وهذا القياس مع تنهاى وهته وتضاعف ركا كته منتقض بما ذهبوا الى عينته ونقل الزيادة عنه من الصفات كالوجود والوجوب وغير ذلك وقياس الغائب على الشاهد في باب العقائد قبيح من حيث العقل والحكمة وحرام من جهة الشريعة الالهية وهو المراد في قوله عليه السلام اول من قاس كان ابليس (قوله وقد سمعت بعض الاصفياء الخ) ينبغي ان يكون مراده الزيادة في الذهن وطرف الملاحظة فيستقيم نفي الناس عن الطرفين ويكون انحصار طريق الادراك على الكشف موجها واما اذا اراد الزيادة في الخارج وتعددها فلا صحة لهذا القول اصلا وفي بعض النسخ لا يدرك بالكشف يعنى لادليل من جهة الثقل ولا من جهة العقل يفيد ما هو الحق في الواقع من احد الامرين على القطع واما الكشف فقد ذهب الى هذا جماعة والى ذلك جماعة اخرى فهو ايضا لا يفيدونك ومن ادعى احد الامرين واسند الى

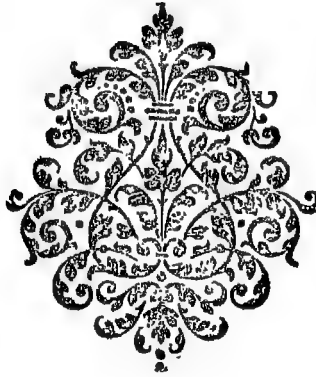
(قوله واعلم ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين) وذلك لانه لا يلزم من القول بزيادتها وقدمها والقول بقدم العالم ولا القول بعدم زيادتها مخالفة للنصوص القاطعة الدالة على كونه تعالى عالما قادرا مثالا على ما ظهر سابقا

ولا ارى بأساً في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة

اعتبارية هي عين الذات بالمعنى السابق فما قاله المصنف في المواقف من ان المعتزلة
كفرت في ستة امور منها نفي الصفات ففيه نظر ظاهر لا يخفى
الا ان يحمل على التهديد والتنفير
عن مذهبهم

ثم الجزء الاول الى بحث العلم وبليه الجزء الثاني مبسلاً
فيه من ذلك البحث ويختتم باظهار انه شاء الله تعالى

الكشف فانما يترآ منه ما كان
غالبا على اعتقاده بحسب
النظر الفكري (قوله
ولا ارى بأساً الخ) هذا
اذا كان النفي والاثبات
على الوجه الذي قررناه
واما اذا كان المراد من
النفي نفيها بالكلية ومن
الاثبات اثباتها مغيرة
ومتغيرة فهو بأس
اي بأس



(الجزء الثاني من فهرست حاشية الفاضل اسماعيل الكلبوي على الجلال)

٢	استناد القديم الى الفاعل المختار عند قوله فهو عالم وبيان الآمدى والجلال الله تعالى عالم اما سمعا واما عقلا الغيب على قسمين	٥٤	العلم الحصولي قيمان اجمالي وتفصيلي ولا فرق بين الجوهر والعرض باعتبار قيامهما في الذهن
٣	للمتكلمين طريقان في الاستدلال العلم	٥٩	بيان قيام الممكنات بذاته تعالى الفرق
٧	للحكماء طريقان في اثبات علمه تعالى بذاته وغيره	٦٥	بين القيام بالذهن والحصول فيه المتضائقان على قسمين اما حقيقيان او مشهوريان
٨	جواب المتكلمين عن تغيير علمه تعالى واحتياجه الى الآلة يعني عدم تغييره واحتياجه وجواب المتكلمين الى الحكماء في اثبات علمه الى الجزئيات المادية	٦٩	بيان كيفية العلم الاجمالي لله تعالى الى الممكنات عند الحكماء
١١	بيان علمه بجميع الموجودات والمعدومات والجزئيات والكليات	٧٠	مراتب العلم التفصيلي اربعة وبيان كيفية العلم التفصيلي لله تعالى الى الممكنات عند الحكماء
١٢	للعلم ثلاثة مذاهب وللمعلوم مذهبان	٧٦	قال المصنف قادر على جميع الممكنات معنى الشيء عند الاشاعرة والمعتزلة احتياج الوجود في حال بقائه وعدمه الى العلة
١٥	بيان ما يمتاز به الشخص عن سائر الاشخاص وبيان ما يدرك بالعقل وما يدرك بالخيال	٨١	صدق الشرطية اللازمة لا يتوقف على صدق طرفيها
١٨	بيان طريق علمه بالبصرات والمسموعات وبيان محالية الشوق في حقه تعالى	٨٣	استدلال المتكلمين على اصل القدرة
٢٠	اثبات القوة الجماعية في الفلك	٨٦	تقرير الدليل للقدرة منه تعالى
٢٥	ان علمه تعالى صور مجردة غير قائم بشيء على مذهب بعض آخر	٩٤	قال المصنف الله تعالى مرید لجميع الكائنات وبيان اسم الفاعل حقيقي في الماضي والحال ومجاز في المستقبل ومقدوراته تعالى غير متناهية
٢٨	ان علمه تعالى دفي بالاشياء	٩٥	والدليل على اصل الارادة وعلى ثبوت شمولها وبيان المذاهب في الارادة
٣٠	المراد بالمبدئية الخصوصية مع الذات وهي عين ذاته	١٠١	الفرق بين الاختيار والارادة
٣٣	الفرق بين العلم الحصولي والعلم الحضورى	١٠٤	بيان رضا الكفر كفر
٤٦	للاختيار معنيان اعم واخص		
٥٩	الله موجود بالنظر الى صفاته عند المتكلمين		

- ١٠٧ الرضاء بالقضاء واجب
 ١٠٩ الامر قسمان امر تكويخي وامر
 تشريفي وتكليفي
 ١١٠ الله متكلم لاجماع الانبياء عليهم
 السلام الله تعالى حي
 ١١٣ الله تعالى بصير وبيان ان السمع
 والبصر مغايران للعلم اذلى وحادث
 ١١٨ بيان صفات سلبية
 ١٢٢ بيان ان كلمة قد اشارة الى الضعف
 وبيان حقيقة التوحيد في قوله
 لا اله الا الله
 ١٢٣ بيان برهان التمانع وتفصيله
 ١١٤ بيان تقرير اثبات التوحيد
 ١٢٧ تحقيق مراد العلامة في قوله
 تعالى لو كان فيهما آلهة الخ
 ١٣٩ قال المصنف ولا يظهر له ولا يحل
 في غيره
 ١٤٠ بيان معنى المكان على المذاهب
 الثلاثة
 ١٤٣ قال المصنف ولا يقوم بذاته حادث
 ١٦٢ الله تعالى ليس بجوهر ولا بعرض
 ولا بجسم ولا بمتحيز
 ١٦٤ هل يجوز الخلف في الوعيد في حقه
 تعالى ام لا الصدق والكذب صفة
 المتكلم لصفة الكلام وصدق المتكلم
 والكلام متلازمان كالكذابين
 ١٦٦ الله تعالى مرئى للمؤمنين يوم القيامة
 وبيان الرؤية في الدنيا
 ١٦٨ المراد بالرؤية بلا كيف
 ١٨٠ رؤية الجبل لله تعالى
 ١٨١ ما شاء الله كان وما لم يشأ الخ
 ١٨٣ ولا حاكم عليه تعالى
 ١٩٢ ان ارباب الكشف ذهبوا الى
 ماذهب اليه الفلاسفة من قدم العالم
 ٢٠٩ ان للحسن والقبح ثلاثة معان
 ٢٢٦ الاختلاف في ان ابليس هل كان
 من الملائكة ام لا وبيان قصة هاروت
 وماروت
 ٢٢٧ القرآن كلام كله كلام الله تعالى
 وهو غير مخلوق
 ٢٣١ بيان معنى مذهب المعتزلة في كلامه
 تعالى
 ٢٣٢ بيان مذهب الكرامية في كلامه تعالى
 ومذهب الاشاعرة
 ٢٦٣ بيان ايمان ابن سينا خلق الجنة والنار
 ٢٦٨ ويخلد اهل النار فيها
 ٢٧١ المقام المحمود
 ٢٧٣ عذاب القبر
 ٢٧٥ عذاب القبر عند السؤال موقوف
 على الاحياء وبعد السؤال لانه
 على الروح فقط
 ٢٨٥ الايمان في اللغة
 ٢٨٧ الفرق بين المعرفة والتصديق

تمت

﴿ الجزء الثانى ﴾

من حاشية خاتمة المحققين الادباء * وخلاصة المدققين الالباء * والبلاء * الذى عقم بعد
نتاجه الزمن * وبخل بوجود مثله وضمن * الممتاز فى فنون الكلام بطول الباع الجلى
الشيخ اسماعيل الكلبوى المتوفى سنة (١٢٠٥) على شرح جلال الدين الدوانى الصديق
تقدمهما الله بالرحمة والرضوان واسكنهما اعلى الجنان



ولاجل اتمام الفوائد قد حلى هامشه بالحاشيتين الفيدتين للنولى المرجانى والحظائى



تنبه

يقول المتوسل الى الله احمد رفعت بن عثمان خلى القره حصارى جعلت شرح الجلال
فوق الصحيفة وحاشية الكلبوى تحتها مفصولا بينهما بجدول وكذلك جعلت حاشية
المرجانى فوق الهامش وحاشية الحظائى تحت مفصولا بينهما بجدول

معارف انظارت جليله سنك (٣٨٦) نومرو و (١٩) جمادى الاولى سنة ٣١٧
و (١٣) ايلول سنة ٣١٥ تاريخلى وخصيتناميسى حازرد



مطبعة عامر



١٣١٧

يا عليم علما من علمك
وفهمنا من اسرارك

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(فهو عالم) اما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة

(قوله فهو عالم) قدم صفة العلم لكونها ام الصفات ولم يقل عالم بعلمه كما يقوله الاشاعرة وجهور المتكلمين احترازا عما زعمه النافون من كونه عالما بذاته للاكتفاء بما تضمنه المقدمة السابقة ولان الادلة الموردة لاثبات علمه تعالى لا تثبت بهذا القيد ولذا كانت مشتركة بيننا وبين المعتزلة النافين للصفات وفاء التفريع دلت على ان دليل هذا الحكم هو المقدمة السابقة فقوله اما سمعا واما عقلا دليل هذا الحكم في الظاهر ودليل ما تضمنه المقدمة من كونه تعالى متصفا بصفة كمال هو العلم اذ لا يجوز ايراد دليلين مستقلين لشيء واحد بدون العطف ولان ما تضمنته المقدمة ليس بديهي بل هو نظري يحتاج الى دليل ولم يذكر بعد (قوله اما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة) الآية الغيب عالم يتعاقب به علم مخلوق اصلا وهو الغيب المطلق او مخلوق معين وهو الغيب المضاف بالنسبة الى ذلك المخلوق وهو مراد الفقهاء في تكفير الحاكم على الغيب وربما يكون المضاف من عالم الشهادة فليراد في الآية بقرينة المقابلة الغيب المطلق واللام للاستغراق اذ لا قرينة للعهد وقرينة قوله تعالى علام الغيوب واذا كان كل غيب واجبا كان او ممكنا موجودا او معدوما او متما مع ماله تعالى فكون كل موجود يشاهده المخلوق معلوماله تعالى بالطريق الاولى فهذه الآية تدل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات ويتضمن دليلا آخر اوردوه على هذا المطلب لانها تدل على ان لا معبود الا هو ويلزمه ان يكون خالقا لكل شيء بالاختيار

(قوله اما سمعا الخ) ايراد

الدليل السمعى في هذه المسئلة مع توقف اثبات الشرع على شمول العلم وعموم القصدرة على ما سيصرح به الشارح لتأييد ما اوردوه من الدلائل العقلية وتأكيده وافادة كمال الوثوق والاعتماد عليه (قوله عالم الغيب) اى ما لا يناله الحس ولا يقتضيه الضرورة والشهادة اى الاشياء التى ليست كذلك او الفائب من المخلوقات والحاضر عندهم واللام في كلتا الكلمتين للاستغراق لعدم المعهود واقتضاء المقام على ما لا يخفى على اولى

الافهام (قوله تدل على الحق) فان من تأمل في الآفاق والآنفس وتفكر في آياتها من ارتباط العلويات ودوران الافلاك واوضاعها وسيران الكواكب ﴿ ٣ ﴾ واحوالها ومقادير الحركات وانضباطها وتنضيد الخلقة

وتسديد الفطرة وما يرتب اليه من اتمام التدابير وامضاء التقادير وخلقة الحيوان وتركيب مفصلها وما ينوط به من مصالحها وماعرفه من الاتفاق بها وتحصيل كماله الممكن له بقويها اختيارا وطبعا وما اعطاه ما يناسب حاله شخصا ونوعا قاطلا ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى ربنا ما خلقت هذا باطلا وجد من دقائق الحكمة وبدائع الفطرة ما لا يحيط بتفاصيله الدفاتر والاقسام ويمعجز عن تصويره العقول والافهام على ما يشهد بتفاصيله علم الهيئة وفن التشريح وحصل له علم ضروري بان صانعه عالم قادر حي تام العلم كامل القدرة باهر الحكمة

(قوله في الآفاق وفي انفسهم) اشارة الى ان المراد من الآيات الادلة القائمة على وجود الصانع ووحدته وشمول علمه وعموم قدرته والسين لتأكيد حصول المعرفة بعد النظر فيها والملاحظة لاحوالها وعليه اكثر المفسرين واختاره الشيخ

واما عقلا فلان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلمها ومن تفكر في بدائع الآيات السماوية والارضية وفي نفسه وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال الله تعالى سترهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق كما هو الواقع في نفس الامر والخلق بالقصد والاختيار يستحيل بدون العلم فلذا اختار في الدليل السمي هذه الآية على قوله تعالى والله بكل شيء عليم مع ان الاستغراق مصرح به فيها لان الشيء في عرف الشرع بمعنى الموجود بخلاف الغيب وحمله على ما به الموجود والمعدوم يحتاج الى قرينة ايضا وبعد ذلك لا تضمن الدليل الآخر فان لهم على هذا المطلب طريقين طريق الاتفاق وطريق القدرة والاختيار والعمدة هو الثاني كما اشار الى شارح المقاصد واقتصر في الدليل العقلي على طريق الاتفاق اعتمادا على تضمن الآية طريق القدرة ايضا (قوله فلان الافعال المتقنة) المحكمة المشتملة على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملازمة للمنافع والمطابقة للمصالح وجميع الافعال المتقنة لان الفعل الواحد المتقن لا يدل على علم فاعله كما يشاهد في كلام واحد بليغ بحسب الظاهر فانه لا يدل على بلاغة منكلمه لجواز ان يقع ذلك الكلام منه على طريق الاتفاق لا بقصد منه بخلاف ما اذا تكرر منه امثاله (قوله ومن تفكر في بدائع الآيات) السماوية والارضية من خلق الافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المسادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تبحر فيها العقول والافهام ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فكيف اذارت الى عالم الروحانيات من الارضيات والسماويات والى ما يقول به الحكماء من المجرّدات كما قال الله تعالى ﴿ ٤ ﴾ ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والافلاك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون ﴿ ٥ ﴾ وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال تعالى ﴿ ٦ ﴾ سترهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه ﴿ ٧ ﴾ اى القرآن او الرسول او التوحيد او الله تعالى كافي اليضاوى (قوله الحق) الثابت في الواقع فالضمير على الاحتمال الاخير له المذكور في الآية السابقة وقد تقرر ان المراد بالجلالة هو الذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية لا مجرد الذات فاذا كان الذات المستجمع حقا ثابتا يلزم ثبوت علمه الكامل بجميع المعلومات

الرئيس وحجة الاسلام الغزالي وبعضهم على ان المراد فتح نواحي مكة من البلدان والقرى وفتحها بعد ذلك ويكون معجزة ظاهرة دالة على صدق النبوة واخبار جناب الرسالة واختاره ابن الخطيب في كتاب الاربعين

(قوله ولا يرد) نقض اجمالي حاصله ان اتقان الفعل لودل على علم فاعله لدل على كون النحل عالة وهو خلاف الواقع والجواب عنه اولامع جريان الدليل في النحل لان هذه الافعال ليست لها ولا يخفى انه لا يستقيم الا على رأى الاشاعرة من نفي الفعل عن غيره تعالى فالعمدة هي الوجه الثاني وهو منع تخلف حكم الدليل بعد تسليم جريانه في النحل وغيرها وتجوز علمها بما يصدر منها من الافعال المتقنة (قوله من بيوت النحل) فانها تبنيها على اوسع الاشكال مسدسة متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض فلا يقع بينها خلل ولا يبقى فرجة بخلاف المدورات وسائر المضلعات على ما تقرر في علم الهندسة والقلاء من البشر لا يمكنهم مثل هذه الصناعة الا بالآلات والموازين مثل المسطرة والفرجار ثم يكون لها رئيس نافذ الحكم على ماسواه وهم يخدمونه ويحمونه واذا ماتت نحلة في الكوراث بادروا الى اخراجها ولم يهملوها فيها ولو هلك رئيسها تسارع عليها الكسلان وانحل امرها وتفرق جمعها ولو ظهر بينها رئيسان حدث بينها الحرب والقتال حتى يهلك احدهما او يطرد منها ثم انها اذا نفرت عن وكرها ذهبت مع الجمعية الى موضع آخر واذا ارادوا عودها الى وكرها ضربوا الطبول والملاهي واستعملوا آلات الموسيقى فعود الى وكرها بواسطة تلك الالحان وامثال ذلك من المعجائب الصادرة منها (قوله وغيرها الخ) الضمير الى بيوت اول النحل ومن مثال غيرها النمل على ما يعرفه

ولا يرد عليه ان بعض الحيوانات قد يصدر عنها افعال عجيبه متقنة كما شاهد من بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة لله تعالى على اصول الاشعري اذ لا مؤثر غيره تعالى فلا يرد ما قيل ان هذه الآية لا تصالح شاعدا لما نحن فيه اذ ليس الكلام في انه الحق انتهى اذ ليس المراد الاستشهاد بها بشهادة احتمالات الضمير واذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال بل المراد النظر على الاحتمال الاخير وما قيل في دفعه ان الحق بمعنى المتصف بالصفات الكاملة ففيه نظر لا يخفى (قوله ولا يرد عليه الى آخره) اوردوا هذا السؤال بالتزديد بان يقال ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بحيث لا خلل فيها اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اكمل منها فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طائفة بالشرور والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فذلك الدليل حينئذ يجري في مثل بيوت النحل

افعالها قالوا احوال النمل اظرف من احوال النحل في حسن قيامه بمصالحه واعتناؤه في بناء المسكن وتحصيل الرزق وبقاء النوع وحفظ النسل فانها تبني منازلها بحفر الارض ويراعى فيها منافعها وتلاحظ مراقبها فاذا تهدمت بمصادمة شيء شرعت في تعميرها

واعادتها بسرعة واقدام وغيره لا يشاهد مثلهما في بنى البشر وانما تهتم في تحصيل اسباب المعاش (والعنكبوت) غاية الاهتمام مع محاسبة المسائل منها فيه والتردد لاعلى وجهه ومؤاخذته على ذلك ثم انها تصيد دويبة تتولد منها شيء شبيه بالعسل في طعمه وتقتنيها في منزلها كافتئنا البقر والمز لتتفرق في معاشها ثم انها ربما يحارب جمع منها بجمع آخر وتستعمل في محارباتها ما يستعمله الدول المتمدنة من الانسان من تعيين موضع المحاربة وحفظ المعاهدة والمشاركة والمصالحة وتبعية العساكر ووضعها على الاصول المراعاة في بنى آدم على شكل صريع وهيئة يقضيها الحالة ثم يهاجم بعضها على بعض بكمل المصاربة والتهور والشدة ثم اذا عشى الليل انصرف كل منها الى جانبه واشتغلت بجمع الموتى ومداداة الجرحى بكل وجه وتدور في اطراف الاموات كأنها تجدد الماتم عليها او تريد اعادتها على حالتها الاولى وتحمل الاعداء اسارى وتجسها في منزلها ثم تستخدمها في تربية بيضها وفراخها ثم انها اذا باضت يكون منها من يعينها على وضع الحمل كالقابلة فاذا اخرجت فراخها بقي مدة لا تحرك فتقوم بتربيتها صنف العملة منها ثم اذا تم نشوها تجعلها في كيس من جلد رقيق يعرف عند العوام ببيض النمل وبشكل في تربيتها العملة والاسارى فتارة تشمسها باخراجها الى الشمس واخرى تدخلها في البيوت حفظا لها من سوء تأثير الهواء وغير ذلك صنع الله الذي اتقن كل شيء واعطى كل شيء خلقه ثم هدى

(فوله قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا) فسر اكثر المفسرين الوحي ههنا بمعنى الالهام والمعنى الهمها وقدر في انفسها ففهمته ومن افاعيلها العجيبة انه تبني بيوتا مسدسة متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض والعقلاء من البشر لا يمكنهم بناء مثل هذه البيوت الابالات والادوات مثل المسطرة والبركار واختيارها ه ه ه للمسدس لانه اوسع الاشكال من المثلث والمربع والخمس ولا يقع


بين المسدسات خلل وفرج كما يقع بين المدورات وسائر المضلعات على ما تقرر في علم الهندسة ومنها انه يكون بينه رئيس نافذ الحكم يحكم على مساواة وهم يتخدمونه ويحملونه ومنها انها اذا نفرت على وكرها وذهبت مع الجمعية الى موضع آخر وان ارادوا عودها الى وكرها ضربوا الطبول والملاهي وآلات الموسيقى فبواسطة تلك الحالات تعود الى اوكرها وامثال تلك الاما يجب تصدر منها كثيرا كما يشاهدها المراقبون لها الحافظون اياها (قوله بجميع المعلومات) اى بجميع ما من شأنه المعلوماتية او بجميع المفهومات (قوله اما علمه تعالى بغيره) اى بجميع ما هو غيره من الكليات والجزئيات فلما سبق عن دلالة الافعال المتقنة السماوية والارضية التي يرشد اليها علم الهيئة

على ان عدم علم تلك الحيوانات بها ممنوع بل ظاهر الكتاب والسنة تدل على علمها قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا ونظائره من الآيات والاخبار كثيرة (بجميع المعلومات) ذاته تعالى وغيره كلية وجزئية اما علمه تعالى بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه

والعنبوت لان بيوت النحل مسدسة الاشكال متساوية منتظمة بحيث يعجز عن صنعها المهندسون بالآلات هندسية ولا يبقى بينها فرج كاللدوائر وهي اوسع من المربعات وسائر المضلعات وكذا آحاد النحل مطيعة لاميرهم كالالاطاعة وبيوت العنبوت نسيج تعجز عنها النساء ومن وافقة لغرضها من صيد الذباب ومثلها كثير في الحيوانات فيلزم ان تكون عالمة مع تخلف حكم المدعى اعنى العلم عن تلك الحيوانات والشارح اعتمد على ظهور انتفاء الشق الاول فاورد النقض بالجريان والتخلف فاجاب اولا بمنع الجريان مستندا بان الافعال الصادرة عن الحيوانات ليست مخلوقة لها فلا تدل على علمها بل على علم خالقها وفيه انه لو صح لما صح الاستدلال على تفاوت علوم المصنفين بمصنفاتهم المتفاوتة اتفاقا واحكاما واللازم ظاهر الفساد فالحق ان الصدور الدال على العلم اعم من الابداع والكسب فلذا بادر الى الجواب بمنع التخلف بعد تسليم الجريان مستندا بدلالة ظاهر الكتاب والسنة على علم بعضها كالنحل حتى ذهب بعضهم الى نبوتها حملا للإيجاء على المعنى المختص بالانبياء عليهم السلام كارسال الملك لكن الخنار انه بمعنى الالهام وبعد ذلك يدل على علمها لان الالهام نوع من العلم وكذا الكلام في تملة ساميان عليه السلام وهدده وامثاله (قوله بجميع المعلومات) اى الماهيات التي من شأنها ان تكون معلومة كلية كانت اوجزئية ذاته تعالى او غيره موجودة او معدومة حقيقية او اعتبارية فبإثبات اصل العلم رد من زعم انه تعالى لا يعلم شيئا وبهذا القيد رد من زعم انه لا يعلم بعضها اماذاته كازعم البعض اوالجزئيات المادية كازعم البعض الآخر هذا ان حمل الجميع على معنى الكل الافرادى وان حمل على معنى ما يطلق عليه الجميع افراديا كان او مجموعيا كان رد من زعم انه لا يعلم المجموع الغير المتناهي ايضا وهو الانسب بهذا المقام (قوله فلما سبق من دلالة الافعال) بمعنى ان تلك الافعال المتقنة تدل على كمال علم فاعلمها بحيث لا يعزب عن علمه مقال ذرة ومن كان علمه كذلك فهو عالم بكل ما يصح ان يعلم موجودا كان او معدوما

والنفسانية التي يرشد اليها علم التشريح فان هذه الافعال مع ما فيها من دقائق الحكمة ومنافع الخلقة تدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها وبلوغه الى غاية لا يمكن ان يحيط بذرات المصنوعات والى هذا اشار الشارح سابقا بقوله وعلمه الكامل وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل ان الافعال المتقنة لا تدل الا على علمه تعالى بهذه الافعال ولا تدل على علمه بجميع افعاله تعالى ولا على افعاله غيره ان قيل به

اذلا بد في الابد في الاختيارى ان يكون الموجود معلوما قبل الوجود ليصح الترجيح والابجاد وبعد الوجود معلوما للموجد بالطريق الاولى مع ان العلم ببعض المعلومات دون بعض من سمات النقض عند الفطرة السليمة ويجب تنزيهه تعالى عن امثاله عند جميع العقلاء فلا يرد ما قيل انما تدل الافعال المتقنة على العلم بها وهى بعض المعلومات لاجمعها لا يقال فعلى هذا يثبت به علمه تعالى بذاته لانه مما يصح ان يعلم فلا حاجة الى قوله واماعلمه بذاته لاننا نقول لما كان الافعال غير الذات فغاية ما تدل عليه قطعا العلم بجميع الاغيار على ان العلم يقتضى اضافة بين العالم والمعلوم وتلك الاضافة تقتضى المغايرة بينهما فكأن الشئ مما يصح ان يكون عالما بذاته محل تأمل ولذا انكره بعض الفلاسفة ولم يدر ان المغايرة الاعتبارية كافية بقى كلامه وان لم يتعرض بالدليل السمعى اعنى الآية السابقة ههنا اكتفاء بذكره فيما سبق لانه كاد دل على اصل العلم دل على احاطته بالكل كالدليل العقلى الذى هو اتقان الافعال على ما عرفت وما قيل التصديق بحقية الكتاب والسنة موقوف على التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب الموقوفين على العلم والقدرة فاثباتهما واثبات ما يتوقف عليه الارسال من غيرهما بالدليل السمعى دور باطل فقد اجيب عنه بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسول بالمعجزات حصل العلم بصدق كل ما اخبر وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما او قادرا ورده العلامة التفتازانى في شرح المقاصد بان الظاهر ان هذا المنع مكابرة نعم تبيح ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام ولعل المصنف لهذا لم يورد في المواقف دليلا سمعيا لاثبات ما يتوقف عليه الارسال وهو العلم والقدرة والارادة والحياة واورده في السمع والبصر والكلام لعدم التوقف عليها وتبعه العلامة التفتازانى في اصل العلم والقدرة وخالفه في شمولهما واحاطتهما بكل معلوم ومقدور حيث استدلل فيهما بالدليل السمعى والعقلى فالظاهر انه مبنى على ان الارسال موقوف عنده على اصل العلم والقدرة لاعلى شمولهما وسيجيء من الشارح في بحث القدرة ان اثباته موقوف على شمول القدرة ايضا لانه موقوف على المعجزات ولادليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل الله تعالى سوى شمول القدرة اقول توقفه على شمول القدرة الموقوفة على العلم يوجب توقفه على اصل العلم وعلى شموله للممكنات لالمطلق المعلومات ولو واجبا او متمما فاللائق ان يورد الدليل السمعى في شمول العلم لافى اصله ولا فى القدرة لافى اصلها ولا فى شمولها وان كان اليراد لاجل تأسيس الدليل العقلى ليعتد به للاستدلال به مستقلا فينبغى ان يورد فى الكل (قوله واماعلمه بذاته) اقول ان اراد العلم بكنهه فلا يفيد الدليل الا فى الحكم بانه هو الذى يعلمه يكتفيه التصور بوجه ما وان اراد العلم بذاته ولو بوجه ما فالدليل يفيد لكن لا يلزم منه علمه تعالى بكنهه ذاته وهو بعض المعلومات فاللهج الملائم مافعله القوم من انه لما كفى المغايرة الاعتبارية فى الاضافة بين العالم والمعلوم قطعاً بانه

(قوله وهذا الخ) يعنى استلزام العلم بشئ العلم بانه هو الذى يعلم به مما اتفق فيه الطائفتان وصرح به الشيخان ويشهده الفطرة السليمة وقيل شمول العلم (قوله اثبتوا علمه بوجه آخر الخ) لان النظر فى الوجود اعطاهم ان المبدأ الاول تعالى ليس فيه سبحانه حيثية قط سوى حيثية  الوجود فهو الظهور والنور فذاته ظاهر لذاته بذاته فلا يتصور ان يخرج

عن علمه شئ من العلويات والسفليات والكليات والجزئيات والالتطرق على ذاته الكثرة وانثلت الوحدة وكذلك الشان فى عموم القدرة وشمول الابدان والخلقة وذلك بديهي اولى فى نظر الحكم وصاحب العقل الخفيف والرأى المستقيم

كل من يعلم شيئاً يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذى يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو على وابونصر منهم ويشهده الفطرة هذا هو النهج الملايم لهذا المقام والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام

على ان نفس الاضافة ايضا من الامور الاعتبارية كان الكنه مما يصح ان يعلم قطعا (قوله وهذا مما وافق الى آخره) اعلم ان للحكماء فى اثبات علمه تعالى بذاته وبغيره طريقين احدهما ما ذكره الشارح بعينه حيث اثبتوا اولاعلمه بغيره بالايجاد الاختيارى تم اثبتوا علمه بذاته بان العلم بالغير يستلزم العلم بذاته واورد المتكلمون عليهم بان الابدان الاختيارى انما يدل على العلم فى الاختيار بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم فان ماله الى الابدان كالحجاب النار الحرارة وتانيهما انهم يثبتون العلم بذاته بالتجرد اولائهم يثبتون العلم بغيره بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما صرح بعض المحققين فقوله هذا اما اشارة الى اثبات العلم بذاته وبغيره اولى الاستلزام المذكور (قوله هذا هو النهج الملايم لهذا المقام) اى مقام اثبات العلم بذاته وبغيره وتعريف المسند للمحصن اى لا الطريق الآخر للحكماء طويل الذيل اذ المقام مقام الاختصار وان خصص المقام بمقام اثباته فى كتب المتكلمين وحمل تعريف المسند اليه على حصره فى المسند المقيد بكتب المتكلمين ايضا على معنى ان هذا النهج يوجد فيه الملازمة لمقام اثبات العلم بذاته وبغيره فى كتب المتكلمين ولا يوجد فيه الملازمة لمقام اثباته فى كتب الحكماء كان الكلام متضمنا لما قدمنا من ايراد المتكلمين على الحكماء فى هذا الطريق ايضا اذ لا بأس فى اجتماع المحصرين من الجانبين بل فيه ايجاز يلبغ كما لا يخفى (قوله بنهج آخر الخ) غير النهج السابق من طريقهم كما عرفت وذلك النهج الآخر بان قالوا انه تعالى مجرد عن المادة اى الهوى من كل وجه بمعنى انه غير مشتمل عليها كالأجسام ولا متعلق بها تعلق التدبير والتصرف كالنفوس وكل مجرد كذلك فهو خاقل بجميع الكليات وحاولوا بيان المقدمتين بما فيه انظار وبان يقال هو تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته علق جميع ماعداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن الملائق المادية للشئ المجرد القائم بذاته وهو حاصل فى شانه تعالى لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالماً بذاته واما الثانى فلانه تعالى مبدأ لما سواه اما بالذات او بالواسطة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وفيه

(قوله فانه يعلم انه هو الذى يعلمه) يعنى ان العلم بالشئ يستلزم كون العالم بذلك الشئ عالماً بانه هو الذى يعلم ذلك الشئ والعلم بانه هو الذى يعلم ذلك الشئ علم له بذاته وبكونه عالماً بذلك الشئ على ما يشهده الفطرة السليمة (قوله وهذا مما وافق الخ) اى كون العلم بالشئ مستلزماً لكون العالم به عالماً بانه هو الذى يعلم ذلك الشئ مما وافق فيه الفلاسفة مع المتكلمين

وصرح به الشيخان ايضا ويشهده الفطرة السليمة (قوله وهذا هو النهج الملايم لهذا المقام) اى الطريق الذى سلكناه فى اثبات علمه تعالى بذاته وبجميع ما يغيره هو الطريق الملايم بمقام اثبات علمه تعالى بجميع المعلومات وذلك لاخصاره وسلامته عما يتوجه على سائر الطرق التى سلكوها

(قوله واشتهر عنهم الخ) مخالف لما صرح به في الشفاء وكتاب التعليقات وتصانيف الفارابي وغير ذلك (قوله ان هذه السياقة الخ) يعني ما ذكره الشيخ في الاشارات بقوله واجب الوجود ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان قال صاحب المحاكمات والحاصل ان الموجودات في الازل لا بد ان يكون معلومة لله تعالى كل في وقته ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة في اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات (قوله وذلك لان الحكم الخ) واجاب عنه صاحب المحاكمات بان هذا انما يرد على ما فهمه لاعلى ما حققناه فان العلم بالجزئى المتغير انما يكون متغيرا بما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس من الزمان فلا كما صرح به الشيخ واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية

(قوله واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات) بالوجه الجزئى ٨ ٢٢٢ بل انما يعلمها بوجه كلى منحصر

واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئى بل انما يعلمها بوجه كلى منحصر في الخارج فيها وقد كثر تشنيع الطوائف عليهم في ذلك حتى ان العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار لهم قال في شرح الاشارات * واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل وان كان كليا

ابحاث طويلة (قوله واشتهر عنهم انه لا يعلم الجزئيات المادية) اى المتوقف وجودها على المادة سواء كانت مشتملة عليها كالا جسام عنصرية كانت اوفلكية اولا كموارضها وكالتفوس الناطقة على القول بحدوثها عند تمام استعداد المادة لان تلك الجزئيات امامتغيرة من حال الى اخرى وامامتشكلة وعلمه تعالى بكل من القسمين محال اما الاول فلانه تعالى لو علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس فيها فيلزم التغير في ذاته تعالى من صفة الى صفة اخرى اولا يزول ويبقى العلم الاول بحاله فيلزم الجهل وكلا اللازمين نقض في حقه تعالى يجب تنزيهه عن امثاله اقول مقتضى هذا الدليل نفي العلم بالنفوس الحادثة ايضا فانه تعالى يعلمها معدومة قبل حدوثها فاما ان يزول ذلك العلم بعد حدوثها اولا واما الثانى فلان العلم بالمشكل موقوف على آلات جسمانية مستحيلة في حقه تعالى واذا كانت الجزئيات المتشكلة متغيرة فقد اجتمع فيها مانعان عن العلم بها بخلاف الجزئيات التى ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول كما في شرح المواقف اقول على تقدير التوقف المذكور

في الخارج فيها قال الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والذهر انتهى وحصل العلامة الطوسي الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلى فاعترض عليه بقوله واعلم ان هذه السياقة تشبه بسياقة الفقهاء الى قوله كالخواص وما يجري مجراها واجاب صاحب المحاكمات عن هذا الاعتراض ان هذا السؤال وارد على ما فهمه

لاعلى ما حققناه فان العلم بالجزئى المتغير انما يكون متغيرا لو كان علمه زمانيا واما على الوجه (كما)

المقدس من الزمان فلا كما صرح به الشيخ ههنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية فمنوع بل انما هو بالقياس اليها بالنسبة الى الواجب عن اسم الغنى وقال سابقا والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومات لله تعالى في كل وقته ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة في اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا

يبنى ان يحقق هذا الكلام ويحترز عما يفسر فيه الاوهام انتهى

وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالمه بالجملة فاقول
بانه لا يجوز ان يكون عالمه لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيصا لذلك
الحكم الكلي بامر آخر يعارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري

كما يتوقف عليها العلم بالمشكل الجزئي يتوقف عليها العلم بنفس الاشكال الجزئي
فلعل مرادهم بالمشكلة اعم من المشكلة بالذات كالاقسام او بالعرض كوارضها
التي من جملتها الاشكال الجزئية فلا يرد اشكال القديمة الغير المتغيرة للانفلاك على زعمهم
ولاسائر عوارضها القديمة ولا يندفع الاول بان الشكل في التحقيق هو الهيئة
الحاصلة من جهة الاحاطة سواء للمحاط او للمحيط فان ثابت ان يكون لكل من المحاط
والمحيط شكلا حقيقة لان يكون الاشكال متشكلا حقيقة اذ ليس للهيئة الحاصلة للمحيط
هيئة اخرى حاصلة لها من جهة الاحاطة واجاب المتكلمون عن الاول بان التغير اللازم
ليس في ذاته ولا في صفاته الحقيقية بل في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة
او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم الذي هو اضافة وعلى الثاني
تتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم التغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري
وهو جائز وعن الثاني بان ادراك المشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم
حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون
الصورة فلا حاجة اليها مع ان الموقوف على تلك الآلات فينا غير موقوف عليها
في الواجب لجواز حصول ادراك المشكلات بصفة البصر والمسموعات الجزئية
الجزئية بصفة السمع لكن الاشعري ارجعهما الى صفة العلم (قوله وهذا دأب
الفقهاء) اي يجوز لهم تخصيص حكم الدليل ببعض مجاريه لما قدنا من ان ادلتهم
ادلة عقلية قابلة للنسخ والتخصيص ولا يجوز مثله في الادلة العقلية الغير القابلة لشيء
منهما فذلك التخصيص حكم يتخلف حكم الدليل العقلي في بعض مجاريه فاما ان
يبطل الدليل او التخصيص ولك ان تقول مراده تخصيص الدليل مع حكمه ببعض
مجاريه لما منع في البعض انما يمكن في الادلة العقلية القابلة للنسخ والتخصيص دون
الادلة العقلية واعلم انه قال الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكون
علمه زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير
بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدمر
انتهى وحمل العلامة الطوسي الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلي فاعترض
عليه بما ذكر واجاب عنه صاحب المحاكمات بان اعتراضه وارد على مافهمه من كلامه
لاعلى مراد الشيخ كما حققناه من ان العلم بالجزئيات المتغيرة انما يكون متغيرا لو كان
ذلك العلم زمانيا اي مختصا بزمان دون زمان آخر ليتحقق وجود العلم في زمان
وعدمه في زمان آخر كما في علومنا واما على الوجه المقدس من الزمان بان يكون
الواجب تعالى علما ازلا وابدا بان زيدا داخل في الدار في زمان كذا وخارج

فمنوع بل انما هو بالقضاء
الينا لا بالنسبة الى الواجب
عزاسه (قوله تخصيصا لذه
الحكم الخ) ممنوع لان المجيب
العلم بالعلم بالعلم بالعلم يدل
على احاطته تعالى بجميع
المعلومات من الجزئيات
والكليات على ما هي عليها
واما كون العلم بها جزئيا
او كليا او لا هذا او لا ذاك
فامر آخر موكل الى رها
آخر ووجب ان لا يكون
علمه زمانيا تنزيها له عن
التغير لا يقتضي تخصيص

مجرهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ ببيان هذا المطلب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي

عنه في زمان كذا بعده بالجلل الاسمية لا بالفعلية الدالة على احد الازمنة فلا تغير اصلا لان جميع الازمنة كجميع الامكنة حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا فلا حال ولا ماضى ولا مستقبل بالنسبة الى صفاته تعالى كما لا قريب ولا بعيد من الامكنة بالنسبة اليه تعالى واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة لا يكون الا بالآلات الجسمانية فمنوع بل انما هو بالقياس اليها انتهى ما لا اقول ويؤيده تخصيص الشيخ بالمتغيرة مع ان اللائق باصولهم في العلم بمطلق الجزئيات المادية متغيرة كانت اولالا ستلزام الاول تغير العلم والثاني الاحتياج الى الآلة الجسمانية كما قال الامام في هذا الجواب رد لما ذكره الامام ايضا وتلخيصه ان ما اشتهر عنهم من في العلم بالجزئيات المادية مطلقا مشهور باطل والتحقيق ما ذكره الشيخ هنا ولا ياباه قولهم ان المادة المنقسمة لو كانت معلومة للمجرد البسيط لانقسم ذلك البسيط لان كلامهم هناك في العلم الحصولي الارتساعي وعلم الواجب تعالى حضوري عندهم فلا مانع من حضور المادة والماديات بذواتها عنده تعالى من غير ارتسام صورها في ذات الواجب تعالى وفيه نظر لان حضور المعدومات بذواتها في الازل يستلزم قدم الحوادث قاما ان يكون العلم بالحوادث حصوليا بارتسام صور المادة والماديات في ذات الواجب فيلزم انقسام المجرد البسيط عندهم واما ان يكون حضوريا بحضور ذواتها فيلزم انتفاء العلم بالحوادث قبل حدوثها ويلزم التغير عند تغيرها والكل خلاف ما يرتضيه الحكماء الا ان يقال هذا مشترك الورود بينه وبين ما ذهب اليه المحقق الطوسي فاهو جواب الطوسي فهو جوابه وسيجيء جوابه (قوله فالصواب ان يؤخذ ببيان هذا المطلب) اي قولهم بنى العلم بالجزئيات المتغيرة وكذا المشكلة على وجه جزئى يعني ان الناظرين في كلام الحكماء مع تسليم ان كل جزئى معلول للواجب وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اخذوا هذا المطلب من تلك الموانع وهذا خطأ فالصواب ان يؤخذ من مأخذ آخر من غير لزوم المحذور المذكور وهو ان العلم بالعلة وان كان بطريق الاحساس لا يوجب الاحساس بالمعلول وانما يوجب العلم به كافي اثبات الشيء بدليله اللمى المشاهد فقطضى دليلهم المذكور ان يكون كل جزئى معلوما له تعالى لا محسوسا معلوما على الوجه الجزئى ايضا فلا تخصيص للدليل ولا مقتضاء في بعض مجازيه بل ذلك القول منهم تخصيص على عدم جريان الدليل فيه فمع التمول بوضحة ذلك الدليل يصح قولهم المذكور بناء على استحالة الآلة الجسمانية المتوقف عليها الادراك الجزئى المتعلق بالماديات وتلك الصحة بملا حظة قيد

الحكم الكلى (قوله فالصواب الخ) هذا البيان نظرا ان الفلاسفة يقولون بنى العلم بالجزئيات ويستدلون عليه بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وخروج العلم بالجزئيات من هذا الحكم الكلى لا يكون تخصيصا له لما انه يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس وفيه نظر اما اولاً فلان نسبة نقي العلم بالجزئيات الى الفلاسفة غير صحيحة واما ثانياً فلان قوله لا يمكن الا بالآلات الخ في حيز المنع واما ثالثاً فلان التخصص عن الحكم الكلى باق كما كان لان ايجاب العلم بالعلة العلم بالمعلول يقتضى العلم بالجزئيات فالقول بانه لا يمكن ادراكها الا بالآلات تخصيص فلا فرق بين

متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها * قلت حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق التخيل فلا يمزج عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن

الحيثية اى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمشكلة من حيث انها متغيرة ومشكلة فيكون نفيًا لبعض انحاء المعلوم لاثباتها للجهل ببعض المعلومات كقال الشارح (قوله وما يجري مجريها) في كونها آلة جسمانية مستحيلة في حقه تعالى وان كان غير الحواس المعروفة ونحن نقول فيه بحث اما اولافلان النفس الناطقة المجردة هي قبل اتصافها بصفة كالعلم والخلق تعلم من غير آلة جسمانية انها غير متصفة بها وبعد حدوث تلك الصفة فيها تعلم انها متصفة بها فادراك المتغير من حيث انه متغير لا يتوقف على آلة جسمانية بخلاف ادراك المتشكل من حيث التشكل فلذا استدلوا على نفي العلم بالمتغير بلزوم نفس التغير المحال في حقه تعالى وعلى نفي العلم بالتشكل بلزوم الاحتياج الى آلة جسمانية وامانًا فلانه على تقدير التوقف المذكور يكون الادراك كالتجزئة من خواص الحواس وما يجري مجريها وكيف يجوز قائل انه تعالى يوجد تلك الحواس ولا يعلم كنه خواصها وما يترتب عليها وانما يعلمها بوجوده كلية منحصرة فيها بحسب الخارج بل الحق الحقيق بالقبول ان الابصار مثلاً مسبب عام يحصل لنا بسبب قوة جسمانية وهو حاصله تعالى بسبب ذاتي فكل شيء كلّي وجزئي معلومه تعالى بكل علم كلّي وجزئي (قوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة) اى على توجيه المحقق الطوسي كلامهم انه تعالى يعلم الاشياء كلها من الموجودات والمعدومات بنحو التعقل اى يعلم شئيه بالعلم الحاصل لنا بمجرد العقل كما اذا حصل لنا صورة زيد بتعريف مشتمل على قيود كثيرة مجموعها مختص بزيد منحصر فيه بحسب الخارج وان لم ينحصر بحسب الذهن ولذا كان تلك الصورة كلية ولا تنقلب جزئية ما لم يبصر وكذا الكلام في المسموعات والمشمومات وسائر المحسوسات لا بطريق التخيل اى العلم الحاصل لنا بواسطة الاحساس باحدى الحواس فانه طريق مصحح لاحضار صورته من الخيال الى الحس المشترك بعد غيوبتها عنه وذلك الاحضار هو التخيل اذ لما استحال الحواس في حقه تعالى استحاله العلم الشئيه بالتخيل كما سيصرح به وفيه انه ان اراد العلم الجزئي الحاصل بواسطة الآلة الجسمانية بالاستحالة مسلمة وغير مفيدة وان اراد العلم الجزئي الشئيه بالعلم الجزئي الحاصل لنا بطريق التخيل في عدم قابليته للتكثير فالاستحالة ظاهرة المنع لما عرفت (قوله فلا يمزج عن علمه تعالى) المزج بضم العين المهملة والزاء المعجمة الذهاب والزوال والذرة الغلة الصغيرة وما يطير في شعاع الشمس من التبار وفي هذا الاقتباس ايماء الى ان مذهبهم لا يخالف النصوص الواردة في شمول علمه تعالى اذ غايتها ان يكون كل شيء معلوماً تعالى لا معلوماً بكل علم كلّي وجزئي فمن اين تكفيرهم

الصواب وغيره (قوله قلت حاصل مذهب الخ) حاصله ان الحكم كلّي وان تخصيصه ليس مذهبهم وانه لامعارض يقتضى تخصيص هذا الحكم الكلي وعدم العلم بالجزئيات على وجه جزئي لا يقتضى عدم العلم بها من حيث انها متغيرة فتشيع المشنعين ساقط عنهم وانما انبعت من تعصب

ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل مآدركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك لافي المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون التكفير نعم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك

(قوله ولا يلزم من ذلك الى آخره) جواب سؤال مقدر بان يقال حل مذهبهم على العلم بكل شيء باطل لانهم قسموا المفهوم والمعلوم الى قسمين كلي وجزئي والجزئي اعم من المتغير والمتشكل فاذا نفوا العلم ببعض الجزئيات يلزمهم نفي العلم ببعض المعلومات وهو كفر صريح كما يعرف به وحاصل الدفع انا نأخذ من زيد مثلا صورتان مختلفتان بالكلية والجزئية اذ الصورة الحاصلة منه بواسطة الاحساس غير قابلة للتكثير وبواسطة التعريف قابلة له وكل من هاتين الصورتين من قبيل العلم لا المعلوم الذي هو زيد الموجود في الخارج فالكلي والجزئية اللتان هما عبارتان عن قابلية الصورة العقلية للتكثير وعدم قابليتها صفتان للعلم في التحقيق لا للمعلوم نولنا قالواهما من المعقولات الثانية في التحقيق فالمنقسم اليهما العلم حقيقة وربما يقسم اليهما المعلوم مجازا باعتبار العلم وبالجمله ليس هناك مفهوم ندركه ولا يدركه الواجب بل كل مفهوم ندركه بطريق التخيل فهو تعالى يدركه بطريق التعقل فالاختلاف بيننا وبين الواجب تعالى في نوع الادراك وهو الادراك الجزئي الحاصل لنا دونه تعالى لافي المدرك اى المعلوم بان يكون هناك معلوم تعلمه ولا يعلمه الواجب تعالى فانهم لا يقولون بذلك هذا مراده ونحن نقول فيه بحث اما اولا فلان علم الواجب تعالى بزيد مثلا اما بحضور زيد بذاته وشخصه عند الواجب فيلزم امران احدهما العلم الجزئي به وثانيهما تغير علمه عند تغير زيد من حال الى حال والكل خلاف مذهبهم واما بحصول صورته الكلية المنحصرة فيه فيكون علمه تعالى بسلسلة الممكنات المادية حصوليا لاحضوريا وهو خلاف مذهبهم ايضا والجواب ماسيشير اليه المحقق الطوسي من ان معنى كون علم الواجب بسلسلة الماديات والمتغيرات حضوريا كون صورها المرتسمة في العقل الفعال حاضرة عنده تعالى بذواتها كملومنا بالصور العلمية الحاضرة عند النفس بذواتها لا بصورها كملومنا بالماديات بصورها المأخوذة منها واما ثانيا فلان ذلك الجواب مبنى على امرين احدهما ماهو التحقيق من ان الحاصل عند العقل نفس الماهية لامثالها وشبهها المخالف لها في الماهية اذ على مذهب الشيخ يكون الكلية والجزئية صفتان للمعلوم في التحقيق ويكون توصيف العلم بهما مجازيا باعتبار المعلوم وثانيهما ماهو المشهور من ان المعلوم هو الامر الخارجى كزيد باعتبار وجوده الخارجى لا الصورة العقلية وليس بتحقيق اذ قد يتعلق العلم بالمعلومات في الخارج كالاعتقاد فلو كان المعلوم هو

المتعصين عليهم (قوله يدركه هو تعالى على وجه التعقل الخ) هذا على تقدير ان يكون علمه حصوليا واما اذا كان حضوريا او متعاليا عن كل من التحوين فلا والحق ان علمه تعالى لما ان لا يتصف بالجزئية لا يتصف بالكلية وهو يدرك الاشياء كلها على ما عليها والا يخرج عن علمه متقال ذرة ولا يفوت عن ادراكه مقدار حبة (قوله صفتان للعلم الخ) يعنى الصورة الحاصلة من حيث هي فان اطلاق العلم عليها شائع في مقالة الايعار الخارجية وهي المتصف بالكلية والجزئية لا العلم بمعنى الصورة الحاصلة من حيث انها مكتشفة بالعوارض الذهنية فانها من هذه الحيثية من الصفات الخارجية ولا يتصف حقيقة بالكلية والجزئية ومعروضهما نفس الشيء من حيث هو هو بحسب اختلاف نحو الادراك هذا

علوا كبيرا لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم فيه من المتفلسفين كابى البركات البغدادى بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من ان الشخص الذى يمتاز به الشخص عن سائر افراد نوعه امر داخل فى قوام

الامر الخارجى لكان العلم بها علما بلا معلوم وهو باطل مستلزم لتحقيق احد المتضامين اعنى العالمية بدون الآخر وهو المعلومية ولذا شنعوا على ابي هاشم حيث اثبت علما بلا معلوم بل المعلوم فى التحقيق هو الصورة العقلية ايضا لكنها باعتبار قيامها بمطلق الذهن مطلق العلم وبذهن زيد علم زيد وبذهن عمرو علم عمرو وهكذا ومع قطع النظر عن ذلك القيام معلوم قاعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بهذين الاعتبارين لا باعتبار الوجودين الذهني والخارجي كما يقول به الجمهور وهذا التحقيق هو ما ذهب اليه الشيخان ابن سينا والشهاب السهروردي المقتول فالكلية والجزئية على هذا التحقيق صفتان للمعلوم لا للعلم للقطع بان الصورة العقلية باعتبار قيامها بالذهن متشخصة بالتشخصات الذهنية فلا تصدق على شئ من الامور الخارجية كزيد وعمرو الا بعد تجريدها عن تلك الشخصات على ما حققوا واذا كانا صفتين للمعلوم لا للعلم فى التحقيق يلزمهم نفي العلم ببعض المعلومات قطعاً اذ الصورة الكلية فهمى بعد تجريدها عن الشخصات الذهنية قابلة للتكثير بخلاف الصورة الجزئية فكيف يكون احدى الصورتين عين الاخرى فيلزمهم ذلك فى التحقيق وان لم يلزم فى المشهور ولا يخلص عن هذا الاشكال القوى الابان يقال اشار الشارح فى حاشية التجريد الى انه بعد كون المعلوم عبارة عن الصورة العقلية ان فسر الشريعة بمطابقة الصورة لماهى ظل له كانتا صفتين للعلم وان فسرت بالحمل على كثيرين كانتا صفتين للمعلوم فلعلمهم فسروها بالاول ولوسلم فيجوز ان يكون مذهبهم واعتقادهم ذلك المشهور فهم مع ذلك الاعتقاد لا يعلمون لزوم نفي العلم ببعض المعلومات وان لم يلزم ذلك فى الواقع بناء على ما هو التحقيق من مذهب الشيخين ولزوم الكفر ليس بكفر وانما الكفر هو الالتزام اى الحكم بالشئ مع العلم بلزوم الكفر له وفى قول الشارح فيما بعد لم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم الى آخر اى لو حكموا به صريحاً او التزاماً مع علم بالزوم من غير علم بالزوم كما هو المذهب عند اهل السنة وكذا فى قوله سواء كان صواباً او خطأ ايماء الى هذا الجواب فليتأمل لا يقال واما ثالثاً فلو فرضنا ان الكلية والجزئية صفتان للعلم فى التحقيق فنقل الكلام الى ذلك العلم الجزئى الخاص لنسا بطريق التخييل جزئى حقيقى له نوع فيتركه بطريق التعقل ايضا فيعلمه الواجب تعالى بهذا الطريق عندهم (قوله وكذا من شنع عليهم الخ) اى حمل كلامهم على نفي العلم ببعض المعلومات من شنع عليهم فى ذلك الكلام وانما حمله عليه بناء على ما اشتهر بين المتأخرين ومنهم المشنع من ان الشخص

(قوله بناء على ما اشتهر بين المتأخرين) الى قوله امر داخل فى قوام الشخص. فعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها فادراكها بحقائقها وذواتها لا يتأتى الا بادراك تلك الشخصات الداخلة فيها وتلك الشخصات فى الماديات تكون مادية لاحالة الضرورة امتناع كون المجرىات المدركة بالعقل مميزة للماديات المحسوسة باحدى الحواس ولما لم يكن لها ماهيات كلية فلا يمكن ادراكها بطريق التعقل فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادئ العالية المنزهة عن المادة وشواشيها وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينقون علم الواجب بالجزئيات المادية ومراده رحمه الله من ابتناء هذا الحمل على ما اشتهر من كون الشخص جزء الشخص ومادياً وغير ذى نوع هو ان الحاصلين لكلامهم على عدم علمه تعالى ببعض المعلومات جعلوا هذا القول الذى

الشخص كما ان الفصل داخل في قوام النوع وحينئذ فالتشخيص شخص لا نوع له

اي الشخص الذي به يتميز الشخص المعين من نوع عن سائر افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص كما ان الفصل امر داخل في قوام النوع والمراد من القوام الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو فان الماهية بهذا المعنى شاملة للكل والجزئى لالماهية بمعنى ما يكون جوابا عن السؤال بما هو فانها مختصة بالكتليات كما صرح به بعض المحققين قالوا ليس زيد مثلا هو الانسان وحده والا لصدق على عمرو انه زيد بل هو الانسان مع شيء آخر نسميه بالتشخيص وذلك التشخيص متشخص بذاته اى جزئى حقيقى لانوع له والا لاحتاج في وجوده الى مشخص آخر ينضم الى نوعه وننقل الكلام الى ما ان يدور او يتسلسل او ينتهى الى تشخيص متشخص بذاته لا بواسطة مشخص آخر وايضا تقييد الكلى بالكلى لا يفيد الجزئية فلو كان لكل شيء ماهية كلية لم يحصل جزئى اصلا لعدم الانتهاء الى متشخص بذاته قال في حاشية التجريد المتأخرون حسبوا ان التشخيص امر زائد على الماهية النوعية نسبتبه الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخيص فكما يصير الجنس بدخول الفصل فيه نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية كذلك النوع يصير بدخول التشخيص فيه شخصا متميزا عن المشاركات النوعية وجعلوا الامر المسمى بالتشخيص متشخصا بذاته لما سبق آنفا وعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها اى بالهويات ويكون اتحادها بالماهية النوعية التى هى بعض ما هو داخل في قوامها ثم ان هذا الامر في الماديات يكون ماديا لاحالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادئ العالية وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب الجزئيات المادية ولا يتقنون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك والذي يتحقق من كلام الحكماء ان الماهية النوعية انما تشخص بنحو الوجود الخاص بل تشخصها عين وجودها الخاص لا بمعنى ان الوجود ينضم اليها فيصير المجموع شخصا بل بمعنى انه كما يصير بالوجود مبدأ الآثار يصير به ممنازا عن غيره فالفاعل الذى يجعله موجودا يجعله متشخصا بل الوجود والتشخيص متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كانهما عليه الفارابى وغيره فكما ان وجوده متقدم على وجود الاعراض الحالة فيه كذلك تشخصه ولذلك لو فرضنا تبدل جميع الاعراض القائمة به كان شخصه باقيا لم يتبدل جوهره وما ذكره من التشخيص لانوع له لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر حتى قال في التعليم الاول لا يستطيع ذاكر ان يذكر شيئا خارجا عنها فليس في الممكنات شخص لا يكون له حقيقة نوعية (قوله وحينئذ فالتشخيص شخص لا نوع له) يعنى حين ما كان التشخيص امرا داخلا في قوام الشخص يلزم ان لا يكون الجزئيات المادية المشتملة عليه معلومة بالكنه بطريق العقل لان التشخيص الذى هو جزء الشخص شخص لا نوع له سواء كان داخلا في القوام او خارجا

اشتهر منهم سببا لهذا
الحمل لا ان هذا الحمل
منهم يتوقف على هذا
القول بخصوصه كما زعمه
بعض الناظرين (قوله
فالتشخيص شخص لا
نوع له) اذ لو كان له نوع
كان امتيازه عن سائر
التشخيصات بتشخص
آخر فذلك الآخر ممتاز
ايضا آخر وهكذا فيدور
او يتسلسل

اذالمميز عن سائر افراد النوع لابد ان يكون متميزا متمشقا بذاته لا بواسطة
 شخص آخر قطعاً للدور او التسلسل ومن غفل عنه اورد عليه بان الدليل الدال
 على كونه شخصاً لانوع له دال عليه سواء كان داخلاً في القوام او خارجاً
 فالتخصيص بالدخول تطويل بلا فائدة انتهى نعم يتجه على الشارح ان التشنيع المذكور
 لا يتوقف على الدخول في القوام بل يكفيه مجرد كونه شخصاً لانوع له وان كان
 خارجاً والظاهر من المبني عليه ان يكون موقوفاً عليه كالاساس وما قيل المراد مجرد
 المنشائية لا الاحتياج اليه فانما يدفعه عن كلامه في حشية التجريد لاعن كلامه ههنا
 ويمكن دفعه بان المبني على ماشتهر هو التشنيع المعتد به الناشئ عن احتمال ذهب اليه
 طائفة من العقلاء لا مطلق التشنيع والحق في الجواب ان ليس ببناء الحمل والتشنيع
 على ماشتهر باعتبار نفسه بل باعتبار لازمه الذي هو الحكم بان من جملة المعلومات
 ماهو جزئى حقيقى ماضى لانوع له اعم من ان يكون داخلاً في القوام او خارجاً كما يدل
 عليه جوابه الآتى فان حاصل التشنيع ان من جملة المعلومات ماهو جزئى حقيقى
 لانوع له مع قطع النظر عن كونه داخلاً او خارجاً ويدل عليه ماشتهر لان الدال
 على الاخص دال على الاعم وذلك الجزئى في الماديات ماضى فلا يدرك بكنهه بطريق
 التعقل لان العقل انما يدرك الكليات والجزئيات الغير المادية فكل ما يدرك بطريق
 التعقل فله نوع او جزئى غير ماضى بل انما يدرك بطريق التخيل فيلزم ان لا يكون
 ذلك الشخص ولا الشخص المشتمل عليه معلوماً بالكنهه بطريق التعقل فيلزمهم
 نفي العلم ببعض المعلومات وحاصل جواب الشارح انهم لا يثبتون في الشخص امراً
 داخلاً في قوامه مسمى بالتشخيص فان ذلك الاثبات باطل بالدليل الذى اقاموه على
 بطلان قول من قال ان الشخص مجموع الماهية النوعية والعوارض المختصة به وهو
 انه لو كان العوارض جزءاً من الشخص لم يصح حمل الماهية على افرادها ضرورة
 ان الضحك والانسان مثلاً متباينان فيكون كل منهما مبيناً للمجموع المركب منهما
 بل يكون الحمل في الحقيقة حمل الجزء على الكل المتمايزين بحسب الخارج وذلك
 باطل قطعاً بل الشخص معروض تلك العوارض وبهذا الدليل يبطل ايضا احتمال
 كون الشخص الممكن مجموع الماهية النوعية والوجود الخاص بل لا يثبتونه اصلاً
 لادخاله في القوام ولا خارجاً لان امتياز الشخص عندهم اما بالعوارض الخارجية
 كالكيف والكم والابن وامثالها ولكل منها نوع مندرج تحت المقولات التسع
 واما بالوجود الخاص الزائد على الماهية الممكنة وله ايضا نوع وليس من شأنه
 ان يدرك بالحس اما الاول فلانه عبارة عن حصصة معينة من الوجود المطلق بمعنى
 الكون في الاعيان المتخصص بالاضافة الى الماهيات كاسبق منه وقد تقرر عندهم
 انه مامن كلى الا وهونوع لما تحت من الحصاص واما الثانى فلانه عند الحكماء معقول
 ثان لا يحدده به امر في الخارج فيكون معدوماً في الخارج ولا شئ من المعدوم في الخارج

الجلي الخ) وذلك لان اختصاص كل شخص بعوارض حالته مسبوق بامتيازه عن صاحبه والا لم يختص فرد بعوارض مخصوصة وفرد آخر بعوارض اخرى بل الكل يكون مشاركا في الكل

﴿ قوله بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية ﴾ فح يمكن ادراك كل منها بطريق التعقل وكذا الحال اذا كان امتيازها بنحو الوجود الخاص فان كل واحد من تلك العوارض هو ماهية كلية عندهم على ما سبصر به الشارح وكذا الوجود الخاص (قوله بمعنى ان هذا النحو من الوجود الخ) اي لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا قال الشارح العلامة في حواشيه على شرح الاشارات والذي يقتضيه قواعدهم ان الماهية ان كانت مجردة فتوعها منحصر في فرد وان كانت مادية فتختلف اختصاصها بحسب اختلاف استعدادات حصص المادة بمعنى ان كل استعداد خاص يستندى وجود

وهو مادي فلا يمكن ادراكه الا بالآلات الجسمانية وليس هذا مذهبهم فانهم لا يثبتون في الشخص امرا داخل في قوامه مسمى بالتعين والتشخص بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية بحسب النظر الجلي واما بحسب النظر الدقيق

بمرئى او محسوس باحدى الحواس فاذا كان امتياز الشخص عندهم باحد هذين الامرين فلا يكون امتياز به بالانواع له لادخاله في قوامه ولا خارجا عنه فضلا عن امتياز به بالانواع له محسوسا باحدى الحواس وايدى بقوله والعوارض والمعروضات الخ كانه قال وكيف يثبتون تمكينا لانواع له محسوسا باحدى الحواس وقد حسروا اعيان الموجودات من العوارض والجواهر في المقولات العشرة هي الاجناس العالية فكل تمكن ولومن الجردات له نوع وبالجملة ليس في اعتقادهم مفهوم يدرك بالحس دون العقل بل كل ما يدرك بطريق التخيل هو يدرك ايضا بطريق التعقل عندهم فلا اختلاف في المدرك بل في الادراك فهم مع ذلك الاعتقاد لا يعلمون لزوم ماهو الكفر لهم فلا ينبغي تكفيرهم على اصول اهل السنة في قوله بل امتياز الخ ترق وبهذا البيان سقط الاوهام من جملة ما قيل ان اريد المقولات العشرة فالصغرى القائلة بان جميعها داخلة في احدى المقولات ممنوعة لجواز ان لا يكون بعضها داخلة في العشرة على انهم لم يقيموا دليلا على هذا الحصر كما في المواقف وان اراد مطلق المقولات بمعنى مطلق المحمولات ولو كانت جزئيات بناء على جواز كون الجزئى محمول في التحقيق فالكبرى المطوية القائلة بان كل ماهو داخل فيها فله ماهية كلية ممنوعة لجواز ان يكون بعض الجزئيات الحقيقية بسيطا لماهية كلية له كذات الواجب والتشخص ولا بد لنفي ذلك من دليل انتهى اقول ولا يخفى ان كون بعض الممكنات متشخصا بذاته ان حمل على معنى كون التشخص معللا بالماهية بالذات او بواسطة لازمها فقد قالوا ان النوع على هذا ينحصر في فرد وان حمل على معنى كون التشخص عين الذات كما في الواجب عندهم فهو منافي لقولهم بان الوجود زائد على ماهية كل ممكن فليس عندهم تمكن لانواع له قطاعا على ان المراد هنا حصر الممكنات المادية المحسوسة باحدى الحواس عندهم وفي اعتقادهم ولا شك في انحصار تلك الماديات في العشرة عندهم وان لم تنحصر في الواقع مع ان الشارح ههنا مانع لدليل التكفير فلا يقابله المنع قطعا (قوله فانهم لا يثبتون في الشخص امرا داخل في قوامه مسمى بالتعين الخ) وفيه انهم ادعوا كون التعين والتشخص وجوديا واستدلوا عليه بانه جزء الموجود في الخارج بخلاف المتكلمين حيث ذهبوا الى ان التعين عدمى فهذا صريح في ان الحكماء اثبتوا امرا داخلا في قوام الشخص مسمى بالتعين والتشخص ولا تخلص الا بان يحمل مراده على ان لا يثبت الحقون منهم وان اثبت بعضهم فلا ينبغي تكفير جميعهم (قوله واما بحسب النظر الدقيق الخ) يعنى قد اشتهر بينهم ان الشخص هو العوارض الخارجية وليس بصحيح لان كلامنا تلك العوارض ثابت للشخص في الخارج بحيث تكون القضية القائلة بان زيدا متحيز او طويل او قصير او ابيض قضية خارجية او حقيقية لاذنية ومن البين ان ثبوت شئ لشيء في ظرف

(قوله فامتيازه بنحو وجوده الخ) اذ التحقيق ان الوجود ليس امرا منضمًا الى المهيئات انضمام الاجزاء والصفات بل هو انتزاعي منشأه نحو استدائه الى الوجود ﴿ ١٧ ﴾ الحق الواجب المطلق فكل موجود كما انه يكون مبدأ

لا تاره بنحو استدائه الخاص كذلك يكون به ممتازا عن جميع ماعداه قال الشارح في حواشيه على شرح الاشارات والذي يقتضيه قواعدهم ان المهيمة انه كانت مجردة فوعدها منحصرة في فرد وان كانت مادية فيختلف اشخاصها بحسب استعدادات حصص المادة بمعنى ان كل استعداد يستدعي وجود تلك المهيمة مقارنا باعراض وهيآت مخصوصة لا بمعنى ان تلك الاعراض والهيآت ينضم الى المهيمة الكلية فتشخصها كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص الاعراض فتشخص المهيمة عين وجودها بالذات وغيره بالاعتبار فان وجودها الذي يقتضيه الاستعداد المخصوص هو الذي يمتاز به عن الافراد الموجودة بوجود آخر يخصه الاستعداد الآخر وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى انها عنوان التشخيص وعلامته لا بمعنى انها علة لتشخصها وامتيازه

فامتيازه بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به وتلك الاعراض التي تسمى مشخصة هي عنوان الشخص وعلامته التي بها يمتاز عندنا ولذلك يختلف تلك

من الخارج والذهن فرع وجود المثبت له في ذلك الظرف بداهة فلا بد ان يكون ذلك الشخص موجودا متشخصا قبل ثبوت تلك العوارض له ولوقبلية بالذات فلا تكون تلك العوارض مشخصة له في التحقيق بل المشخص هو الوجود الخاص المقرون بتلك العوارض الخارجية وايضا لو كان المشخص هو تلك العوارض لتبدل الشخص عند تبدل العوارض واللازم باطل ضرورة ان الشخص باق من اول غمره الى آخره مع تبدل عوارضه في كل وقت وهذا دليلان اشار اليهما في حاشية التجريد كما عرفت وتجه على الثاني انه يجوز ان يكون المشخص في الواقع هو العوارض اللازمة الغير المتبدلة (قوله فامتيازه بنحو وجوده الخاص) اضافة النحو من اضافة العام الى الخاص كيوم الاحد وقوله بمعنى ان هذا النحو الخ يعني ان ليس امتيازه بالوجود الخاص بمعنى ان الوجود الخاص ينضم الى الماهية النوعية فيصير المجموع شخصا معنا اذ قد دل الدليل على بطلانه سواء كان الوجود المنضم موجودا في الخارج كسائر الاعراض الخارجية او امرا اعتباريا كما عرفت بل نقول ان كان الوجود المنضم موجودا في الخارج لكان ثابتا للماهية في الخارج فيلزم ان يكون الماهية موجودة متشخصة قبل ثبوته وهو مع كونه مستلزما لوجود الكلي الطبيعى في الخارج مستلزم للدور او التسلسل لان نقل الكلام الى وجودها المتقدم على ثبوت المنضم وان كان اعتباريا معدوما في الخارج يلزم ان لا يكون شخص موجودا في الخارج لان عدم الجزء يوجب عدم الكل بل امتيازه به بمعنى ان هذا النحو المقارن لتلك الاعراض مخصوص به اى خصه الفاعل به بحيث ينتزع منه لامن غيره فيكون به ممتازا عن سائر افراد نوعه مع كون هذا النحو اعتباريا خارجا عن قوام الشخص واما مقارنة هذا النحو لتلك العوارض المخصوصة دون غيرها دائمة او متبدلة فباعتضاء الماهية النوعية واستعدادها لها دائما او لاستعدادات متواردة متعاقبة في مادة ذلك الشخص عندهم (قوله وعلامته التي بها يمتاز عندنا) اى لا بنفس التشخص فان المحسوس باحدى الحواس هو تلك الاعراض لانفس التشخص الذي هو معقول ثان وفي هذا الكلام اشارة الى الاصطلاح المشهور بان يقال لعل مرادهم من جعل العوارض مشخصة جعلها مشخصة عندنا لا في نفس الامر فلا تدافع بين المشهور والتحقيق (قوله ولذلك يختلف تلك

ولذلك لا يشتبه عاينا عند تبدل (٢) ﴿ كنزى على الجلال ﴾ (٣) الاعراض هذا كلامه فعمل ان تكفير المكفرين لهم وتشنيعهم اياهم مبنى على قصور فهمهم لقواعدهم وفساد نظرهم في شواهدهم

والهيآت تنضم الى الماهية الكلية فتشخصها كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص الاعراض فتشخص الماهية

الاعراض بحسب اختلاف المدرك فيتشخص عند بعض المدرك بموارض مخصوصة وعند بعض آخر بموارض اخرى والعوارض والمعروضات كلها لهما ماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلية في احدى المقولات فاذا ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان ادركت بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا الادراك جزئية فليس الجزئية والكلية باعتبار ان في الجزئي شيئا داخل في قوامه ليس ذلك داخل في الكل بل هما نحوان من الادراك يتعلقان بشئ واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم فيه سواء كان صوابا او خطأ فان ما يفونه عنه تعالى هو الادراك الشبيه بالتخيل وهو في الحقيقة نقص على ما فصوله في موضعه فكما ان كثيرا من الصفات كمال في حقنا وهي في حقته تعالى نقص كذلك مثل هذه الادراكات في حقته نقص فلا يتعاقق بهذا القدر تكفير كما لا يتعاقق التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر الى العلم كالاشعري وفلاسفة الاسلام والتكفير الذي صرح به الامام حجة الاسلام وغيره انما يتعاقق بمن ينفي علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذي يفضي الى نفي علمه تعالى ببعض المعلومات كما اشرنا اليه

الاعراض) اى لاجل ان تلك الاعراض مشخصة عندنا لافي نفس الامر يختلف تلك الاعراض باختلاف المدارك والاذهان اذ ربما يتشخص ويمتاز الشخص عند بعض الاذهان بكيفية وكفه وعند البعض الآخر بآينه وملكه او بالمجموع وحاصله لو كان العوارض مشخصة في الواقع لم يختلف بحسب اختلاف الاذهان واللازم باطل وهذا دليل آخر غير ما اشار اليه في حاشية التجريد لايقال غاية ما يدل عليه هذا الدليل انه ليس بمجموع العوارض القائمة بالشخص مشخصا في الواقع والمطلوب ان لاشئ من العوارض بمشخص ولا يلزم ذلك من هذا الدليل لجواز ان يكون العوارض المتعددة الحادثة عند كل مدرك يتميز هو عنده مشخصا في الواقع لانا نقول فعلى هذا يلزم ان يكون لشخص واحد وجودات متعددة في الخارج سواء كان الشخص عين الوجود الخاص او كانا متلازمان كما يدل عليه قولهم كل موجود متشخص وبالعكس واللازم باطل ضرورة بقاء كلام هو ان غاية الادلة الثلاثة المذكورة في الكتابين ان لا يكون الشخص في الواقع تلك العوارض ولا يلزم منه ان يكون الشخص هو الوجود الخاص وهو المطلوب الا ان يقال ليس هناك امر متقدم على جميع العوارض الا الوجود الخاص والتشخص وهما امر واحد بالذات كالحاصل الفارابي وغيره * واعلم ان الوجود الذهني عند مثبتيه كالوجود الخارجي في جميع ما ذكر الى هنا واما عند النافين فلا وجود ولا موجود ولا تشخص ولا مشخص (قوله بمن يقول برجوع السمع والبصر الخ) كاذب اليه الاشعري وخالفه الجمهور والتزاع مبنى على ان الاحساس باحدى الحواس علم عنده ونوع مخالف للعلم عندهم فلقائل ان غاية هذا الارجاع ان تكون المسوموات والمبصرات منكشفة عليه تعالى على وجه جزئي كأنكشافها علينا بواسطة السمع والبصر بل اكمل منه بكثير لكن ذلك

(قوله سواء كان صوابا او خطأ الخ) فكيف اذا كان صوابا محضا وحقا صريحا (شعر) وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم * وزدت اعتقاد النفسى فأتى * بغرض لكل امرء غير طائل *

حين وجودها بالذات وغيرها بالاعتبار فان وجودها الذي يقتضيه الاستعداد الخاص هو الذي يمتاز به عن الافراد الموجودة بوجود آخر يخصه الاستعداد الآخر وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى انها عنوان الشخص وعلامته لا بمعنى انها عامة لتشخصها وامتيازها ولذلك لا يشبهه علينا عند تبدل الاعراض (قوله فانها جواهر واعراض داخلية في احدى المقولات) فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشرة حتى قال المعلم الاول لا يستطيع ان يذكر ذاك شيئا خارجا عنها

(قوله الرأي الكلي) أى الشعور ١٩ الكلى والارادة الكلية وذلك لان نسبة الكلى الى جميع الجزئيات

على قدم سواء فلا يتخصص
مراد جزئى بل لا بدله
من شعور جزئى وارادة
جزئية ثم اعلم ان هذا
فى علم الجواهر القدسية
بناء على ان علومها بما
سوى ذاتها وصفاتها
الانضمامية حصولية
ارتسامية والا فلم البارى
تعالى شأنه ليس بمحصولى
فلا يتصف بالكلية والجزئية
وهو يدرك الاشياء كلها
على ماهو عليها فى الخارج
وفى انفسها فلا يتخيل
ورود هذا البحث عليهم
ولا يفتر فى دفعه عنهم
الى الجواب الذى اورده
الشارح وغيره مع ان
تقييد الكلى بالكليات
الكثيرة انما يفيد انحصار
النوع على فرد واحد
بحسب الخارج لافى العلم
السابق على صدوره
عن الفاعل ووجوده
وعبارة الشيخ فى الاشارات
الرأى الكلى لا ينبعث
منه شئ مخصوص جزئى
فانه لا يتخصص جزئى
منه دون جزئى آخر
الاسبب مخصوص لمحال
يقترب به ليس هو وحده
وقال المحقق الطوسى

فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور
الجزئى حيث قال فى الاشارات الرأى الكلى لا ينبعث عنه الشوق الجزئى

الاكتشاف هل يترتب على صفة العلم كاذب اليه الاشعري او على صفة اخرى هي
السمع والبصر كما ذهبوا اليه فكل مفهوم جزئى فعلمه بواسطة الحواس على
الوجه الجزئى فهو معلوم له تعالى على الوجه الجزئى الاكمل بواسطة
صفة العلم عند الاشعري فلا اختلاف بيننا وبينه تعالى فى المدرك بان يكون
بعض المعلومات معلوما لنا دون الواجب تعالى ولا فى الادراك بان يكون
بعض العلوم الجزئية حاصلات لنا دون الواجب تعالى بل فى طريق الادراك
من جهة ان علومنا الجزئية بواسطة آلة جسمانية دون الواجب تعالى
فتأيد كلامه بذلك الارجاع مما لوجهه فانه قياس مع الفارق نعم لو كان الارجاع
لنفى الاكتشاف على الوجه الجزئى لصح التأيد وليس فليس (قوله) فان قلت قد
تقرر الخ ابطال لتوجيهه السابق لكلامهم بقوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة
الخ ومنشأؤه ماسبق منه من ان المؤثر فى الكل هو الله تعالى فى تحقيقهم كاشير اليه
اذ على تقدير صدور المواد والماديات عن غير الواجب لا يلزم تعقله بها فضلا عن
تعقله بالوجه الجزئى وحاصل الايراد ان الجزئيات المادية صادرة عندهم عن الواجب
تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم المجامع للايجاب وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
وكل شئ كذلك فهو معلوم له تعالى بالوجه الجزئى قبل اليجاد فلا يتوقف العلم الجزئى
بالشئ على وجوده عندهم فضلا عن الاحساس به فيبطل التوجيه السابق اما الصغرى
فلما سبق من تحقيق مذهبهم مع ما تقرر فى كتبهم من ان صدور الاشياء عنه تعالى
بالاختيار بالمعنى الاعم واما الكبرى فلما تقرر عندهم ايضا من ان الفاعل بالاختيار
ولو بالمعنى الاعم يتوقف فعله على تصور ذلك الفعل بالوجه الجزئى ولك ان تقول
لوصح التوجيه السابق لكان علم العقول بالجزئيات المادية ايضا على الوجه الكلى عندهم
لاستحالة الالهة الجسمانية فى كل مجرد فيلزم ان لا يكون تلك الجزئيات عندهم معلومة
بالوجه الجزئى لاحد من الواجب والعقول مع انها معلومة لاحدهم بالوجه الجزئى
لأنها اما صادرة عن الواجب او عن العقول بالاختيار عندهم وكل ماصدر بالاختيار
فهو معلوم للمصدر بالوجه الجزئى لما تقرر من توقف فعل المختار على التصور الجزئى
فقد ظهر ان هذا الايراد غير موقوف على تحقيق مذهبهم السابق لكنه قصد المحافظة
على ذلك التحقيق ولم يجوز خلافه (قوله الرأى الكلى) لعل مرادهم من الرأى
والتصور ههنا اعم من التصور الساذج الكلى والتصديق بفائدة مبهمة او التصور
المقارن بذلك التصديق فيكون الرأى الجزئى عبارة عن التصور الجزئى المقارن
بالتصديق بفائدة معينة او مجموعهما وذلك لان مجرد التصور لا ينبعث عنه الشوق

قوله الاسبب الخ اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا
لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الام مع الشعور بهذا الدرهم

(قوله وبينه الشراح بان نسبة الكل الى جميع جزئياته سواء) ٢٠ قال صاحب المحاكات ان المراد ان

وبينه الشراح بان نسبة الكل الى جميع جزئياته سواء ولذلك اثبتوا في الفلك وراء النفس
المجردة قوة جسمانية هي مبدأ تخيلات الحركات الجزئية وربما سماها بعضهم نفسا
منطبعة فلا يصح ما ذكرت في توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما قررت هو
الجزئي اى الشوق الى فعل جزئى معين بل لابد من التصديق بالفائدة المعينة المرجحة
لذلك الفعل على الترك عندهم والتعبير عن التصديق بالتصور للايماء الى ان مرادهم
من التصديق بالفائدة اعم من الشك والوهم والتخيل كاقيل وقد سبق الاشارة اليه
(قوله بان نسبة الكل الى جميع جزئياته) مثلا اذا اردنا فعلا من الافعال المشتملة
على فائدة ما فالفعل المراد كل نسبة الى الكتابة والاكل والشرب والذهاب الى موضع
معين وغيرها من الافعال على السواء فتصور تلك الافعال بمجرد هذا الكل لا يثبت
منه الشوق الى خصوصية الكتابة للزوم الترجيح من غير مرجح بل لابد بعد ذلك
ان يتصور الكتابة في ذلك الوقت بخصوصها وان يصدق بالفائدة المعينة المترتبة عليها
لترجح على غيرها عندنا فينبعث منه الشوق الى خصوصيتها وانت خير بان الشوق
الذى هو ميل النفس مستحيل في حقه تعالى فتح تحقيق مذهبهم السابق من ان
موجد الكل هو الواجب تعالى دل عبارة الشوق على ان مرادهم من الفاعل هنا
هو الكاسب ومدار السؤال حينئذ على انه اذا لم يمكن الكسب بالرأى الكل فلاممكن
الايجاد بالطريق الاولى وان حمل الشوق على غايته التى هي الارادة الجزئية المتحققة
في الموجد والكاسب فتدل على ان مرادهم اعم من الموجد والكاسب فحينئذ نقول
لاشك ان الفعل الذى يكسبه العبد عند اهل السنة ومحققى الحكماء ويوجده عند
المعتزلة والبعض الآخر من الحكماء غير معلوم له بالوجه الجزئى قبل صدور ذلك الفعل منه
كسبا وايجاد اضرة توقف علومنا الجزئية بغير نفوسنا الناطقة على الاحساس وتوقف
الاحساس على وجود المحسوس فلو توقف صدور ذلك الفعل عنا على علمنا به بالوجه
الجزئى لزم الدور الباطل فقد ظهر صحة الجواب الآتى عندهم وبالنظر الى مذهبهم
وان لم يصح عند اهل السنة وهذا القدر كاف ههنا لان مراد الشارح بيان ان ليس
في كلامهم ما ينافى التوجيه السابق لبيان ان الواقع كاذكروا هكذا يذنبون ان يفهم
المقام (قوله ولذا اثبتوا في الفلك الى آخره) اى لاجل ان فعل الفاعل المختار ولو
كسبا يتوقف على التصور الجزئى اولاجل ان الرأى الكل لا يثبت عنه شوق
جزئى يتوقف عليه ايجاد ذلك الفعل او كسبه اثبتوا في الفلك الفاعل المختار عندهم
وراء النفس المجردة له التى هي بمنزلة النفس الناطقة بالنسبة الىنا قوة جسمانية يرتسم
فيها صور الحركات الجزئية الجسمانية وتلك القوة بمنزلة الخيال فينا فيكون مبدأ
وآلة لتخيل تلك الحركات ومنه ينبعث شوق جزئى الى كل حركة ويتأكد ذلك
الشوق بالتصديق بان فى كل حركة كالا مؤديا الى التشبه بالمبادئ العالية التى
جمع كالانها بالفعل كما قالوا فيصدر منه تلك الحركة وفى قوله وربما سماها بعضهم

الكل نسبة الى سائر
جزئياته على السوية
فلا يخص مراد جزئى
بالارادة الكلية فلا بدله
من ارادة اخرى جزئية
ولما كانت الارادة الكلية
تتوقف على الشعور
الكل كانت الارادة
الجزئية تتوقف على
الشعور الجزئى فكما انه
لا يثبت من الارادة الكلية
ارادة جزئية كذلك
لا يثبت من الشعور الكل
شعور جزئى والمراد
بالرأى الكل الارادة الكلية
والشعور الكل (قوله
وربما سماها بعضهم
نفسا منطبعة) انما قال ذلك
مبالغة فى كونه مما لابد
منه وذلك البعض هو
الامام الرازى زعمنا منه
ان هذا مذهب الشيخ
وقال المحقق الطوسى
ان ذلك شئ لم يذهب اليه
ذاهب قبله فان الجسم الواحد
يتمتع ان يكون ذاتفسين
اعنى ذاتين متباينين هو
آلة لهما معا بل مذهب
الشيخ ان اكل تلك
نفسا واحدة مجردة
يفيض عنها صورة جسمانية
على مادة الفلك فيقوم
بها وهى تدرك الجزئيات
بجسم الفلك ويحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التى هي باعتبار تحريكها قوة وباعتبار آخر صورة كافي نفوسنا (وهو)

ان الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شئ فيلزم تعقله للاشياء بالوجه الجزئى * قلت قد صرح بعضهم بان المعلول الذى لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن رأى كلى وقد صرح به شيخهم ورئيسهم في التعليقات ايضا

وهو الامام الرازى اشارة الى دفع ما اورده الطوسى على الامام من ان اثبات تفسيرين لجسم واحد مما لم يذهب اليه احد وحاصل الدفع ان مراد الامام من النفس المنطبعة هو تلك القوة الجسمانية ولا محذور في اثباتها وراء النفس المجردة وانما المحذور في اثبات نفسين مجردتين (قوله قلت قد صرح بعضهم الى آخره) يعنى يصح صدوره عن رأى كلى منحصر فيه بحسب الخارج عند جميعهم كما صرح به بعضهم ورئيسهم كيدل عليه التوفيق الآتى فلا يرد ان هذا الجواب انما يدفع السؤال عن المصرحين لاعتن جميعهم قيل حاصل الجواب منع التقرر عندهم وفيه انه يأباه النقل عن الاشارات مع نقل استدلال الشراح بل الحق انه منع للزوم تعقله للاشياء على الوجه الجزئى مما تقرر عندهم مستندا بتحرير القاعدة المقررة عندهم بان مرادهم من التصور الجزئى ماهو جزئى حقيقة او ماهو في حكمه في عدم التعدد بحسب الخارج ومراد الشيخ بالرأى الكلى في الاشارات ما يقابله اى ما ليس بجزئى لاحقيقة ولا حكما لما سمينه ونحن نقول لاحاجة الى التأييد بتصريح الشيخ وغيره اذ هناك دليل قاطع على ان مرادهم من التصور الجزئى ما يميز الجزئى الحقيقى والمنحصر في فرد اذ لما توقع الادراك على الآلة الجسمانية عندهم وجب حمله على ذلك لان ذلك التصور سابق بالزمان على وجود الصادر الحادث ويستحيل تعلق الاحساس وسائر القوى الجسمانية بالمعدوم وانما يتعلق بالوجود الحاضر او بصورته المخزونة في الخيال بعد غيوبتها عن الحس المشترك عندهم كيدل عليه كلامهم في باب الرؤيا (قوله يصح صدوره عن رأى كلى) لان ما ذكره في بيان تلك القاعدة من ان نسبة الكلى الى جزئياته سواء فلو انبعث شوق الى بعض معين دون غيره لزم الرجحان من غير مرجح لا يجزى هنا لا لما قيل اذ لاجزئيات للماثل لفرد اذ الكلام في الترجيح السابق على وجود ذلك الفرد بل لان ذلك المنحصر انما انحصر فيه لامتناع غيره بحسب نفس الامر عندهم قالوا التعيين ان علل بالماهية اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها في شخص والافعال بمحلها فيجوز تعددها بتعدد القوابل اما بالذات كهيولات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكانطف القابلة للصور الانسانية واما بسبب اعراض تكتنفها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك واذا لم يتعدد القابل بالذات ولا بالاستعدادات انحصر الماهية الحالة فيه في شخص واحد كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية وبنوا على هذا ان ما ليس بمادى ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر في شخص واحد كذا في المواقف وشرحه فقد ظهر ان انحصار

وابدانها بعينها (قوله
يصح صدوره عن رأى
كلى) وذلك لان جزئيات
هذا النوع لا تكون
متساوية الحصول في الواقع
فلا يكون نسبة الرأى اليها
على السوية ايضا كما لا يخفى

ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه حتى يصير مجموع المعروض والعارض منحصر في فرد يكون هذا الفرد المركب لأمثل له من نوعه

ما عيات العقول كل في شخص لكون تلك الماهية علة تامة لتعينها المعين اما بالذات او بواسطة لازمها الذي هو انتفاء المقارنة للمادة فيمتنع لها فرد آخر امتناعا بالذات وبالعير وان انحصار نوع كل فلك وكذا الشمس ليس لاقتضاء ماهيته النوعية بل لامر خارج هو امتناع تعدد القوابل بالذات ولا بالاستعدادات اذ قد زعموا ان الواجب تعالى موجب في افعاله فكل ما استعد للوجود يجب ايجاده ولم يستعد يجب عدم ايجاده فليس في الامكان ابداع مما كان اذ ليس في الجواد بخل ولا في القدرة نقصان فعدم تعدد القوابل لعدم امكان التعدد فعدم ايجاد شمس اخرى ليس لمجرد عدم الارادة مع امكان الارادة كما يقوله القائلون بكون الواجب تعالى مختارا لا موجبا بل لامتناع الارادة والايحاد في نفسها عندهم وان كان امتناعا بالعير في الواقع وهذا القدر كاف في الترجيح والصدور عندهم فصحة الصدور مبنية على انتفاء الامكان الوقوعي وقول المنطقيين بامكان شمس اخرى مبنية على الامكان الذاتي فلا تناقض ولا اشكال في صحة الجواب المذكور على زعمهم نعم يتجه عليهم من طرف المتكلمين ان امتناع تعدد افراد تلك الانواع المنحصرة مبنية على كون الواجب تعالى موجبا في افعاله وذلك قطعي البطلان بحدوث العالم وبعد امكان تعدد افراد نوع واحد لزم الترجيح المذكور لما ذكرتم بعينه نعم يجوز الصدور كسبا عن رأى كل لكن قياس الايجاد على الكسب قياس فاسد ولذا استدل اهل السنة على نفي كون العبد خالقا لافعاله بانه لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل كل فعل واللازم باطل ضرورة كذا حقق المقام ودع عنك خرافات الاوهام (قول له ومن البين الى آخره) لما كان ماصرح به بعضهم دافعا للاشكال بما لا مثيل له من نوعه كالفعال والشمس لا بماله مثل من نوعه كزيد وهذا الحجة احتاج الى ضمنية هذا الكلام وحاصله انه تعالى عالم بكل ماهية ذاتيا كان لذلك الفرد او عرضياله ومن العرضيات ما يختص به ككون زيد ابنا فلان متولدا من امرأة كذا في مكان كذا في وقت كذا ولوسلم فالعرضي المركب من عرضيات كثيرة يختص به في الخارج قطعا ألا يرى ان الماشي على القدمين صادق على مثل الدجاج وصرير في الانظار صادق على مثل الفرس مع ان المجموع المركب منهما غير صادق على شيء منهما فاذا ركب الماهية الانسانية مثلا مع العرضي المختص بزيد كان المجموع المركب منهما ماهية نوعية للفرد المركب من العارض والمعرض منحصرة فيه لما قدمنا من ان مامن كل الا هو نوع لما تحته من الحصة فيكون ذلك الفرد المركب لأمثل له من نوعه الذي هو المجموع المركب من ماهيتي العارض والمعرض ويرد عليه انه غير حاسم لمادة الاشكال لان زيدا المعروض لذلك العارض المختص به من جملة ما صدر عن الواجب تعالى كما ان مبدأ ذلك العرضي من جملة ايضا وايضا ذلك المجموع نوع اعتباري ومبنى الجواب

(على)

قوله ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض (الح) يعني اذا تقرر انه يصح عندهم صدور المعلوم الذي لا مثيل له من نوعه عن رأى كل فقول انه يصح صدور كل شيء عن الله تعالى بالاختيار من غير حاجة في ذلك الى تعقل ذلك الشيء على الوجه الجزئي اذ من البين ان كل معروض مع عارضه اذا تعقل بكنهه الذي هو مجموع الماهيتين الكليتين اعني ماهية المعروض وماهية العارض حتى يكون هذا المركب منحصر آ في فرد في الواقع لا يكون لهذا الفرد المركب من هذا المعروض والعارض مثل من نوعه فيصح صدور هذا الفرد عن هذا الرأي الكلي كما يصح صدور الشمس والعقل الفعال عن الرأي الكلي المنحصر فيهما ولا شك ان كل معلول له ماهية كلية معروضة لماهية كلية اخرى صارتا منحصرتين في الواقع في ذلك المعلوم فيصح صدوره عن الفاعل باعتبار تعقل الماهيتين المنحصرتين فيه

على انه فرق بين النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه في هذا الحكم ويمكن التوفيق بين كلامهم بان الكلي عندهم له معنيان الاول المشهور وهو ما لا يمنع

على تعميم النوع من الحقيقي والاعتباري وفرد النوع الحقيقي هو زيد المعروض الموجود في الخارج وكل من الموجود الذهني والخارجي صادر عن الواجب تعالى ولذا بادر الى الملاوة فقد ظهر ان مراده من الفرد المركب هو المركب من الشخص والعرض المحمول عليه كزيد الضاحك الآن في هذا المكان لا المركب منه ومن عرضه الغير المحمول عليه كجموع زيد ونحوه كما توهمه من قال فيه ان يكون المركب كذلك لا يفيد في المقام بل لابد ان يكون كل واحد من اجزائه كذلك فان الله تعالى كما كان فاعلا للمركب فاعل لاجزائه انتهى ولا يمكن حمله على ما ذكرنا لان الموضوع والمحمول لا يتغيران جملا ووجودا والا لامتنع الحمل بينهما نعم مبدأ اشتقاق العرضي كالضحك موجود بمجمل آخر (قوله على انه لا فرق الى آخره) يعني لو سلم ان بعض الصادر عن الواجب تعالى له مثل من نوعه كزيد المعروض لعرضه المنخص به فلا حاجة لنا في تصحيح الصدور عن رأى كلي منحصر الى التزام النوع المركب لان النوع في كلامهم مبنى على التمثيل اذ لا فرق بين النوع المنحصر والعرضي المنحصر في ذلك التصحيح اذ مدار الصحة على الانحصار ولا مدخل للذاتية والعرضية فكما يصح صدور ما لا مثل له من نوعه كذلك يصح صدور ما لا نظير له من عرضه في هذا الكتساب جواب عما اورده عليهم في حاشية التجريد من ان التخصيص بالنوع بلا تخصص لعدم الفرق فقد دل الملاوة على ان مراده من المعارض في هذا المقام هو العرضي المحمول كالضاحك لا العرض الغير المحمول كالضحك اذ ليس زيد من افراده فضلا عن كونه منحصر فيه بخلاف مثل الضاحك لكن يتجه عليه ان عدم الفرق بينهما اما يصح اذا كان الایجاد عندهم غير العلم بذلك الكلي المنحصر وليس كذلك فينبذ العلم بالمعارض المنحصر يكون ايجادا للمعارض لا للمعروض فلا بد من النوع المنحصر عندهم وسيوضح ما ذكرنا بقي هنا كلام سبق الى بعض الاوهام وهو انه تعالى ان لم يعلم انحصار النوع والمعارض يلزم الترجيح المذكور ونفي العلم ببعض المعلومات وان علم يلزم علمه الجزئي بذلك الفرد وليس بشئ لان الحكم بالانحصار لا يتوقف على التصور الجزئي الا يرى انا نحكم بانحصار مفهوم الخالق في الواجب تعالى مع انا لاعلمه تعالى الا بوجوه كلية منحصرة فيه مثل واجب الوجود (قوله ويمكن التوفيق الى آخره) يحتمل ان يكون جوابا لسؤال مقدر بان يقال لكن بقي التساقيض بين كلامهم احدهما قولهم الرأى الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي وثانيهما قولهم المعلول الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن رأى

(قوله على انه لا فرق بين النوع المنحصر في الفرد والعرض المنحصر فيه في هذا الحكم) قال في حاشية شرح التجريد اذا جوزتم صدور الشيء عن تصور نوعه المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يصدر عن تصور كلي منحصر فيه وان لم يكن نوعه منحصر في ذلك الفرد وما لفرق بين النوع المنحصر في الفرد والعرض المنحصر فيه حتى جوزتم صدور المعلول عن تصور الامر الاول دون الثاني لا بد لذلك من بيان (قوله ويمكن التوفيق بين كلامهم) اعنى قولهم ان الرأى الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي وقولهم ان المعلول الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن رأى

نفس تصويره من وقوع الشركة والثاني ماهو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور مبنى على المعنى الاول مع عدم الاشتراك في الواقع وامتناع الصدور مبنى على المعنى الثاني ولكن يبقى انه يمكن حينئذ في الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث ينحصر في فرد فلا تثبت النفس المنطبعة * واعلم ان مسألة علم الواجب مما تحير فيه الافهام ولذلك اختلف فيها

كل من منحصر فيه ويحصل الجواب ان الكلي في اقول الثاني بالمعنى المشهور ولذا احتيج الى تقييده بقيد المنحصر في فرد وفي القول الاول بالمعنى الغير المشهور فيكون مرادهم من التصور الجزئى في تلك القاعدة اعم من الجزئى حقيقة او حكما مجازا بقرينة ما صرحوا لاحقة اذ ليس للجزئى معنيان كذلك ويحتمل ان يكون جوابا آخر عن ذلك التناقض بناء على ان الجواب السابق كما دفع السؤال دفع التناقض والفرق بين جوابى التناقض ان الاول مبنى على ان الكلي بالمعنى المشهور مستعمل في المعنى الحقيقى في اقول الثاني وفي المعنى المجازى اى ما تعدد افراده بالفعل في القول الاول والثاني مبنى على ان الكلي مشترك عندهم بين هذين المعنيين فيكون حقيقة في كل من القولين لا مجازا في القول الاول وعلى كلا الاحتمالين يكون الجواب عن اصل الاشكال جوابا بتحرير القاعدة العقلية لاختصاصها كما وهم (قوله والثاني ماهو مشترك بين كثيرين) اى ما تعدد افراده بالفعل اما في الخارج فقط كالانسان والفرس واما في الذهن فقط كالوجود والعدم وسائر الامور الاعتبارية فلا يكون مثل الشمس والعقل الفعّال كليا بهذا المعنى بل بمعنى الاول المشهور ولعل جمع العقلاء في هذا التعريف لقصد المشاكلة للتعريف الاول او لتغليب الاشرف الذى هو الانسان على غيره والا فهو انما صح في التعريف الاول لان المراد من وقوع الشركة فيه تجويز العقل صدقه على الكثير مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عن تصويره وللتخصيص عليه زادوا قيد النفس ولا شك ان كل كلى ولو كليا فرضيا كالاشئ مع قطع النظر عن ذلك يجوز العقل صدقه على جميع العقلاء والمراد من الاشتراك في هذا التعريف صدقه على الكثير في الواقع وكثير من الكليات بهذا المعنى كالفرس والجماد لا يصدق على شئ من العقلاء في الواقع فالصواب الكثير (قوله ولكن يبقى انه يمكن حينئذ) اى حين ما كان مرادهم من التصور الجزئى المصحح للصدور ايجادا او كسبا شاملا للكلي المنحصر في فرد وحاصل هذا اليراد بابطال السند المذكور في الجواب بانه لو كان مرادهم من التصور الجزئى ما يعنى الكلي المنحصر في فرد لم يثبت عندهم القوة المنطبعة في الفلك اذ يمكن تصور نفسه المجردة كلا من تلك الحركات الجزئية بكل من منحصر في تلك الحركة وانما تثبت تلك القوة عندهم اذا توقف صدور تلك الحركة عنها على تصورهما على الوجه الجزئى الموقوف الى آلة جسمانية مع انها ثابتة عندهم اقول هذا مدفوع بما ذهبوا اليه من ان الصور الكلية المرتسمة في النفس للجسام

(قوله اختلف فيها الخ) والمذكور ههنا ما يصح ان يلتفت اليه وينظر فيه وما عدا ذلك من الاقوال فلا يستحق لذلك فلو حمل العين على ماهو ااعم من العين بحسب الخارج والتعقل يشمل مذهب من يقول بان صفاته تعالى لاهى هو ولاهى غيره ولو اريد من الصورة المجردة القائمة بذاته تعالى ماهو الموجود بالخصوص العلم يشمل مذهب من يقول بزيادة

كلى (قوله ولكن يبقى انه يمكن حينئذ في الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث الخ) قال في حاشية التجريد وما قيل في الجواب من ان النفس مع الارادة الكلية امر قار والعلة التامة ما لم يضم اليها امر غير قار يستحيل ان يقتضى امراً غير قار والا يلزم تخلف المعلول عن العلة لا يدفع ذلك بل هو دليل

المذاهب فذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه تعالى بغيره من الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صور مجردة غير قائمة بشيء

والجسمانيات يجب ان تكون مأخوذة من الصور الجزئية المرتسمة في القوى بتجريد
المشخصات كما دل عليه كلامهم في العقل بالملكة من مراتب النفس حيث جعلوا
حصول الصورة الكلية في العقل في تلك المرتبة مشروطا باحساس الجزئيات والتنبه
لما فيها من المشاركات والمباينات قالوا فلا يعلم الا كمه ماهية اللون ولا العين ماهية
لذة الجماع فاذا كان الفلك فاقدا لتلك القوة لم يحصل في نفسه المجردة ماهية مطلق
الحركة ولا ماهية شيء من عوارضها التي هي مبادئ اشتقاق عرضيات الحركة فضلا
عن الماهية المنحصرة في فرد بخلاف ما اذا لم يكن فاقدا لها اذ حين ماتمت الحركة المعينة
كالدورة المعينة مثلا ترسم فيها صورته الجزئية فيتصور النفس الفلكي الحركة الاكمية
عقبه بكل منحصرفيها وهو مثل هذه الحركة المعقب لها وكيف يحمل مرادهم
ههنا على ان صدور الحركة المعقب لها المعينة عن النفس الفلكي يتوقف على
تصورها الجزئي السابق على وجودها مع قولهم بتوقف الادراك الجزئي على تعلق
الآلة الجسمانية مع استحالة تعلقها بالمعدوم في الخارج وهل هذا الاتناقض صريح
(قوله فذهب بعضهم الى ان علمه تعالى) اعلم ان للعلم عندهم معينين احدهما
نفس الادراك واثنيهما مبدأ الادراك ولذا تراهم في اسامي العلوم يطلقونه تارة
على الادراك وتارة على الملكة التي هي سبب الادراك فاذا كان الادراك عبارة
عن الصورة على المذهب الاصح اى مطلق الصورة الحاضرة عند مجرد سواء كانت
صورة خارجية اى هوية موجودة في الخارج كما في العلم الحضورى او صورة
ادراكية كما في العلم الحسولى كما ذكره في كتبه كان العلم مشتركاً بين العلم بمعنى الصورة
والعلم بمعنى مبدأ انكشاف المعلومات وبين المعنيين عموم من وجه لتصادقهما في
ذات الواجب تعالى في علمه بذاته وفي الصورة الواحدة الاجالية في علمه تعالى
بغيره كما يثبتها الشارح له تعالى ويصدق المعنى الاول بدون الثانى على الصورة
الواحدة التفصيلية لمعلوم معين التي هي مرآة لملاحظته فانها مبدأ لاكتشاف ذلك
المعلوم لالساير المعلومات ويصدق المعنى الثانى بدون الاول على ذاته تعالى في علمه
تعالى بالممكنات على مذهب الحكماء وعلى صفة العلم القائمة بذاته غير الصورة
الاجالية على مذهب المتكلمين فلا تناقض بين ما ذكره ههنا من الاختلاف بين الحكماء
وبين ما سبق من اتفاقهم في ان علم الواجب عين الذات سواء بذاته او بالممكنات
لان اتفاقهم في المعنى الثانى واختلافهم ههنا في المعنى الاول (قوله وذهب البعض
الى ان علمه تعالى) لعل مراده سواء بذاته تعالى او بغيره (صور مجردة غير قائمة
بشيء) من ذاته تعالى وذوات ساير الاعدان بل قائمة بانفسها وهي التي اشار اليها
الامام حيث قال جميع ما تصوروه فلها وجود غائب عنا اما قائمة بنفسها كما يقوله

صفاته تعالى عنه (قوله
غير قائمة بشيء الخ) ينبغي
ان يكون مراد افلاطون
من هذا القول بعينه هذا
القول الاول وهو اوثق
الآراء بناء على ان الحوادث
كلها مع كونها مسبقة
الوجود بالعدم حاضرة
عنده تعالى غير غائبة عنه
اصلا لا حاطة وجوده وجود
الموجودات كلها وتعالى
عن طرق نسبة القبل
اليه والبعد وتخلل حيث
وقد وان يتصور بالنسبة
اليه حالة منتظرة او يعترى
على عظيم شأنه امكان
وقوة وهذا واضح وان
عجز عن تصويره الاوهام
ولا يلزم عليه حدوث
العلم ولا زيادة على الذات
آخر (قوله وعلمه بغيره
من الممكنات عين
المعلومات) فيكون علمه
بها علما حضوريا وهذا
ينافي كون علمه تعالى
ازليا وكون المعلومات
حادثة

افلاطون او مرتسمة في العقل الفعّال كما يقوله الحكماء فعلى هذا يكون المثل
 الافلاطونية شاملة للكليات والجزئيات لاننا نصور السكى وصور الجزئيات ولو
 من عالم العقول المجردة موجودة فيه قال شارح المقاصد ذهب بعض المتألهين
 من الحكماء ونسب الى القدماء الى ان بين عالمى المحسوس والمعقول واسطة تسمى
 عالم المثل ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود
 من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوزاع والهيئات
 والطعوم والروائح مثال قائم بذاته معاق لافى مادة ومحل يظهر للحس بمعونة
 مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وينقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل
 اى ظهوره كما اذا فسدت المرآة او الخيال او زال المقابلة والتخيل وبالمجمله هو عالم
 عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسى في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول
 عناصره ومركباته آثار حركة افلاكه واشراقات العالم العقلى وهذا ما قاله
 الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسى لا يتناهى عجائبه ولا يحصى
 مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما
 الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن
 والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل والنفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها
 وبه يظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكشافة وغير
 ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجمائى فان البدن
 المثالى الذى يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسى في ان له جميع الخواص
 الظاهرة والباطنة فتلتذ وتتألم باللذات والآلام انتهى واذا كان لكل مجرد مثال
 مقدارى في هذا العالم فيكون لكل ما لا ينقسم مثال مقدارى فيه ايضا كالنقطة
 والكليات فلا حاجة الى ان يقال ان عالم المثل المقدارى بعض المثل الافلاطونية
 لانه كما ثبت صورا معلقة مقدارية ثبت صورا معلقة غير مقدارية للكليات ويحكم
 بان علم الواجب هو تلك الصور المعلقة كلية كانت او جزئية ونقل عنه يوجد
 من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض اذلى ابدى لا يتطرق اليه فساد اصلا
 قابل للمقابلات كالضحك والبكاء والجهل والقيام والاقام فان الانسان متصف
 بالكل واحتج عليه بان الانسان مثلا قابل للمقابلات والام تعرض له فيكون
 في نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا
 لما يقابله وهو جزء هذا الانسان الذى لاشك في وجوده وجزء الموجود موجود
 في الخارج فالقابل للمقابلات موجود في الخارج فقد حكم بكون فرد من الانسان
 مجرد موجودا في الخارج وهو بعينه علم الواجب تعالى بالانسان عنده ولما ورد
 عليه ان ذلك الفرد القابل هو بعينه الماهية المجردة عن جميع العوارض والحكم
 بوجودها قطعى البطالان لان كل موجود في الخارج متعين متصف ببعض المتقابلات

(قوله وظاهر عبارة الاشارات يشعر الخ) هذا الاشعار في الحيز المنع وقول الشيخ فيها ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة داخلة في الذات متقومة لها بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباينة او غير متباينة لاتنظم الوحدة والاول تعالى يمرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبذلك كثرت الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته تعالى انتهى لامثال يفهم الاماها والمفهوم من عبارته الواقعة في الشفاء الناطقة بنفى كون علم الباري حصولا لا يريد من عروض اللوازم الكثيرة الاضافة والسلبية ما يحيله ظاهر اللفظ من تحقق العارض والمعرض وحصول نسبة العروض وحاصله ان كون الواجب على اعلى مراتب التجرد واقصى درجات الظهور يقتضى ان يدرك ذاته بذاته اذهون نور قائم بذاته وعين الوجود ﴿ ٢٧ ﴾ والظهور فالذى يصدر عنه ليس يصدر الامن حيثية العلم لعدم تصور

وهي التي اشتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته تعالى وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك لكن قد صرح في الشفاء بنفيه

حيثية اخرى في ذاته خارجة اوداخله فيلزمه ادراك جميع الموجودات بذاته الى اقصى مراتب الوجود فجاءت الكثرة متأخرة غير قاذحة في الوحدة واستوضح ذلك من الوحدة فانها مع كونها ابد الاشياء عن الكثرة يلزمها ان يكون نصف الاثنين وثالث الثلاثة ورابع الاربعة وخمس الخمسة وهكذا الى غير النهاية وكان قد ذكر قبل ذلك بقوله الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم برئ عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يحيل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل

بداهة اول كلامه صاحب حكمة الاشراق بان ليس مراد افلاطون من الفرد المجرد القائم بنفسه ذلك بل هو اشارة الى ما عليه الحكماء المتألهون يعني الاشراقية من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جواهر مجردا من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذي لنوع النار هو الذي يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمعونه رب النوع ويعبر عنه بلسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كلي لذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع اشخاصه على السواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون ماهية انسانية مجردة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد ويكون هناك انسان محسوس يفسد وانسان آخر معقول مجرد لا يفسد ايدا ولا يتغير وبالجملة الصور المعلقة ليست المثل الافلاطونية لان مثل الافلاطون نورية اى من عالم العقول وهذه المثل المعلقة من عالم الاشباح التي بعضها ظلمانية وبعضها نورانية ففي قوله اشتهرت اشارة الى تاويل صاحب حكمة الاشراق ومراده وذهب البعض الى ان علمه تعالى تلك الصور المعلقة سواء كانت عين المثل الافلاطونية اولا (قوله وظاهر عبارة الاشارات الى آخره) حيث قال « واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته » ثم يلزم قيومته « مفعول يلزم والقيوم الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه والمراد هنا علميته لجميع ماسواه « عقلا بذاته لذاته » قيل حال من ضمير قيومته اى حال كونه عالما بذاته ويمكن ان يكون

لذاته معقول وقال ايضا واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده من وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازلة من عنده طولا وعرضا والشارح قد نسب الى ظاهر عبارة الاشارات هذا الرأى السخيفة ناسبا على المحقق الطوسي وغيره والا فالشيخ برئ منه ومن امثاله

(قوله وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك) وهي ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لاداخله في الذات متقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباينة او غير متباينة لاتنظم الوحدة والاول تعالى يمرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته انتهى وذلك كالوحدة فانها ابعد الاشياء عن الكثرة مع انها نصف الاثنين وثالث الثلاثة ورابع الاربعة وهكذا الى غير النهاية ولم يلزم من حصول الكثرة في هذه الامور الخارجية قدح في وحدة المعارض

(قوله هو تعالى يعقل الاشياء دفعه الخ) حاصله انه جل د لره يدرك جميع الموجودات بدانه من غير احتياج الى حصول صور خارجية او ارتسام صور ذهنية بل يدرك كل ما يتصور ادراكه ومن شأنه ان يدرك به ادراك ذاته وذلك لان كل ما هو داخل تحت الوجود فهو ٢٨ صادر عنه تعالى من جهة علمه

حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء دفعه من غير ان يتكرر فيها صورها في جوهره تعالى او يتصور حقيقة ذاته تعالى بصورها

مفعولاله ليلزم اى يلزم لعلمه بذاته لذاته « ان يعقل الكثرة » فاعل يلزم « جاءت الكثرة » جواب لما لازمة متأخرة لا داخله في الذات متقومة بها « وجاءت ايضا على ترتيب » اقتضته العناية الازلية هو ترتيب سلسلة الممكنات « وكثرة اللوازم من الذات » سواء كانت « متباينة » كالمقول « او غير متباينة » كالصفات « لا تشمل الوحدة » اى لا تخلل بها اذا تلتمة خلل في الحائط « والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لا تأخير لذلك في وحدانية ذاته تعالى « وحدة حقيقية بحيث لا تعدد بالذات ولا بالاعتبار ولا يخفى ان اللوازم الغير المتباينة ليست بصريحة في الصور العقلية القائمة بالذات لجواز ان تحمل على الاعتبار العقلية كما يتبادر من اللوازم الاضافية والسلوب ولذا قال ظاهر عبارته وفيه ما فيه بل الظاهر هي تلك الاعتبارات والاولى ما قيل تلك العبارة ما ذكره في العلم الانفسالى والفعلى حيث قال « الصورة العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصورة الخارجية مثلا كما يستفاد من السماء صورة السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما نقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى » فعلى هذا انما قال ظاهر عبارته اذ يمكن تأويله بان مراده من الوجه الثانى مجرد تقدم العلم الواجب على وجود الاعيان ولو تقدما بالذات لامع ارتسام صورها في ذات الواجب تعالى (قوله حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء دفعه) اى من غير تقدم تعقل بعضها على بعض تقدما ذاتيا اذ الدفى الآتى يستلزم حدوث تعقلها وهو محال فعلى هذا يكون المراد من الاشياء غير ذاته تعالى فان العلم بذاته علة للعلم بتلك الاشياء عندهم فيكون متقدما بالذات (من غير ان يتكرر بها) اى في تلك الدفعة ويؤيده ما في بعض النسخ من قوله فيها (صورها في جوهره تعالى) اى في ذاته تعالى (او يتصور حقيقة ذاته) اضافة الحقيقة الى الذات كشجر الاراك لان حقيقته تعالى عين ذاته عندهم وليس له تعالى حقيقة كلية والتصور هنا بالمعنى اللغوى اى قبول الصورة وهو مطاوع التصوير يقال صورته قصور (بصورها) اى بصورة شئ منها بناء على اضمحلال الجمعية بالاضافة الجنسية والا لم يصح مقابلته للشق الاول بخلاف ما اذا حمل على ما ذكرنا فانه يدل على ان ذاته تعالى لم تتصف بصورة من صورها اصلا وهو لم يفهم من الشق الاول الدال على انى اتصاف ذاته تعالى بالصور

قادرا كه سبحانه به متقدم على صدوره عنه وسابق على وجوده منه فنباته تعالى اولى من الصورة الفائضة بعلمه في كونه منشأ لانكشافها وبالجملة ان ذاته الذى هو نفس علمه سبحانه اولى في ان يكون علما ومبدأ لانكشاف من الشئ الصادر من حيث علمه وجهة ادراكه به وقوله اولى بان يكون عقلا المراد منه هو اولى في كونه عقلا اى علما بمعنى مبدأ الانكشاف عند العقل لا الاولوية بحسب نفس الامر كيف والنسبة بين الذات وبين كونه عقلا للصورة الفائضة نسبة الضرورة دون الامكان والجواز مع الرجحان فليس يتأتى لك ان تفهم من هذا الاولى مانفهمه من امثال قولهم ان حركة الشمس على الفلك الرابع لمركز العالم اولى من حركتها على فلك التدوير الغير الشامل بل يجب عليك ان تفهم منه الضرورة والوجوب

ولكن الشيخ اطلق الاولوية اظهارا لوقاره واشعارا بان الرمز منه كالقطع من غيره هذا (الكثرة)

(قوله او يتصور حقيقة ذاته بصورها) هذا صريح في عدم قيام تلك الصور بذاته تعالى

(قوله لانه يعقل ذاته الخ) هذا ٢٩ استدلال آخر في المدعى مبنى على ما تقرر عندهم من ان العلم التام بالعلة

يستلزم العلم بالمعلول على ما يرشد اليه قوله تعالى الا يعلم من خاق وهو اللطيف الخبير فان العلم بالعلة التامة

(قوله بل يفيض عنها) صورها معقولة (اي يفيض عن حقيقة ذاته صور الاشياء معقولة بنفسها من غير حاجة له تعالى في تعقلها الى صور آخر) قوله وهو اولي بان يكون عقلا الخ) حاصله ان تعقل الاشياء وادراكها دفعة بان يفيض صورها معقولة اولي بان يكون عقلا وادراكا لتلك الفائضة من تعقلها وادراكها بصور مجردة قائمة بذاته بنحو آخر (قوله لانه يعقل ذاته) بذاته وانه مبدأ لكل شيء فيعقل من داه كل شيء وذلك لان العلم التام بالعلة التامة مقتضى للعلم التام بمعلولها دون العكس فان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضى علته المعينة فتي علمت العلة بذاتها الخصوصية علم ذلك المعلول واما المعلول فاحتياجه الى العلة

بل يفيض عنها صورها معقولة وهو اولي بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقلية لانه يعقل ذاته وانه مبدأ

الكثيرة وكلة او في سياق النفي للعموم فكأنه قال من غير ان يتصف ذاته تعالى بالضرورة لا بصور متعددة ولا بصورة واحدة منها ولك ان تقول مراده من غير ان يتصف بصورها التفصيلية ولا بصورها الاجالية الوجدانية للزوم المفاسد على كل تقدير منها كون الواحد الحقيقي فاعلا وقابلا ومنها زيادة الصفة على الذات ومنها كونه تعالى محلا لبعض الممكنات الصادرة عنه تعالى والكل محال عندهم ولذا شنعوا عليه في الاشارات ولذا قال صرح بنفيه بل ذلك التعقل الدفعي (بان يفيض عنها) اي حقيقة الذات (صورها) سواء كانت صوراً خارجية كما في صور العقول القديمة او صوراً علمية كما في صور الحوادث المرتسمة في بعض العقول (معقولة) هذا هو ظاهر الاضراب لكنه ياباه كون المعلولات عندهم مرتبة في الوجود الخارجي فالوجه انه اضراب عن لازم الكلام الاول اي فلا تفيض عنها صور في تلك الدفعة لا متعددة ولا واحدة بل تفيض عنها بعدها صورها معقولة مرتبة كما في صور العقول الخارجية او غير مرتبة كما في الصور الادراكية المرتسمة في العقول بناء على ان علوم العقول اجالية غير مرتبة عندهم وقوله معقولة حال من الصور اي تفيض حال كونها معقولة لانها تصير معقولة بعد الفيضان وحاصله ما اشار اليه بهمنيار في التحصيل من ان تعقل الواجب تعالى بالاشياء ليس بمعنى انها صدرت عن الذات فتعقلها على ان يكون تعقلها متأخرا عن صدورها اذ يستحيل الصدور بدون العلم فيدور او يتسلسل بل بمعنى ان ذلك الصدور والفيضان هو نفس التعلق فتفيض تلك الاشياء عن الذات حال كونها معقولة بذواتها فقد ادعى الشيخ في هذا الكلام امرين احدهما ان تلك الصور الفائضة معقولة للواجب تعالى بذواتها لا بصورها المرتسمة في ذاته تعالى وثانيهما ان جميع تلك الصور معقولة للواجب تعالى فاشار الى دليل الاول بقوله وهو اي فيضانها معقولة والمراد الصور الفائضة معقولة كحصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة (اولي بان يكون علما) بمعنى الصورة الحاضرة عند المجرد (من تلك الصور الفائضة من عقلية) يعني صور تلك الصور بمعنى ان تلك الصور الفائضة لو كانت معقولة لا بذواتها بل بصورها لفاضت هناك صور اخرى لاجل معقولية الصور الاولى ليكون مرآيا للملاحظات والامانع لكون كل من الصورتين علما له تعالى لان كلا منهما صادرة عن الذات حاضرة عنده تعالى مع ان الصورة الاولى اقدم بالذات من الثانية التي هي ظل لها فتلك الصور الفائضة اولا اولي بان يكون علما من صورها الفائضة ثانيها لاجل معقوليتها وماليس باولي لا يقع في حق الواجب تعالى فتلك الصور الفائضة معقولة بذواتها لا بصورها المرتسمة في ذات الواجب و اشار الى دليل الثاني بقوله (لانه تعالى يعقل ذاته وانه مبدأ

ليس لذاته الخصوصية بل لا مكانه ولا مكان لا يحوجه الى علة خصوصية بل الى علما والا فقرر كل معلول الى تلك العلة

لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء وكلام شارح الاشارات في شرح الاشارات
وغیره محوم حول ظاهر كلام الشفاء

لكل شيء (الظاهر انه عطف على ذاته ويمكن الحاية ويحج على الاول ان العلم بكونه
مبدأ لكل شيء موقوف على العلم بكل شيء وانكلام فيه فيكون الدليل مشتملا
على المصادر والجواب عنه ان ليس المراد بالمبدئية المعقولة هذه النسبة ليتوجه ذلك
بل المراد هو الخصوصية مع كل معلول معين لما تقرر عندهم من ان لا بد لكل علة
من الخصوصية مع معلولها دفعا للرجحان من غير مرجح وهذه الخصوصية في الواجب
تعالى ليست حالة زائدة بل عين الذات عندهم فعلمه تعالى بذاته بكنهه يستلزم العلم
بجميع لوازمه التي من جملتها كونه تعالى جوادا مطلقا ومعدن كل خير وكال وخصوصية
ذاته تعالى مع المعلول الاول وخصوصية ذاته مع المعلول الثاني بشرط المعلول الاول
وهكذا فبهذا الاعتبار يكون العلم بذاته تعالى علة تامة للعلم بجميع الاشياء على ان يكون
العلم بالاشياء لازما متأخرا عن العلم بذاته بان يكون الذات من حيث كونه علما موجبا
لقيضان صور بعضها صور خارجية وبعضها صور ادراكية وهذا هو المراد بقولهم
علم الواجب تعالى بذاته منطوق على العلم بجميع الاشياء لا كاشمال الكل على الجزء بل كاشمال
العلم البسيط الاجمالي على العلوم التفصيلية كما اشار اليه بعض المحققين في رسالة مستقلة
في علم الواجب تعالى وللإشارة الى الانطواء من تلك الخصوصية قال (فيعقل من ذاته
كل شيء) ولم يقل من العلم بذاته كل شيء مع ان علة التعقل ومبدأ عندهم هو العلم
بالذات فلك ان تقول الضمير في قوله وهو اولى عائدا الى الواجب تعالى على معنى انه
اعلم محتج الواجب تعالى في التعلق الدفهي الذي هو مرتبة العلم الاجمالي بالاشياء الى
صورها التفصيلية المتعددة او الاجالية الوجدانية لانه تعالى اولى بان يكون علما بمعنى
مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور الفائضة من عالميته تعالى يعني لو كان هناك صور
ادراكية لفاضت معقولة ايضا لما عرفت من استحالة الصدور بدون العلم بل كل صادر اما
نفس العلم او مسبوق به لا متأخر عنه لازوم الدور او التسلسل فلا بد ان ينتهي مبدأ الانكشاف
الى الذات فهو اولى بان يكون علما بمعنى مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور المتأخرة
عن عالميته تعالى ولا يلزم تحقق العلم بدون المعلوم في تلك المرتبة الاجالية لان العلم
الاجمالي الدفهي عبارة عن العلم بذاته تعالى المشتمل على العلم بخصوصياته مع المعلولات
اجمالا كما عرفت في الانطواء المذكور واذالم يحتج الواجب تعالى الى صورها
في مرتبة العلم الاجمالي لم يحتج اليها في مرتبة العلم التفصيلي الذي هو الصور الفائضة
عن الذات خارجية او ادراكية مرتسمة في محل آخر فعلى هذا يثبت الامر الاول
ايضا وعلى كل تقدير فظاهر كلام الشفاء ان العلم بذاته تعالى عين ذاته وعلمه بغيره
من الممكنات عين المعلومات وكلام المحقق الطوسي يمر عليه ويحوم حوله بما ليس
مراد الشيخ من الاعتبار بالنفس ونفي الظن وغيرها من الكلمات الضعيفة لان
مراده ثبت بما ذكره كما عرفت (قوله محوم حول ظاهر كلام الشفاء) وانما

من غير العلم بكونها
مستلزما لجميع ما يلزمها
لذاتها وهذا العلم يتضمن
العلم بلوازمها التي منها
معلولات الواجبة بوجودها
ويعقل بسائر الاشياء التي
بعدا المعلول الاول من حيث
وقوعها في السلسلة المازلة
من عنده اما طولا او عرضا

في هذا الموضوع فانه قال كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته قال ظاهر كلام الشفاء لانه يجوز ان يحمل على نفي قيلم الصور بذاته تعالى في مرتبة العلم الاجمالي واثبات قيامها به في مرتبة العلم التفصيلي الذي هو مرتبة الوجدان بناء على ان الكثرة العارضة لا تقدر في وحدته الذاتية فيكون موافقا لما في الاشارات لا يقال فعلى هذا لا يكون مافي الشفاء صريحا في نفي قيلم الصورة لانا نقول مراده التصريح بحسب الظاهر ويمكن ان يقال مافي الشفاء وان كان صريحا في نفي قيام الصورة بذاته تعالى ظاهرا وباطنا الا انه ليس بصريح في ان علمه تعالى بغيره عين المعلومات بل هو ظاهر فيه اذ احتمال الصور الادراكية في كلامه قائم ولو مرجوحا نعم على هذا يتجه عليه ان تلك الصور الادراكية اما قائمة بذاته تعالى وقد نفىها من قبل واما قائمة بنفسها فيلزم المثل الافلاطونية وقد ابطالها الشيخ وغيره واما قائمة ببعض الممكنات فيلزم احتياج الواجب في علمه الى بعض الممكنات مع ان قيام صورة المعلوم الاول ببعض الممكنات غير صحيح قطعا لكنه بحث آخر لا يدفع الاحتمال المذكور اذ سيحى من الشارح ان الشيخ رد دعوى الواجب بين الاحتمالات في الشفاء ولم يعين ان الحق ايها هذا الذي ذكرناه الى هنا مبنى على ما فهمه الشارح من الشفاء وسيحى تحقيق كلام الشيخ في انه جزم في الشفاء بالاحتمال الاول اعني قيام الصورة الواحدة الاجالية بذاته تعالى في مرتبة العلم الاجمالي لتكون تلك الصورة علما اجماليا سابقا على ايجاد المعلومات بالاختيار فالاضراب هنا على ظاهره وقوله وهو اولى الى آخره بالمعنى الاول يكون اشارة الى ان علمه بتلك الصورة الاجمالية حضوري لا حصولي وبالمعنى الثاني يكون اشارة الى ان مبدء انكشاف تلك الصورة هو الذات لا الصفة الزائدة كما قال الاشاعرة (قوله فانه قال كما لا يحتاج العاقل) اي النفس الناطقة في ادراك ذاته لذاته متعلق بالادراك اما اشارة الى ان ادراك ذاته لذاته لا بواسطة آلة جسمانية لان ذاته مجرد عن المادة فلا يحتاج العالم به الى تلك الآلة واما اشارة الى ان ادراك ذاته مقتضى هويته لا ينفك عنه اصلا سواء التفت الى ذاته او لا (الى صورة غير صورة ذاته) اي غير هويته الخارجية واطلاق الصورة على الهوية الخارجية مع ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الازهان صور عندهم مبنى على تشبيه الهوية الخارجية الحاضرة عند المدرك بالصورة العقلية الحاصلة عنده في كونها مرآة للملاحظة المعلوم في العلم الحضوري يكون المرآة والمرئ متحدين في الماهية وفي شخص الوجود الاصيلي خارجيا كان ذلك الوجود كما في علم النفس بذاتها او ذهنيها كما في علمها بالصورة الذهنية الحاضرة عندها وفي العلم الحصولي مختلفين في احدهما كما في علم الانسان بمجده التام او برسمه وواعلم انهم اوردوا على علم النفس بذاتها بانه يستلزم اجتماع مثلين في محل واحد بناء على ماهو التحقيق من ان الحاصل في الذهن عين ماهية المعلوم واجابوا عنه تارة بان

التي هو بها هو لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو واعتبر من نفسك انك اذا تعلقت شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك

المجال اجتماع مثلين موجودين في ظرف واحد لا اجتماع مثلين احدهما موجود في الخارج والاخر في الذهن وتارة بان علم النفس بذاتها حضوري فليس هناك صورة ذهنية اخرى ماعدا الصورة الخارجية ليلزم الاجتماع المثلين والجواب الثاني هو المختار عند المحققين ولذا اختاره المحقق الطوسي هنا اقول يتجه على كل من الايراد والجواب انهم ان ارادوا ان النفس طالمة بكنه ذاتها فظاهر الفساد والا لعلمت انها جوهر او عرض وان ارادوا انها طالمة بذاتها ببعض وجوهها فانها صورة ذهنية غير مماثلة للنفس لانها صورة ذلك الوجه الماير لها بالماهية لا صورة نفس النفس فهناك صورتان احدهما خارجية والاخرى ذهنية قائمة بالاولى وليستا بمثلين **(قوله لا يحتاج ايضا الى آخره)** هذا صريح في ان علمه تعالى بغيره من الممكنات عين الممكنات واستدل عليه بالاعتبار الآتي وحاصله كلما كان الصور العقلية الصادرة عنا بمشاركة الغير معلومة لنا بذواتها علما حضوريا لا بصورها علما حصوليا يلزم ان يكون الصور الصادرة عن الواجب تعالى بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها علما حضوريا لكن المقدم حق فكذا التالي اما حقيقة المقدم في الوجودان واما الملازمة فلان تمقل الصورة بذاتها لا بصورتها الاخرى لعلاقة الصدور كما يدل عليه التعليق بالمشتق والصدور بالاستقلال اقوى من الصدور بالمشاركة فاذا كان الضعيف موجبا لذلك التعلل فيوجهه الاقوى بالطريق الاولى **(قوله فهي صادرة عنك الى آخره)** لعل مراده الصدور الظاهري لا الحقيقي لانه مناف لما اسلفه في تحقيق مذهب الحكماء من ان لا مؤثر عندهم الا الواجب تعالى ولا يمكن حمله على مذهب نفسه وغيره من الشيعة والمعتزلة من كون العبد موجدا لافعاله لانه هنا في صدد تحقيق مذهب الحكماء في احاطة علم الواجب تعالى بالكل بعلاقة العملية للكل ويدل على ما ذكرنا انه جعل فيما يأتي حصول الصورة لنا حصولا للقابل للفاعل فراده بالصدور بمشاركة الغير هو الصدور بإيجاد الغير تلك الصورة الحادثة وما يتوقف هي عليه من المحل الذي هو النفس وسائر العلل المعدة وغير المعدة وبالصدور الاستقلالي ان يكون وجود الكل اعني الصادر وما يتوقف عليه بإيجاد الواجب تعالى ان توقف وليس المراد بالصدور بالمشاركة ان يتوقف على شيء وبالصدور الاستقلالي ان لا يتوقف على شيء كما توهمه الشارح في الوجه السابع الآتي فانه مبطل للاستدلال بالعملية على احاطة علم الواجب ببناء على ان جميع الممكنات مترتبة يتوقف بعضها على صدور البعض الآخر عندهم وكذا توهمه من قال هنا الصورة صادرة عنا بمشاركة المعلوم الذي تلك الصورة ظل له الا ان يكون ما ذكره هذا القائل توضيحا لمراد الشارح فيما توهمه لكن توضيح مراد المحقق الطوسي

قوله ولا تظن ان كونك محلا لتلك (٣٣) الصورة شرط الخ) دفع لما يمكن ان يقال من ان الصورة العقلية

انما تكفي في تعقلها لكونها
حالة في النفس وامتناع
حصول صورة اخرى
معها مساوية لها بخلاف
ما يصدر عن العاقل فانه
ليس محال فيه ومن ان الصورة
العقلية ليست صادرة عن
النفس بل النفس قابلة لها
وانما حصلت الصورة حالة
في النفس صادرة عن العقل
الفعال ووجه الدفع اما عن
الاول فهو ان كون الصورة
حالة في النفس ليس شرطا
للتعقل والام تكف نفس
ذاتها في تعقل ذاتها بل
حلول الصورة في النفس
شرط لحصول الصورة
لها الذي هو شرط تعقلها
حتى اذا حصل لها الصورة
بوجه آخر غير الحلول
حصل التعقل واما عن
الثاني فهو ان حصول
الشيء عن الفاعل حصول
للفاعل فيكون حصولا
لغير ذلك الشيء وهو
التعقل اذ لا معنى للتعقل
الا حصول الشيء المجرد
للمجرد وحصول الشيء
للقابل اضعف في كونه
حصولا لغيره من حصول
الشيء للفاعل واذا كان
الثاني كافيا في التعقل كفي
الاول بالطريق الاول

لا بافترادك مطلقا بل بمشاركة مامن غيرك ومع ذلك فانت لاتعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها بنفسها ايضا من غير ان يتضاعف الصور
فيك بل انما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك او بتلك الصور فقط اوعلى سبيل
التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فاطنك بحال
العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظن ان كونك محلا لتلك
الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلالها بل انما كان
كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول

هنا اولى من توضيح مراد الشارح فيما يأتي الا يرى ان المحقق فرع على هذا البيان
(قوله بل كما تعقل ذلك الشيء بها) لكونها مرآة للملاحظة (كذلك
تعقلها بنفسها ايضا) لاتحاد المرئي والمرآة فالمعقولة عارضة للصورة اولا ولذی
الصورة ثانيا وبواسطتها وهذا كما يرى المرآة اولا وبواسطتها الصورة المرتسمة فيها
وتحقيق ذلك ان العلم مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك سواء التفت اليها النفس
اولا كالمعاني الحرفية ولا يلزم من كون الصورة معلومة ان يكون الحكم بكونها
معلومة معلوما بدون الالتفات اليه ومن غفل عنه قال ماقال (قوله بل انما يتضاعف
الى آخره) يعني ان هنا علمين احدهما حصولي وهو العلم بالشيء بصورته والآخر
حضورى وهو العلم بالصورة بذاتها فيحصل العلمان من غير ان يتضاعف الصور
فيهما بل انما يتضاعف الصفات الاعتبارية فيهما المتعلقة بذاتك او بالصورة فقط
اما المتعلقة بذات العاقل فهي كونه بحيث حصل عنده الشيء بصورته وكونه بحيث
حضر عنده الصورة بذاتها واما المتعلقة بذات الصورة فهي كون الصورة صورة ادراكية
لشيء ومرآة وكونها صورة ادراكية لنفسها ومرآة للملاحظة نفسها هذا باعتبار
كونها علما واما باعتبار كونها معلومة فلها اعتبار آخر وهو كونها ذات صورة
ادراكية هي مرآة لها فان العقل ينتزع عنها صورة هي مرآة لها وان لم يكن لها
صورة زائدة على ذاتها كما ينتزع الحرارة من الحرارة في قولنا حرارة النار حارة فهي
من حيث كونها ماله تلك الصورة المنتزعة معلومة والتركيب مجموع هذه الاعتبارات
فقوله فقط متعلق بالتعلق لا بالتضاعف لان جميع هذه الاعتبارات متضاعفة البتة وما قيل
من جملة تلك الاعتبارات كون العاقل قابلا للصورة وكون الصورة مقبولة له فليس بشيء
لان حلول الصورة في العاقل من خواص العلم الحصولي ولا مدخل له في العلم الحضورى
كما سيصرح به في نقي الظن فلا يكون متضاعفا في العلم الحضورى كما ان الفاعلية والمنفعة
المرتبتين على الصدور من خواص العلم الحضورى فلا يتضاعفان في العلم الحصولي (قوله
ولا تظن ان كونك محلا) منع للملازمة باعتبار المقدمة الواضحة باعتبار آخر بوجهين
احدهما بان يقال ان اريد انما نتعقل تلك الصور بذاتها مطلقا لا بشرط الحلول فينا فالمقدمة

والى هذا السؤال والجواب (٣) (كلنبوى على الجلال) (ن) اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله الخ

تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت لك تلك الصورة
 بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول
 الواضحة ممنوعة لجواز ان يكون ذلك التعقل بشرط الحلول فينا وان اريد التعقل بشرط
 الحلول فالمقدمة الواضحة مسلمة لكن الملازمة ظاهرة المنع حيثئذ لان المعلول الصادر
 عن الواجب غير حال فيه تعالى واجاب عنه باختيار الشق الاول واثبات المقدمة
 الواضحة الممنوعة بابطال السند بزعم مساواته للمنع بان يقال ذلك الاشتراط باطل
 فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها فلو كان تعقل النفس تلك الصورة الصادرة
 عنها بالمشاركة الحاضرة عندها بذاتها بشرط حلولها فيها لزم ان لا تعقل ذاتها بذاتها
 لان ذاتها غير حالة في ذاتها اذ لا يتصور حلول الشيء في ذاته وان جاز حلول جوهر
 في جوهر آخر وقوله بل انما كان كونك محلا الى آخره تعيين لمنشأ غلط الظن
 المذكور كأنه قال نعم الحلول فيك شرط في حصول تلك الصورة لك لانها عرض
 يحتاج وجوده الى الحلول في محل وحصولها لك شرط في تعقلك اياها بالعلم الحضوري
 لان مدار العلم الحضوري على حصول المعلوم للعالم لكن غاية ذلك اشتراط خصوصية
 بعض الافراد لكونه عرضا لا لكونه علما حضوريا لان طبيعة العلم الحضوري
 مستغنية عن ذلك الاشتراط لتحقيقه في علم النفس بذاتها من غير حلول فلذا قال
 فان حصلت لك تلك يعني فلو فرضنا حصول تلك الصورة بتغير الحلول فيك
 حصل تعقلك اياها حضوريا كعلم النفس بذاتها من غير حلول ولا يخفى انه ان اراد
 استغناء الطبيعة المطلقة تسلم وغير مفيد وان اراد استغناء الطبيعة المخلوطة فذلك ممنوع
 لجواز ان تكون في ضمن بعض الافراد مشروطة بالحلول وفي ضمن البعض الآخر
 بعدم الحلول فلا يتفرع (قوله فان حصلت لك الى آخره) فلذا اورد عليه الشارح
 الوجه الرابع من وجوه البحث الآتي وثانيهما بان يقال ان الصورة الصادرة
 عن النفس بمشاركة الغير مقبولة لها وهي قابلة لها لكونها محلا وحال الصور
 الصادرة عن الواجب تعالى معه ليست كذلك فان اريد اننا تعقل تلك الصور بذواتها
 مطلقا لا بشرط القابلية والمقبولية فالمقدمة الواضحة ممنوعة لجواز ان يكون تعقلنا
 اياها بذواتها بذلك الشرط وان اريد اننا تعقلها بذلك الشرط فالمقدمة الواضحة
 مسلمة لكن الملازمة حيثئذ ظاهرة المنع لانتفاء الشرط المذكور فيما صدر عن الواجب
 تعالى واجاب عنه ايضا باختيار الشق الاول واثبات المقدمة الممنوعة بابطال السند
 بقوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله الى آخره ولم يقل ان حصول الشيء لفاعله المستقل
 ليس دون حصوله لفاعله الغير المستقل وقابله كما يقتضيه اشتراك الصدور لما قدمنا
 ان المراد من الصدور بمشاركة الغير ماله القابلية فقط وفاعل الكل الواجب لا الغير
 فمن قال ان الوجه الثاني من الظن مبنى على كون الصورة الحالة في النفس صادرة
 عن العقل الفعالي فقد غفل عن ذلك بل كل من السؤال والجواب مبنى على كونها
 صادرة عن الواجب تعالى ومن ههنا يعلم صدق ما قدمه الشارح ناقلنا عن الشيخ

الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلومات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان تحمل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعبرين وقد حكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا

والحق الطوسي وبهمنيار من ان تحقيق مذهبهم ان لا يؤثر في الوجود عندهم الا الواجب تعالى وان الوسائط بمنزلة الشروط والآلات له (قوله فاذن المعلومات الذاتية الى آخره) وجعل فيه الواجب تعالى فاعلا لذاته بالنسبة الى تلك المعلومات الذاتية مع توقف صدور بعضها على بعض عندهم فكيف يحمل مراده هنا على ذلك نعم خص الذكر بعد قوله واذ قد تقدم هذا الى آخره بالمعول الاول الصادر لا بشرط شيء اصلا لكن مراده مقايسة البواقى عليه كما سنشير اليه (قوله واذ قد تقدم هذا فاقول الى آخره) لا يخفى ان هذا الاسلوب انما يستعمل فيما كان المتقدم من مقدمات الدليل المتأخر وههنا ليس كذلك اذ لا يتوقف الدليل الآتي على ما تقدم بل التفريع السابق من قوله فهو عاقل اياها الى آخره يدل على ان المتقدم دليل برأسه على ان علم الواجب بالمعلومات الذاتية عين تلك المعلومات فالوجه ما اشار اليه صاحب المحاكات من ان هذا المطلب لما كان مستبعدا عند ارباب التحصيل والتعلم احتاج الى تقريره من الاذهان اولا بالخطايبات ثم الى اثباته بالبرهانيات فمسبق خطايبى وما ياتي برهاني فعلى هذا يندفع كثير من ابحاث الشارح كما سنشير اليه لكن الشارح سيشير الى ان قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعول كما هو مبنى استدلاله ههنا وموقوف على المقدمة السابقة مع انها لا تجرى فيما عدا المعول الاول وستعرف جريانها في الكل (قوله من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته) اي علمه بذاته (في الوجود) اي في الوجود بحسب نفس الامر (الا في اعتبار المعبرين) المتوهمين لما لا وجود له في نفس الامر كانياب الاغوال وذلك لان الواجب تعالى عندهم بالنسبة الى المعول الاول واحد حقيقي لا تعدله بالذات ولا بالاعتبار ويدل على ما ذكرنا ما ذكره الشيخ في الشفاء حيث قال ذاته تعالى عقل وعاقل ومعقول الا ان هناك اشياء متكررة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر به ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر به ان ذاته له هوية مجردة عاقل ذاته فان المعقول هو الذي له ماهية مجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو وآخر بل شيء مطلقا والشيء مطلقا اعم من ان يكون هو او غيره فالاول باعتبارك انه ماهية مجردة لشيء هو عقل وباعتبارك ان له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبارك ان الماهية المجردة لشيء هو معقول الى ان قال فقد فهمت ان

(وقوله واذ قد تقدم هذا)
فاقول هذا شروع في اقامة
البرهان على المطلوب بعد
تمهيد تلك المقدمات
وتقريره الى افهام

في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضى كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه تعالى وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس العقل الاول اياه

نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب كونه اثنين في الذات ولا اثنين بالاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل الامرين الاعتبار ان ماهية مجردة لذاته وان ماهية مجردة ذاتها له وههنا تقديم وتأخير في ترتيب المثال والفرض المحصل واحد انتهى وما قيل عالميته تعالى يقتضى التغاير ولو اعتبارا ليس بشيء والا لم يكن ذاته تعالى في المرتبة المتقدمة على كل اعتبار عالما وذلك باطل كذا حقه بعض المحققين فعلى هذا يكون المراد بتعدد العلة في قوله يكون العلتين تعددا وهو ما لا يطابق الواقع (قوله فاحكم بكون المعلولين) اى يجب ان يحكم بكونهما شيئا واحدا في الوجود النفس الامرى بان يكونا موجودا خارجيا واحدا لان يكونا موجودا واحدا علميا اذ علمية الذات لذات المعلول الاول بطريق الایجاد في الخارج فاما ان يكون المعلولان موجودا خارجيا واحدا او يكون ذات المعلول الاول موجودا خارجيا وعلم الواجب تعالى به موجودا علميا اى صورة ادراكية وعلى الثاني لا يكونان شيئا واحدا في الوجود بحسب نفس الامر وتلخيص كلامه ان ذات الواجب علة لذات المعلول الاول وعلمه تعالى بذاته لكونه علة للعلم بكل شيء هو علة للعلم بالمعلول الاول والعلتان واحدة في الوجود فكلمتا كانت العلتان واحدة في الوجود يلزم ان يكون المعلولان ايضا واحدا لان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد ولانهما لو تعددتا في الوجود لكان احدهما موجودا خارجيا مباينا لذات الواجب والاخر صورة ادراكية اذ لا قائل بكونهما موجودين خارجيين وذلك يقتضى ارتسام تلك الصورة الادراكية في ذات الواجب لانها لا تقوم بذاتها لبطلان المثل الافلاطونية ولا بذات المعلول الاول والا لكان علم الواجب به متأخرا عنه وهو باطل كالارتسام المذكور والدليل الاول مستفاد من قوله وحكمت بكون العلتين الى آخره والدليل الثاني مستفاد من قوله من غير تغاير يقتضى الى آخره (قوله فاذن وجود المعلول الاول الى آخره) والظاهر ان مراده وكذا الكلام في المعلولات الذاتية الباقية بناء على جريان الدليل الاول فيها فان الواجب تعالى بشرط المعلول الاول واحد حقيقى بالنسبة الى المعلول الثاني لا يصدر عنه الا المعلول الثاني ولذا احتاجوا في صدور المعلول الثالث الى شرط آخر ولا يقدح تعدد العلة ذاتا او اعتبارا في وحدتها بالقياس الى المعلول المعين الا يرى انهم لم يخصوا قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بصدور المعلول الاول بل اجروها في سائر المواضع ولو كانت العلة متعددة بحسب الذات

من غير احتياج الى صورة مستفظة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلومات لها بمحصل الصور فيها

كما في قولهم الجسم لا يكون فاعلا ومنفعلا من جهة واحدة اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بل هو باعتبار صورته الجسمية فاعل وباعتبار مادته منفعل نعم لا يجري الدليل الثاني لجواز ارتسام صورة المعلول الثاني في المعلول الاول بل صورة كل معلول متأخر في كل معلول متقدم واقتاتل ان يقول ان خص المعلول في قولهم العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول بالصادر عن العلة بالذات لا بشرط شيء لم يجر هذا الكلام في سائر المعلومات الذاتية الصادرة بشرط وايضا لم يتم ما يأتي منه من ارتسام صور جميع الكليات والجزئيات في العقول بواسطة تعلقها الواجب تعالى العلة في الكل وان عمم من المعلول الصادر بالذات او بالواسطة فهذا الكلام مع الدليل الاول كما يجري في المعلومات الذاتية القديمة يجري في الحوادث كلها فان الواجب بشرط مجموع المعدات السابقة الحادثة علة تامة لكل معلول حادث عندهم وهو بالنسبة الى ذلك المعلول واحد حقيقي لا يصدر عنه غيره فيكون المعلولان اعني ذات كل حادث وعلم الواجب به متحددين في الوجود فيلزم ان يكون العلم بالحوادث ايضا حضوريا مع انه حصولي عنده والا لزم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب تعالى بها والكل باطل ولذا احتاج الى صورها المرترسة في العقول وخص العلم الحضورى بالمعلومات الذاتية التي هي العقول مع الصور القائمة والجواب ان قولهم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بمعنى ان العلم بالمصدر بالذات والاستقلال بالمعنى الذي ذكرناه يوجب العلم بالمعلول هو على اطلاقه دليل على احاطة علم الواجب بالكل سواء كان ذلك العلم المحيط حضوريا او حصوليا ومع قيد آخر هو ان يكون صدور ذلك الصادر ذاته لا بواسطة رأى كلى منحصر فيه دليل على ان علمه بذلك الصادر علم حضورى فالصدور في الدليل الاول محمول على الدور لا بواسطة رأى كلى فلا يجري في الحوادث المتغيرة ولا في الاجسام القديمة المشككة (قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية) جواب سؤال مقدر بان يقال قاعدة الحضور بذاته من غير حاجة الى صورة مستأنفة لا تجري في الحوادث والا كانت الحوادث قديمة اركان علم الواجب بها حادثا ولا في المشكلات من حيث التشكل فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بها وهو باطل فاجاب بان غاية ما لزم ان لا يكون علمه بها حضوريا ولا بأس به لانه غير ممكن في الازل ولا بأس بعدم حصول العلم الممتنع في حقه تعالى لان لا يكون عالما بها مطلقا ولو بالعلم الحصولي الممكن فانه تعالى عالم بها بالعلم الحصولي بناء على ارتسام صور جميعها في العقول ولو بوجوه كلية منحصرة فيها وتلك العقول مع جميع تلك الصور حاضرة عنده تعالى ولما توجه

(قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلومات لها الخ) يعنى ان لها نوعين من التعقل احدها تعقل معلوماتها وهو عين معلوماتها وتانيهما تعقل ما ليس بمعلومات لها كتعقلها الواجب تعالى وتعقلها المعلومات المعدومات وذلك انما يكون بحصول صورها فيها على طريق الاشراق من الواجب تعالى والحاصل ان علم الله تعالى هو حضور سائر معلومات عنده تعالى ومثل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا حاضرة عند الله تعالى ضرورة ان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير تكرر في ذاته

وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه في الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يتعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر

ان يقال انما يتم ذلك لو كانت العقول عالمة بجميع تلك الحوادث الغير المنتهية والمتشكلات ولو بوجوه كلية منحصرة وذلك ممنوع اشتغل اولا بدفعه بان للعقول علما حصوليا بغير معلولاته كعلم العقل الثاني بالعقل الاول فكل منها علم حصولي بذات الواجب الذي هو علة كل شيء فبواسطة ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يلزم ان يكون كل منها علما بجميع الموجودات قديمة كانت او حادثة مجردة كانت او مادية متشكلة جواهرها واعراضها موجودة في الخارج او في الازهان ففي كلامه غاية ايجاز ومراده ما ذكرنا ولعله اراد ان لكل من العقول علما حصوليا بكنه الواجب والا فالعلم بالواجب بوجه من الوجوه لو كان موجبا للعلم بكل معلول لكان كل انسان علما بجميع الاشياء كعلم الواجب وذلك ظاهر البطلان ولا يندرج بما قاله الحكماء من امتناع اكتناء الواجب تعالى لان مرادهم امتناعه للانسان نعم يرد عليه منع ظاهر ثم الظاهر من كلامه ان كل عقل عالم بمعلولاته علما حضوريا كعلم العقل الاول بالعقل الثاني واثبت عليه بعض الممكنات لبعض الآخر بالايجاد يناقضه قوله ولا موجود الا وهو معلول له لامتناع اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد شخصي الا ان يقال ان ذلك مبنى على كفاية الصدور الظاهري في العلم الحضورى بالمصادر كما في علمنا بالصورة العقلية الصادرة عنا بحسب الظاهر وبعد ذلك يتجه عليه ان الكفاية المذكورة في الصادر المبين للمصدر محل نظر (قوله كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية) صفتان للصور والمراد بصورها الكلية صورها العقلية الكلية ولو منحصرة في ذلك الموجود اذ الصور الخارجية لا تكون كلية وبصورها الجزئية الصور الخارجية للمجردات المعلولة لذلك العقل والصور العقلية الجزئية للمجردات التي ليست بمعلولة له كإقدمه لاعم منهما ومن الصور الجزئية العقلية للمحسوسات المتغيرة او المتشكلة ايضا لان حصولها على الوجه الجزئي موقوف على الآلة الجسمانية وان توهمه الشارح في الوجه السابع (قوله لا بصورها غيرها) اى غير تلك الجواهر وغير تلك الصور بل باعيان تلك الجواهر واعيان تلك الصور بمعنى انفسها فيكون علم الواجب تعالى بكل من تلك الجواهر والصور القائمة بها حضوريا وبالحوادث والمتشكلات حصوليا ولا بأس به لانه ليس بابتداء مذهب اليه بعض الحكماء من ان علمه تعالى بغير ذاته حصولي مطلقا وما قيل على هذا يلزم ان يكون مبدأ الانكشاف تلك الصور لاذات الواجب وهو مخالف لمذهبهم فدفع بانها انما يرد لو كان انكشاف تلك الصور على الذات بعد صدورها عن الذات وليس كذلك لما اشار اليه الشيخ من ان نفس صدورها عبارة عن تعقلها فهي انما فاضت معقولة لا انها فاضت فتعقلها الواجب فبدأ

(قوله اقناعي من وجوه) قلت بل ﴿ ٣٩ ﴾ هو تنبيه على ان موضح المألومة هو حضور المعلوم باحد الانحاء

الثالثة وهي العينية والمعينة
والمعلولية ولما كان الاول
تعالى وتقدس محيطا بكل
ما تسمة الشئبة ويشمله
الوجود كان كل ما يدخله
تحت الوجود من الازل
الى الابد حاضرا عندهم كل
في وقته فلا يرده عليه شئ مما
اورده الشارح من اعتراضه

(قوله وكذلك الوجود على
ماهو عليه) اي كما ان
الواجب تعالى بمقل
الجواهر العقلية مع الصور
الحاصلة فيها كذلك بمقل
وجود جميع الموجودات
على النحو الذي عليه
الوجود في الواقع (قوله
وليس المعلول الاول
من صفات الواجب تعالى
الح) يعني انه اعتبر في كون
الشئ مدركا لشئ كونه
حاضرا عنده وذلك انما
يتأتى فيما اذا كان الشئ المدرك
عين المدرك او كان قائما به
وصفة له وظاهر ان المعلول
الاول ليس من صفات
الواجب حتى يكون حضور
الواجب عندهم مستلزما
لحضوره عنده فيكون
ادراكه تعالى لذاته مستلزما
لادراكه واستلزام مجرد
كون المعلول الاول صادرا
عنه تعالى لكونه حاضرا
عنده تعالى

والصور وكذلك الوجود على ماهو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير
لزوم محال قلت هذا كلام اقناعي من وجوه * الاول ان ما ذكره من انه كما لا يحتاج
العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا في ادراك
ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين وما ذكره من الاعتبار
من نفسك لا يفي ببيانه بل ولا بالتأنيس به فان الصور العقلية القائمة بذات العاقل
من صفات ذاته والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غائب عنها وليس
المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره وادراكه
مستلزما لادراكه * الثاني ان تعقل الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة

الاكتشاف هو الذات لا يقال ليس الكلام في انكشف الصور بل في انكشف الحوادث بواسطة
تلك الصور لانا نقول ليس للحوادث انكشف آخر غير انكشف الصور اذ ليس هناك
علمان احدهما حضوري والاخر حصولي بل علم واحد هو بالقياس الى الصورة
حضوري وبالقياس الى الحادث حصولي فانكشف الحادث هو بعينه انكشف الصورة
(قوله وكذلك الوجود على ماهو عليه) اشارة الى دفع سؤال آخر بان يقال
ذات الواجب وان كان علة لكل شئ الا انه لا يكون علة لنفس الوجود على
الترتيب الواقع ذاتا وزمانا لانه مفهوم انتزاعي فلا يكون معلولا فاجاب بانه علة
لكل شئ بجميع احواله الحقيقية والاعتبارية فيلزم ان يعلم جميع الاشياء
باحوالها ولك ان تقول السؤال بان يقال ذات الواجب مفهوم تصوري فالعلم
به يوجب تصور كل شئ لا التصديق بوجودها ووقوعها على الترتيب الواقع
والجواب بان تصور الذات يوجب تصور كل شئ بجميع احواله وذلك التصور
يستلزم التصديق بوقوع كل شئ على الترتيب اذ من التصورات ما يستلزم
التصديق كما في تصور اطراف القضايا قياساتها معها وان لم يكن كاسباله
(قوله قلت هذا كلام اقناعي) اي خطابي في مقام البرهاني فلا يكون
صحيحا (قوله غير بين) اي غير معلوم لا بداهة ولا كسبا فيكون منعا للمدلل
بالاعتبار المدكور ولما كان منع المدلل راجعا الى منع مقدمة من دليله لاعلى التعيين
وفي صحة ذلك المنع كلام قصص ارجاعه اليه بالتعيين فقال وما ذكره من الاعتبار
الى آخره وحاصله منع الملازمة القائلة بانه كلما كان الصور العقلية الصادرة عنا
بالمشاركة معلومة لنا بذواتها يلزم ان تكون الصور الصادرة عن الواجب بالاستقلال
معلومة له تعالى بذواتها مستندا بالفرق بين الصورتين بان الصورة العقلية الصادرة
عنا بالمشاركة من صفات ذاتنا وصفة النفس حاضرة عندها كذاتها بخلاف الصور
الصادرة عن الواجب (قوله الثاني ان تعقل الى آخره) منع لتلك الملازمة
ايضا مع تعيين منشأ الغلط وحاصله انما يتم تلك الملازمة ان لو كان تعقل الصورة
العقائية القائمة بالعاقل لعلاقة الصدور كادل عليه كلامه حيث علق الحكم في المقدمة
الواضحة وفي طرفي الملازمة بالمشق الدال على علية مأخذ الاشتقاق اعني الصادرة

اخرى ليس لعلاقة الصدور حتى يقال اذا تعقل النفس الصورة بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة غيرها فبالاولى ان لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه بل تعقل الصورة بعلاقة الحلول او بالصدور مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول في الواجب تعالى عن ذلك نعم لو كانت النفس طامة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون الاحتياج الى تصوره لكان مقويا لهذا المدعى وليس الامر كذلك فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا المبينة لنا الى الصورة كما يشهد بها الوجدان

بالمشاركة والصادرة بالاستقلال وليس ذلك التعقل لعلاقة الصدور بل لعلاقة الحلول او لعلاقة الصدور مع الحلول واقول كلام المحقق الطوسي في قوله فان حصلت تلك الصورة الى آخره وفي قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله الخ صريح في ان ذلك التعقل لعلاقة الحصول للعاقل بمعنى الحضور عنده وهى العلاقة المطردة في علم النفس بذاتها لا بالصدور ولا بالحلول ولا بتجموعهما فالتعليق بالمشقة ليس لاجل ان الصدور علاقة بل لاجل انه مستلزم لعلاقة التعقل والظاهر ان الامر كما ذكره لان الفاعل وحده لا بد ان يحضر عنده جميع اجزاء الفعل وجميع لوازمه بخلاف الفاعل مع غيره وهذا القدر كاف في المقام الخطابي فيندفع الوجهان معا على تحجير صاحب المحاكمات (قوله فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا) وهى افعالنا بالمعنى الحاصل بالمصدر سواء قامت باجسامنا كفى حركات اعضائنا او بمحل آخر كالاشكل التي نرسمها فان الكلى مبينة لنا اى لنفوسنا الناطقة بمعنى انها ليست عين النفس ولاصفة حالة فيها (الى الصورة) اى الى صورة الامر الصادر عنا وذلك لان الحركات المرئية لاعضائنا مثلا كسائر المبصرات في ان صورتها ترسم في الحس المشترك فيدرك بواسطة الصورة وكذا سائر المحسوسات سواء قامت باجسامنا او بمحل آخر فعلى هذا نقول كما ان الصورة المرتسمة في ذات النفس مدركة معلومة لنا بذاتها لا بصورة اخرى كذلك الصور الجزئية المرتسمة في الحس المشترك وسائر القوى فيكون علم النفس بها حضوريا مع انها مبينة للنفس بهذا المعنى فيكون مقويا لهذا المدعى كما اعترف به الا أن يقال كما ان مراد المحقق من الصورة العقلية اعم من الصورة المرتسمة في ذات النفس او في آلياتها كذلك مراد الشارح من الصورة المبينة ما لم يكن ذات العاقل ولاوصفا قائما بذاته ولا بشئ من آياته كما ستعرف (قوله كما يشهد به الوجدان الى آخره) قيل ظاهره دعوى البداهة في الوجود الذهني مع انه من اعظم المعارك اقول بل ظاهره دعوى البداهة في وجود الصورة في الذهن اعم من ان يكون تلك الصورة نفس ماهية المعلوم او لا والوجود الذهني المنازع فيه هو القسم الاول لا الاعم فانه بديهي بالوجدان نعم يتجه عليه ان وجودها بداهة انما هو حال كونها غائبة عن الحواس

* الثالث ان قوله لا تظن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات العاقل او وصفه * الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل غير ظاهر بل يكاد يكون مصادرة على المطلوب * الخامس ان قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله ان اراد به

لاحاضرة عندها ولذا احتاجوا الى اثبات الحس المشترك بالدائرة المبصرة في الشعلة الجواله ومنعه المتكلمون بجواز ارتسام نفسها في الباصرة لارتسام صورتها في قوة اخرى غيرها (قوله الثالث ان قوله لا تظن) يعنى الجواب عن الظن المذكور بابطال السند الذى هو الحلول ضعيف لانه انطال السند الاخص من المنع اذ هناك سند آخر لا يبطل بما ذكره وهو جواز ان يكون التعقل بذاته لاحد الامرين احدهما كون المعقول ذات العاقل كفى علم النفس بذاتها وثانيهما كونه وصفها كفى علمها بالصورة القائمة بها وقد عرفت بطلان هذا السند ايضا بعلم النفس بالصور الجزئية الحاملة في القوى الجسمانية الا ان يقال بطلان هذا السند ايضا لا يجدى اذ هناك سند آخر لا يبطل بشئ من ذلك وهو جواز ان يكون التعقل لاحد الامور الثلاثة ثالثها كونه وصفا لآلة العاقل ومن ههنا يتضح ان مراده من الامور المبينة للعاقل ما لم يكن ذات العاقل ولا وصفا قائما بذات العاقل ولا بشئ من آله (قوله الرابع ان قوله فان حصلت الى آخره) منع هذا القول المتفرع على ما سبق بقصد ارجاعه الى تفرعه كما اشرنا واذا لم يتفرع على ما سبق كان حكما بلا دليل فيكاد ان يكون مصادرة وانما لم يكن نفس المصادرة بل قريبا منها لان المدعى تعقل الفاعل المستقل لمصدر عنه بذاته وهذا الحكم تعقل الفاعل بالمشاركة للمصدر عنه بذاته فلا يكون الدليل متوقفا على عين المدعى بل على قريب منه (قوله الخامس ان قوله ومعلوم الخ) يعنى ان ما ذكره في ابطال سند المنع الثانى للملازمة ممنوع لانه ان اراد ان حصوله للفاعل لكونه واجبا اقوى من حصوله للقابل لكونه ممكنا فسلم ولكن بهذا القدر لا يبطل السند المذكور وهو جواز ان يكون القابلية والمقبولية شرطا في تعقل الصورة بذاتها وانما يبطل ذلك لو كفى في التعقل المذكور مطلق الحصول سواء للقابل او للفاعل وذلك ممنوع وان اراد ان حصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل في كونه حصولا للغير بمعنى الحضور عنده فذلك ممنوع بل هو اول البحث ولقائل ان يقول لاشك ان القبول لا يتوقف على علم القابل بالمقبول والفعل الاختيارى يتوقف على علم الفاعل بالتفعل الصادر منه فحصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل في معنى الحضور عنده فاذا كان حاضرا بذاته عند القابل فحضوره عند الفاعل بالطريق الاولى وهذا القدر كاف

(قوله بل يكاد يكون مصادرة)
فانه بمنزلة قوله ان كونك
محلا لتلك الصورة ليس
شرطا في تعقلك اياها

ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل اوكد واوثق فلا يكون دون حصوله للقابل فسلم لكن لا يظهر ان الحصول على اى وجه كان يكتفى فى حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعنى الحصول للقابل فى بعض الموجودات وان كان اضعف من الحصول للفاعل فى معنى الوجوب والامكان شرط التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف به * السادس ان قوله اذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا فى الوجود من غير تفاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول والعقل الاول له شيئا واحدا تحكم بحت اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلاث التى

وهو المدعى (قوله اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلاث) وهى وجوده فى نفسه ووجوبه بعلمته وامكانه لذاته علة للمعلولات الثلاث المتباينة فى الوجود وهى العقل الثانى الصادر عنه باعتبار وجوده الفلك الاول الصادر عنه باعتبار امكانه ونفسه المجردة الصادرة عنه باعتبار وجوبه بموجبه الواجب لذاته

فى المقام الخطابى على ان حضور الجزئية المرتسمة فى القوى عند النفس بذواتها يبطل اشتراط القابلية والمقبولية قطعا ايضا ثم يتوجه عليه البحث الرابع حينئذ فافهم (قوله ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن الخ) اعترض عليه بانه لا فرق بين القابل والفاعل فى ان حصول المقبول والمنفعل بالنظر الى ذاتهما ممكن وبالنظر الى ذاتهما مأخوذا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمنفعل واجب واجيب بان الفاعل وحده قديكون فى بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك فى القابل اذ لابد من الفاعل كما ذكره الشريف المحقق فى شرح التواقف فى بحث ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا اقول والاولى فى الجواب ان يقال ذات القابل مع جميع لوازم القابلية لا يوجب المقبول بخلاف ذات الفاعل مع جميع لوازم الفاعلية (قوله تحكم بحت) اى صرف لا يدل عليه دليل ولا يحفى انه ابطال لمقدمة معينة هى الملازمة القائلة بانه كلما كان العلتان شيئا واحدا فى الوجود يلزم ان يكون المعلولان ايضا كذلك وحاصل الابطال انه لو صح تلك المقدمة لزم ان تكون المعلولات الصادرة عن المعلول الاول شيئا واحدا فى الوجود لان المعلول الاول بالاعتبارات الثلاثة التى هى الوجوب بالغير والوجود والامكان يصير عللا لثلاث متحدة فى الوجود الخارجى وان لم تكن متحدة فى الوجود بحسب نفس الامر بناء على ان تلك الاعتبارات صفات اعتبارية زائدة على ذوات الممكنات فى الواقع لافى الخارج فلو صح ان الصادر عن العلل المتحدة فى الوجود الخارجى لا يكون الا شيئا واحدا يلزم ان تكون معلولات المعلول الاول بتلك الاعتبارات شيئا واحدا عندهم واللازم باطل لان معلوله بالاعتبار الاول هو العقل الثانى وباعتبار الثانى هو نفس الفلك الاول وباعتبار الثالث هو جسم ذلك الفلك وهى امور متباينة فى الوجود الخارجى وابطال المقدمة المعينة غصب غير مسموع عند المحققين وان جوزوه البعض ولذا حمله البعض على منع تلك الملازمة ولا تخلف فى امثاله الابانة نقض اجمالى مع الحل كأنه قال هذا الدليل جار فى كون معلولات المعلول

لاتزيد عليها في الخارج علة للمعلولات الثلث المتبينة في الوجود كما تقرر في موضعه فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات متبينة فيه * السابع ان القول بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل الواجب لتلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضي الى كون علم الواجب بها متأخرا عن

الاول شيئا واحدا مع تخلف حكم المدعى ومنشأ الفساد هي الملازمة المذكورة ويمكن ان يكون معارضة في المقدمة باعتبار الدليل المستفاد من قوله من غير تغاير يقتضي الخ كما قررنا هذا وقد عرفت اندفاع هذا الوجه بما قدمنا من ان علم الواجب تعالى عين ذاته عندهم فالعلم المنتزع عن الذات انتزاعي محض لا وجود له في نفس الامر زائدا على الذات لافي الخارج ولا في نفس الامر كحرارة الحرارة فراد المحقق كون العلتين شيئا واحدا في الوجود الخارجي وفي الوجود النفس الامري وكيف لا يكون كذلك ولو كارهه تعالى صفة زائدة على الذات عندهم ولو اعتبارية لجوزوا كونه تعالى مصدرا لآخرين احدها باعتبار الذات والآخر باعتبار تلك الصفة بخلاف العقل الاول عندهم لما عرفت فلا جريان ولا نقض وايضا الواجب تعالى علة حقيقية في المعلول الاول والمعلول الاول علة ظاهرة في معلولاته فلا جريان من هذه الجهة ايضا نعم لو لم يحكمم بالتحكم بل منع تلك الملازمة من طرف المستكاهين بناء على ان عينية صفات الواجب تعالى بالمعنى الذي ذكره الحكماء لم يثبت عندهم كما سبق منه الاشارة اليه لكان وجهها وجهها فلك ان تحمل على ذلك بناء على انه على تقدير عدم ثبوت العينية والغيرية بذلك المعنى يكون الحكم بالعينية وبما يتوقف عليها تحكما من غير دليل فتأمل (قوله لاتزيد عليها) اى لاتكون تلك الاعتبارات صفات زائدة على ذات المعلول الاول في الخارج وان كانت زائدة عليه في نفس الامر باعتبارها صار عللا لثلاث معلولات ثلثة فتأنيث الضمير الراجع الى المعلول الاول باعتبار ذاته بمعنى الماهية او باعتبار حمل العلة عليه لا باعتبار انه بالاعتبارات الثلثة علل متعددة كما قيل اذ النافع في المقام عدم زيادتها على ذات المعلول الاول لاعدم زيادتها على العلة التي هي اجزاؤها ولا يلزم منه ذلك الا يرى ان الشيء الذي له صفات حقيقية زائدة على ذاته لو فرضنا انه مع كل صفة علة لشيء فلك الصفات التي هي اجزاء تلك العلة مع كونها غير زائدة على ذوات تلك العلة هي زائدة على ذات ذلك الشيء (قوله السابع ان القول الخ) يعنى ان ما ذكره في دفع الاشكال بالمعدومات وسائر الماديات باطل مستلزم لفساد هو تأخر علم الواجب تعالى بتلك الصور عن علم العقول بها وذلك التأخر باطل عند ذوى فطرة سليمة ولقائل ان يقول هذا ايضا مدفوع بانه انما يلزم ذلك لو كان تعقل الواجب تعالى تلك الصور متأخرا عن صدورها عن ذات الواجب تعالى بمعنى انها صدرت فتعلقها الواجب تعالى وكان مجرد تقدم صدور

(قوله السابع ان القول الخ)
ولعل مراده ان علمه التام بذاته تعالى يتدرج فيه انه مستلزم للمعلول الاول الذي شأنه ان يحصل فيه صور الكليات والجزئيات فيتضمن علمه بذاته العلم بجميع لوازمها ولا يلزم منه تأخر علم الواجب عن تعقلها في مرتبة العلم الفعلي

(قوله فالعلل متحدة في الوجود) وذلك لاتحادها بالذات وعدم كون الاعتبارات الثلث زائدة عليها في الخارج

تعقل تلك الجواهر العقلية لتلك الصور الحاصلة فيها على ان ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر الغير الجسمانية المجردة ليس مستقما على اصول الفلاسفة لان المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا بآلات جسمانية يرتسم صورها في تلك الآلات وليس تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته تعالى بذاته فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب

العقل على صدور الصور المرتسمة فيه تقدما بالذات كافيا في تعقل العقل اياها وليس الامر كما ذكر بل تعقل الواجب اياها عبارة عن نفس صدورها وتعقل العقل اياها متأخر عن صدورها بذلك المعنى لانها ليست صادرة عن العقل بل هي والعقل صادران عن الواجب تعالى وان كان صدورها بشرط صدور العقل الذي قامت هي به وحينئذ يلزم تأخر تعقل العقل اياها عن تعقل الواجب اياها قطعاً لا العكس وغاية ما يلزم هنا ان يتأخر علم الواجب بتلك الصور عن علمه بذلك العقل وهو غير محذور عندهم اذ كما ان المعلومات مترتبة يتوقف بعضها على بعض عندهم كذلك العلوم المتعلقة بها عندهم حتى قالوا الترتيب الخارجي فرع الترتيب العلمي ولعله لهذا يادر الى العلوية وبهذا التحرير للمرام اندفع ظلمات الاوهام (قوله على ان ارتسام صور الخ) اي على ان ذلك الحكم الكلي باطل بوجه آخر هو مخالفته لاصول الحكماء وقد صرفت اندفاعه ايضا بتحرير مراد المحقق على وجه يوافق ما نقل عنه الشارح فيما سبق واصول الحكماء فلا يرد العلوية على مراد المحقق بل على ما توهمه الشارح (قوله وليس تلك الآلات الخ) ايراد على جواب مقدر من طرف المحقق الطوسي اما الجواب فبان يقال ذكر المحقق الجواهر العقلية محمول على التمثيل ومراده ان تلك الجواهر العقلية مع الصور الكلية المرتسمة فيها والآلات الجسمانية مع الصور الجزئية المرتسمة فيها من القوى المنطبعة في الافلاك والقوى الباطنة في الحيوانات جميعها حاضرة عنده تعالى بذواتها كالاكسسام اذ لا محذور في حضور الماديات بذواتها عند مجرد بسيط وانما المحذور في ارتسام صورها فيه المستلزم لانقسام البسيط كما تقرر في محله فحينئذ لا غبار في كلام المحقق واما الايراد فبان يقال ولو جاز حضور تلك الآلات وسائر الاجسام والجسمانيات بذواتها عند الواجب المجرد لكن كون علم الواجب بتلك الآلات مع الصور الجزئية المرتسمة فيها علما حضوريا انما يتم بما ذكره لو كان تلك الآلات معلولة تعالى بالذات من غير توقف على شيء آخر كالمعلوم الاول كما يقتضيه المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب اعني كونه تعالى عالما بكل شيء بالعلم الحضوري وتلك المقدمة هي قوله لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو وليس كذلك لان تلك الآلات الجسمانية بل نفس تلك الجواهر المجردة ماعدا المعلوم الاول ليست صادرة عنه

(قوله على ان ارتسام الخ)
هذا اذا كان ادراك المجرد
لها على الوجه الجزئي

(قوله وليست تلك الآلات
بل نفس تلك الجواهر
المجردة معلولة لذاته بذاته)
وذلك لما تقرر عندهم من
امتناع كون الواحد الحقيقي
مصدرا بذاته لامور متكررة
(قوله فلا يجري فيها
المقدمة التي مهدها
لتحقيق هذا المطلب)
وهي ان العاقل لا يحتاج
في ادراك ما يصدر عن ذاته
لذاته الى صورة غير صورة
ذلك الصادر

الثامن انه اذا كان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب له ليس امرا صادرا عنه

بالذات بل بشروط وآلات فلا تجرى تلك المقدمة في العلم الحضورى بما عدا المعلول الاول فقوله بل نفس تلك الجواهر الى آخره لاجل تعميم هذا اليراد لما عدا المعلول الاول والتخصيص بالآلات الجسمانية مع ان الكلام في الاجسام وسائر الجسمانيات كذلك لان الكلام فيها هكذا ينبغي ان يحجر المقام والناظرون في المقام وقعوا في حيص بيص وقد عرفت اندفاع هذا اليراد ايضا بما قدمنا من ان مراده من الصادر لذاته في تلك المقدمة الصادر لا بمشاركة الغير في ايجاده وفي ايجاده ما يتوقف عليه لا الصادر من غير توقفه على شئ آخر اصلا (قوله الثامن انه اذا كان الى آخره) معارضة لقوله فاذن وجود المعلول الاول هو نفس عقل الى آخره لانقض اجمالى كما وهم وحاصل المعارضة انه لو صح هذا المدعى لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا في ايجاد المعلول الاول بل فاعلا موجبا بمحض الايجاب الخالى عن الاختيار بالمعنى الاعم المفسر عندهم بقولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل واللازم باطل ببيان الملازمة انه على تقدير كون وجود المعلول وعلم الواجب به شيئا واحدا في الخارج لو كان مختارا فيه يلزم ان يكون مختارا في علمه واللازم باطل مستلزم للدور والتسلسل المحالين وايضا على هذا التقدير يلزم ان يصدق ان يقال ان شاء علم المعلول الاول وان لم يشأ لم يعلم وصدقه باطل مستلزم لامكان الجهل تعالى شأنه عن ذلك والى هذا اشار بقوله كما انه لا يصدق الى آخره وبالحجة لو كان وجود المعلول الاول وعلم الواجب به شيئا واحدا في الخارج يلزم ان لا يكون الواجب تعالى فاعلا مختارا بالمعنى الاعم بل موجبا بمحض الايجاب واللازم باطل عندهم وفي الواقع اما الاول وحده فلانه خلاف مذهبهم من كونه تعالى فاعلا مختارا بهذا المعنى بالنسبة الى جميع الممكنات واما مع الثاني فلان كونه تعالى موجبا بمحض الايجاب يفضى الى شناعة عظيمة عندهم وفي الواقع وهى صدور العالم عنه تعالى بالاضطرار ولا عن شعور بحيث يوجب العجز عن الترك ويصدق في شأنه ان يقال ان شاء فعل وان لم يشأ فعل كصدور الحرارة عن النار كما اشار اليه الامام في ايراده على الحكماء في قولهم بكونه تعالى موجبا في افعاله عند الاستعداد التام بحيث يتمتع الترك واجاب عنه المحقق الطوسى بان ذلك الايجاب ليس محض الايجاب بل ايجاب مسبوق بالمشية والاختيار وذلك كوجوب صدور الانفاق على جواد معه طعام وماء مر بمن اشرف على الموت من الجوع والعطش لا كوجوب صدور الحرارة عن النار من غير شعور ومشية واختيار وللتمييز بين الايجابين قالوا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فكأن الشارح قال للطوسى هنا فقد وقعت فيما هربت عنه وسيشير الشارح بمثال الابرة في بحث القدرة الى ان الايجاب الجامع للاختيار بهذا المعنى الاعم هو الايجاب

(قوله الثامن الخ) لا يريد
من قوله وجود المعلول
الاول هو نفس العقل
الاول اياه وجوده الخارجى
التأخر بل وجوده في علمه
السابق عليه ولو حمل عليه
فالمراد من العقل ليس
هو علمه الفعلى الذى هو
مبدأ الانكشاف وصفة
كل بل المراد منه الوجود
الحاضر بالحضور العلمى

بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدورهما
بالاختيار والالزم الدور او التسلسل فاذن لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار
بالمعنى الذى يثبتونه وهو انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما انه لا يصدق ان شاء
علم وان لم يشأ لم يعلم وهو خلاف مذهبهم وبما يفضى الى شناعة عظيمة بل يحض الايجاب

بالغير الذى هو العلم بضرر الترك من المناقات للوجود المطلق فيكون ايجابا مسبوqa
بالمشية والاختيار ولا يمكن ذلك الا اذا كان المعلول الصادر والعلم السابق عليه
متغيرين في الوجود ولعل الشيخ ابن سينا لقوة هذا الاشكال التجأ الى قيام
الصور العلمية بذاته تعالى كما سيتضح واجاب عن الوجه الثامن بعض المحققين
بان المشية عندهم عبارة عن العناية الازلية التى هي العلم الاجمالى وافعاله تعالى
عبارة عن العلوم التفصيلية المسبوقية بالعلم الاجمالى ومعنى قولهم ان شاء فعل
الح انه ان علم المعلول الاول المصلحة المترتبة عليه في مرتبة العلم الاجمالى صدر
عن الذات في مرتبة العلم التفصيلى وان لم يعلم ذلك في تلك المرتبة لم يصدر عنه
في المرتبة الثانية لما صرفت ان ذلك الصدور عبارة عن تعقل الواجب اياه ليقض
عنه معقولا ولا محذور فيه اصلا وانت خير بانه لا يخلصهم عن محض الايجاب
لامتناع مغايرة العلم التفصيلى لما في الاجمال على ان كون المعلول الصادر معلوما
في مرتبة العلم الاجمالى يعلم ينبعث عنه الشوق الجزئى والارادة والمشيئة الى
اجباده بخصوصه محل نظر كما سيحى تفصيله (قوله فان العلم والقدرة والارادة
الى آخره) دليل لقوله وعقل الواجب اى علمه بالمعلول الاول ليس امرا الح
والاختيار قد يطلق على ترجيح احد جانبي الفعل والترك وهو الملايم للمعنى
اللفوى الذى هو الاصطفاء فيكون عبارة عن تعلق الارادة التى هي صفة
من شأنها ترجيح احد المقدورين على الآخر وهذا المعنى هو المراد هنا ولا شك
في توقفه على الارادة والقدرة والعلم وقد يطلق على كون الفاعل من شأنه ذلك
الترجيح اى ان يمكن له الترجيح بالامكان الخاص الذاتى بالنظر الى ذات الفاعل
سواء وجب لامر خارج ضرورى كمشية الواجب عند الحكماء او لامر خارج
غير ضرورى للفاعل كمشية الواجب عند اهل السنة او لم يجب لامر خارج
اصلا كما لم يجب لذات الفاعل في ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين للمرجح
وسأنى تفصيله وهذا المعنى هو الاختيار بالمعنى الاعم المتحد مع القدرة المفسرة
عند الحكماء بقولهم ان شاء فعل الح وهو المراد في قوله ليس امرا صادرا
عنه بالاختيار وفي قوله فاذن لا يكون صدور الح والقسم الثالث اعنى ما لم يمنع
اصلا هو الاختيار بالمعنى الاخص المتحد مع القدرة المفسرة عند المتكلمين بصحة
الفعل والترك على ان يراد بالصحة معنى الامكان الخاص الوقوعى لامعنى الامكان
الخاص الذاتى والا كان مساويا للمعنى الاعم المجامع للوجوب والامتناع بالغير

(قوله بل يحض الايجاب)

انت تعلم انه مندفع بما قررناه

(قوله فان العلم والقدرة

والارادة يتوقف عليها

الاختيار) اى يتوقف

عليها الصدور بالاختيار

لان الكلام فيه لافى نفس

الاختيار فى العبارة مساحية

وبما قررنا ظهر ان ما قبل

انه يظهر من كلامه ههنا ان

كون الاختيار صفة غير القدرة

يتوقف على القدرة وهو

مناف لما قرر عندهم من

كون الصفات الثبوتية

منحصرة فى سبعة ومناف

ايضا لما سيظهر من كلام

الشارح من كون القدرة

والاختيار صفة واحدة

فان قلت اذا كان صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوبة بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلى في علم الله تعالى اذ تعلق

وانما تعرض بالقدرة والارادة مع ان الكلام في العلم للاشارة الى ان هذا المطلب يثبت بلزوم الدور او التسلسل في كل منهما ايضا مثل ان يقال لو كان علم الواجب تعالى صادرا عنه بالاختيار بالمعنى الاعم لزم ترجيح جانب الفعل على الترك وكما لزم ذلك الترجيح لتحقيق قبله صفة القدرة لتوقف الترجيح عليها ونقل الكلام الى تلك الصفة فان صدرت بالاختيار ايضا يتحقق هناك ترجيح آخر موقوف على قدرة سابقة اخرى وهكذا فيلزم الدور او التسلسل في القدر او ينتهي الى قدرة صادرة بالايجاب لان انتفاء الاختيار بالمعنى الاعم يستلزم انتفاء المعنى الاخص فلا يرد عليه ما قيل ان الاختيار عين القدرة كما سيبي منه لامر آخر متوقف عليها وان امكن توجيهه بحمل الاختيار المتوقف على تعلق القدرة او على الصدور بالاختيار فللمناسب او الانسب ترك القدرة والارادة نعم يتجه عليه ان ما ذكره من التسلسل انما يكون تسلسلا مستحيلا اذا كان العلم والقدرة والارادة صفات حقيقية زائدة على الذات كاذهبا اليه الاشاعة واما اذا كانت عين الذات كاذهبا اليه الحكماء والمعتزلة والشعية فالتسلسل اللازم تسلسل في الاتزاعيات المحضة واستحالاته ظاهرة المنع فالصواب هنا ان يقتصر على ان العلم بكل شيء مقتضى ذات الواجب عند الحكماء والمتكلمين فهو تعالى في شان علمه موجب بالذات والايجاب بالذات ينافي الاختيار فلا يجتمعان باعتبار وجود واحدا (قوله فان قلت اذا كان صدور الخ) معارضة من طرف الطوسي في المقدمة المدللة بلزوم الشناعة العظمية اعنى بطلان اللازم عند الحكماء وفي الواقع ومنشأ المعارضة ما سبق منه من توقف الاختيار ولو بالمعنى الاعم على العلم مع ما سلف منه من ان فعل المختار موقوف على التصور الجزئي حقيقة او حكما وحاصل المعارضة لو كان صدور الممكنات عن الواجب تعالى بالاختيار لزم ان يكون للحوادث اى لكل من الحوادث الماضية والآتية وجود ازلى في علمه تعالى اى في تحقق علمه الازلى بها واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه لو تحقق علمه تعالى بالحوادث من غير ان يكون لها وجود خارجي او علمي لزم ان يكون العلم بمعنى مبدأ انكشاف الاشياء سواء كان عين الذات او صفارا اذا على الذات متعلقا بالاشيء المحض بناء على ان مطلق العلم يقتضى اضافة وتعلقا بين العالم والمعلوم والشيء الذي يصح تعلق العلم به منحصر في الموجود الخارجي والعلمى لان كون المعدوم شيئا ثابتا في الخارج منفكا عن الوجود كاذهبا اليه المعتزلة مما لا يلتفت اليه لانه باطل عند جمهور الحكماء والمتكلمين وتعلق العلم بالاشيء المحض محال بديهية اذ لما كان العلم يقتضى التعلق المذكور وذلك التعلق نسبة بين العالم والمعلوم متأخرة عنهما متوقفة على وجودهما فتحقق العلم

توهم لا يعبأ به (قوله فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلى في علمه تعالى) اما وجودها فلا متنازع تعلق العلم بالاشيء المحض بدهية واما ازليتها باعتبار هذا الوجود فلو كان علمه تعالى ازليا وهذه الوجودات الازلية العملية لكثرة ما لا ينافي كونها صفة للواجب فازليتها اذلية للعالم وقدم له وقد ثبت كونه حادثا

العلم بالاشياء المحض محال بداهة وما يقوله الظاهريون من المتكلمين ان العلم قديم بالشيء في الازل يستلزم تحقق لازمه الذي هو التعلق وتحقق التعلق يستلزم تحقق العالم والمعلوم باحد الوجودين فالقول بجواز تحقق العلم في الازل من غير ان يكون للمعلوم شيء من الوجودين قول مجاوز لتحقيق الملزوم بدون اللازم ولا يجوز عقل ولذا قالوا المعدوم المطلق الذي ليس له وجود لا في الخارج ولا في الذهن ليس بمعلوم من حيث كونه معدوما مطلقا بل من حيث كونه موجودا في الذهن واما بطلان اللازم فلان ذلك الوجود الازلي لكل حادث اما وجود خارجي فيلزم قدم الحوادث واما وجود علمي على الوجه الجزئي حقيقة او حكما لما عرفت من توقف فعل المختار على التصور الجزئي فيلزم ان يكون لكل حادث صورة علمية متميزة عما سواها فيلزم تنافي معلومات الله تعالى ومقدوراته بتجريان برهان التطبيق في صور مجموعها المفصلة المتميزة الآحاد والتناهي اللازم باطل وفاقا بين جمهوري الحكماء والمتكلمين وبالجملة مراد المعارض ليس صدور الممكنات بالاختيار بل بالاجاب المحض عندهم وفي الواقع واللازم قدم الحوادث او تنافي المعلومات والمقدورات عندهم وفي الواقع والكل باطل فهذه المعارضة معارضة لتلك المقدمة الدالة باعتبار مذهبي الحكماء والمتكلمين وكذا الجواب عنها كما هو الملايم لسياق كلامه حيث يشير فيما بعد ان السؤال الآتي يندفع على اصول المتكلمين لاعلى اصول الحكماء ولسياق كلامه حيث اشار الى ان علوم المبادئ العالية بسيطة اجمالية عند الحكماء ويمكن ان يحمل السؤال على النقض الاجمالي لدليل الشارح في الوجه الثامن باستلزامه احد هذين الفسادين وعلى التقديرين فيمكن ان يقتصر في السؤال على الفساد الثاني بناء على ان الظاهر من كلامه لزوم ان يكون للحوادث وجود علمي ازلي وقديقال هذا السؤال بلزوم تكثر الصفات الحقيقية وعدم تنافها وفيه ان كون الممكنات باعتبار وجودها العلمي صفة للواجب لم يثبت بل بعد هذان السؤالان مع جوابهما لاثبات ذلك ألا يرى ان الجواب عن هذا السؤال مبني على قطع النظر عن كون الصورة البسيطة الاجمالية قائمة بذات الواجب بل اعم من ان يكون قائمة بذاتها او بذات الواجب كما ينادي عليه سياق كلامه وكذا ما قيل انه سؤال بلزوم المحذورات احدها تكثر الصفات وثانيها قدم العالم وثالثها وجود الامور الغير المنتهية ولا يخفى انه على احتمال الوجود العلمي للحوادث يلزم ازالة الصور العلمية ولا محذور فيه لا قدم الاعيان وهو المحذور (قوله وما يقوله الظاهريون من المتكلمين) النافين للوجود الذهني ولثبوت المعدومات في الخارج وهذا جواب عن المعارضة بمنع الملازمة مستندا بانه يلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي اعم من ان يكون خارجيا او علميا او خاص بالوجود العلمي لو كان تعلق العلم ازلنا كنفس العلم وذلك ممنوع لجواز ان يكون العلم قديما وتعلقه حادثا فاقيل هذا الجواب لا يدفع السؤال المذكور وهم

والتعلق حادث لا يسمن ولا يفتى من جوع اذا العلم لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما فهو يفتى الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المختص ما اشرنا اليه سابقا من انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالي جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ لحصول

وايضا ظهر ان الظاهريين انما احتاجوا الى حدوث التعلق لعدم تجويزهم التعلق الازلي بالمعدوم الصرف الذي لا وجود ولا نبوت له في الخارج ولا في الذهن فمن نصرهم بتجويز التعلق الازلي بالمعدوم الصرف فمع بطلان ذلك التجويز قطعا كما عرفت هو نصرة بما لا يرتضيه المنصور (قوله لا يسمن ولا يفتى من جوع الخ) رد للجواب المذكور بابطال السند بان كون التعلق حادثا يستلزم عدم علم الواجب بالحوادث في الازل اذا لم يتعلق العلم بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما واللازم باطل وفاقا بين الحكماء والمتكلمين وانت قد عرفت فيما سلف ان لهؤلاء المتكلمين ان يقولوا لم يقم برهان على ان الحاصل في الاذهان انفس ماهيات الاشياء لاشباحها وامثالها واذا استحال الوجود الذهني العالني لانفس ماهيات الممكنات فصفة العلم تتعلق في الازل باشباح الحوادث وامثالها ولا يمكن ان تتعلق بانفسها لكونها معدومات صرفة في الازل وانما تتعلق بانفسها بعد حدوثها فالعلم بها على وجهين احدهما بان يتعلق العلم بامثالها واشباحها الخافقة لها في الماهية وثانيهما بان يتعلق بانفسها والممكن في الازل هو الاول لا الثاني ولا نقص في عدم حصول الممتنع ومرادهم من التعلق الحادث هو الوجه الثاني فلا يلزمهم نفي العلم بالحوادث في الازل مطلقا بل نفي العلم الممتنع في الازل نعم المعارضة المذكورة متوجهة على هذا التقدير ايضا اذ الصور العلمية المتميزة الاحاد يجري فيها البرهان سواء كانت عين ماهيات الحوادث او امثالها واشباحها كما سبق تفصيله (قوله قلت المختص ما اشرنا الخ) جواب عن المعارضة والنقض بمنع بطلان اللازم باختيار ان اللازم ان يكون لها وجود عالمي ازلي على الوجه الجزئي حقيقة او حكما ولا يلزم منه وجودها بصور مفصلة متميزة الاحاد ليجري فيها البرهان ويلزم تنامي المعلومات والمقدورات لجواز ان يكون الكل معلوما على الوجه الجزئي حقيقة او حكما بصورة واحدة بسيطة اجمالية فلا تعدد في هذا الوجود العالمي فيصح كونه تعالى فاعلا مختارا على مذهبي الحكماء والمتكلمين ومن غفل عن حقيقة السؤال والجواب اورد عليه بان تعلق العلم البسيط الاجمالي بالحوادث ان كان بملازمة الوجود لزم ازالة الحوادث وان كان بملازمة الوجود لزم تعلقه بالاشياء المحض وهو محال كما ذكره السائل انتهى ولم يدر ان السؤال الآتي مع جوابه صريحان في انه بملازمة الوجود من غير لزوم محذور (قوله وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج الخ) يعني ان ذلك العلم الاجمالي البسيط لكونه علما بالفعل بجميع الاشياء كاف في ايجاد كل حادث لكون كل حادث معلوما له تعالى على الوجه

(قوله انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالي جميع الاشياء) واللازم منه ليس الا كون الحوادث موجودة في علمه تعالى بوجود واحد بسيط فنقول ان ذلك الوجود الواحد هو عين علمه تعالى بالحوادث فازلية وجودها في علمه تعالى هي ازلية صفته تعالى لازلية العالم (قوله وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل) دفع لما يقال ان صدور الحوادث المتعددة الوجود عنه تعالى بالاختيار يقتضي كون كل واحد منها معلوما بخصوصه فلا بد ان يكون لكل واحد منها من وجود مفسر لوجود ماسواه فكونه معلوما بعلم بسيط لا يسمن ولا يفتى من جوع ووجه

التفاصيل فينا فان قلت هذا الوجود العلمى للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا في علم الله تعالى وننقل الكلام الى الوجود السابق فاما ان يتسلسل الوجودات او ينتهى الى وجود واجب وكلاهما محال قلت قد سبق ان الواجب تعالى موجب

الجزئى حقيقة او حكما ازلا وابدا في ضمن ذلك العلم الاجمالى فهو لدفع توهم عدم كفايته في الایجاد (قوله فان قلت هذا الوجود العلمى للممكنات صادر الخ) اراد من طرف الطوسى على الجواب المذكور بابطال سنده المسامى لان تلك الحوادث الغير المتناهية اما ان تكون معلومة في الازل بصور مفصلة او بصورة واحدة اجمالية واذا بطل الاول تعين الثانى فيجربى البرهان ويلزم التناهى وحاصل الابطال لا يجوز ان يكون الحوادث الغير المتناهية معلومة في الازل بصورة واحدة اجمالية والا لكان تلك الصورة الاجمالية صادرة عن الذات بطريق الاختيار واللازم باطل اما الملازمة قاله تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه عندهم سواء كان موجودا خارجيا او موجودا علميا بناء على ان جميع انحاء الوجود معلول واما بطلان اللازم فلانها لو كانت صادرة بالاختيار الموقوف على العلم السابق بالصادر لكانت تلك الصورة معلومة قبل صدورها عن الذات ولوقبلية الذات لا بالزمان لا متنازع القبليّة الزمانية في الازل فيلزم ان يكون تلك الصورة موجودة بالوجود العلمى قبل صدورها عن الذات وننقل الكلام الى تلك الصورة باعتبار وجودها السابق فانها بهذا الاعتبار صادرة عن الذات بالاختيار ايضا وهكذا فيلزم الدور او التسلسل في الموجودات العلمية المتجمعة في الوجود المترتبة المتوقفة بعضها على بعض لا الى نهاية اذ يتعدد وجودات شئ واحد بتمدد الموجودات كتعدد الصورة الانسانية بتمدد وجوداتها في الإذهبان المتعددة ففي كلامه مسامحات والمراد ما ذكرنا اذ الصادر هو الصورة باعتبار وجوداتها الوجودات او الا كانت الوجودات موجودات وليس كذلك فلا يرد عليه ان الوجودات امور انتزاعية لا يستحيل فيها التسلسل وترك الدور للمقايضة على ماسبق او للاشارة الى ان كل دور يستلزم التسلسل كاقبل وقوله او ينتهى الى وجود واجب بمعنى ينتهى الى وجود باعتباره يكون الصورة صادرة عن الذات بالايجاب لا بالاختيار وكلاهما اى التسلسل والانتهاى محال اما التسلسل فيايراهين واما الانتهاى الى وجود واجب فلانه يستلزم التناقض اذ مع كونه تعالى مختارا في كل ما صدر عنه يلزم عدم كونه تعالى مختارا في بعضه ولو لا قوله وكلاهما محال لا يمكن حل السؤال على تغيير دليل المعارضة بان يقال ليس الواجب تعالى فاعلا مختارا في كل ما صدر عنه والا كان مختارا في هذا الوجود العلمى الاجمالى ايضا وهو باطل مستلزم للدور او التسلسل (قوله قلت قد سبق الخ) يعنى يمكن التخاصص عن هذا السؤال على مذهب المتكلمين القائلين بزيادة الصفات على الذات وبصدورها عن الذات بالايجاب لا بالاختيار بان يقال الملازمة ممنوعة وقولك في دليلها وهو فاعل مختار

الدمع ظاهر (قوله فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا) اى فيلزم ان يكون الممكن الموجود هذا الوجود الاجمالى العلمى موجودا في علمه بوجود آخر (قوله او ينتهى الى وجود واجب) اى وجود يكون صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون الواجب فاعلا مختارا بالنسبة الى ذلك الوجود وهو محال

بالنظر الى صفاته الذاتية وتما ان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختصار كذلك وجود
 الحوادث في علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار
 ان اريد انه تعالى فاعل مختار في كل ماصدر عنه تعالى كما هو الظاهر فذلك ممنوع
 على مذهبهم كيف وهو تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية عندهم وان اريد
 انه تعالى فاعل مختار فيما عدا الصفات الذاتية من الممكنات فتسلم لكن على هذا
 لا يلزم ان يكون فاعلا مختسارا في تلك الصورة الوجدانية الاجالية ليلزم المحذور
 لجواز ان يكون تلك الصورة صفة ذاتية هي صفة العلم صادرة عن الذات بالايجاب
 فلا تكون مسبقة بعلم آخر فلا دور ولا تسلسل ولا تناقض في كونه تعالى موجبا
 في الصفات الذاتية ومختارا فيما عداها ولما توجه ان يقال ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى
 ووجود الحوادث صفة قائمة بالحوادث لما تقرر عند المتكلمين بل عند الحكماء
 ان وجود الممكنات صفة زائدة عليها فلا يكون وجود الحوادث في العلم عين صفة
 العلم من الصفات الذاتية بل غيرها فحينئذ يكون الواجب تعالى مختسارا فيه ويعود
 المحذور اجاب عنه بقوله وكما ان علمه ليس صادرا عنه الخ وحاصله ان المراد
 من وجود الحوادث في العلم هو الحوادث الموجودة في العلم الازلي كصول الصورة
 والحوادث الموجودة في العلم عبارة عن صورها في العلمية المتحدة مع العلم بالذات
 ومغايرة له باعتبار مغايرة المعلوم للعلم ولما اتحد العلم والمعلوم بالذات كان الصورة
 الوجدانية باعتبار كونها معلومة لازمة لنفسها باعتبار كونها علما وكون الواجب
 تعالى موجبا في صفة يستلزم كونه تعالى موجبا في لوازم تلك الصفة لا متناع الانفكاك
 فهو تعالى موجب في تلك الصورة باعتبار كونها معلومة ايضا ومنهم من حمل العلم
 الاول على مبدأ الانكشاف والعلم الثاني ووجود الحوادث في العلم على نفس
 الانكشاف ولا يخفى انه على هذا لا ينطبق الدليل على المدعى فان كون وجود
 الحوادث في العلم عين الانكشاف بالذات لا يوجب كونه تعالى موجبا في الانكشاف
 بل الموجب له كون الانكشاف من لوازم العلم بمعنى مبدأ الانكشاف وايضا المفيد في هذا
 المقام كونه تعالى موجبا في الصورة الوجدانية الاجالية لافي الانكشاف ولا في مبدأ
 الانكشاف اذ يجوز ان يكون مبدأ الانكشاف غير تلك الصورة من الذات والصفة
 مع ان الانكشاف عبارة عن المعلوماتية لاعن العلم ولا عن العالمية كالا يخفى لا يقال
 يتوجه على المشارح ما اشار اليه الشيخ من ان تلك الصورة الاجالية انما تصدر
 من طائفة الذات فعلمه تعالى مقدم على تلك الصورة الفائضة عن الذات لانا نقول
 انما يتم ما ذكره الشيخ بعد تسليم ان الواجب تعالى فاعل مختار في كل ماصدر عنه
 ليثبت العلم السابق على كل صادر بمعونة توقف الفعل الاختياري على سبق العلم
 ولما ثبت تلك المقدمة الكلية عند المتكلمين لم يتجه ذلك على مذهبهم نعم يتجه عليه
 ان ما ذكره انما يوافق مذهب المتكلمين اذ ائنت ان الصور العلمية من الاعيان

فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق علمه به ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك في المعلول الاول على التقرير الذي قرره شارح الاشارات لانه ليس له عنده وجودان يكون احدهما علميا وصدوره عنه بالايجاب والاخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار بل له وجود واحد هو الخارجي وهو عين علمه تعالى والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار تسف لا يرتضي الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر له حتى يصح كونه صادرا عنه بالايجاب بل اعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي فانه

الموجودات لتكون صفة حقيقية وهو محل نظر بل التحقيق انها من الامور الاعتبارية وجعلها كيف انما يصح على مذهب الاشياخ لاعلى التحقيق الذي هو معنى هذه الابحاث مع انه تعالى منزّه عن الكيف والكم عندهم الا ان يقال ليس غرضه تطبيق الجواب على مذهبهم من كل وجه بل الغرض بناؤه على ما ذهبوا اليه من ان علم الواجب بمعنى مبدأ الانكشاف صفة زائدة على الذات لاعين الذات كما ذهب اليه الحكماء فيكون ذلك المبدأ على جوابه هو تلك الصورة الوجدانية وان لم تكن صفة حقيقية وليس ذلك بابعدهم عما ذهب اليه الامام من ان علم الواجب تعالى من مقولة الاضافة التي هي من الامور الاعتبارية باتفاق المتكلمين (قوله ولا يخفى عليك الخ) جواب سؤال مقدر نشأ من جوابه اذ لما انجر جوابه الى ان الحوادث صادرة عن الواجب تعالى بالايجاب باعتبار وبالاختيار باعتبار آخر توهم ان يقال فكذلك يجري مثله في المعلول الاول على الوجه الذي قرره شارح الاشارات فالملازمة المذكورة في الوجه الثامن ممنوعة فدفعه بذلك وحاصله ان ما ذكرناه باعتبار الوجودين احدهما الوجود العلمي لكل حادث في ضمن العلم الاجمالي بالكل وهو باعتبار هذا الوجود صادر عن الواجب تعالى بالايجاب وانيهما الوجود الخارجي وهو باعتبار صدر بالاختيار وما ذكره باعتبار وجود واحد هو الوجود الخارجي ولا يكون الشيء باعتبار الوجود الواحد صادرا بالايجاب وبالاختيار معا ضرورة ان الوجود الواحد مترتب على إيجاد واحد فيلزم ان يكون الفاعل موجبا ومختارا في فعل واحد وهو تناقض صريح فيثبت الملازمة الممنوعة القائلة بانه كلما كان المعلول الاول وعلم الواجب تعالى به شيئا واحدا في الوجود الخارجي يلزم ان لا يكون صدوره عن الواجب تعالى بالاختيار وقوله والقول بان هذا الوجود الخارجي الى آخره منع لعدم جريان مثله في المعلول الاول مستبدا بان ذلك الموجود الخارجي له اعتباران متغايران احدهما اعتبار كونه علما ومرآة لنفسه ومنشأ لا نكشافه على مجرد آخر وانيهما اعتبار كونه موجودا خارجيا يترتب عليه الآثار الخارجية فيجوز ان يكون بالاعتبار الاول صادرا بالايجاب وبالاختيار الثاني بالاختيار وقوله تسف لا يرتضي

(قوله ليس له عنده وجودان الخ) بل له وجودان احدهما عين وجود الواجب الوجود ولا صدور فيه لا بالاختيار ولا بالايجاب والاخر خارجي وصدوره فيه عنه بالاختيار مسبوقا بالم ارادة هذا

بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرًا مجردًا غير غائب عن مجرد وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم فإن الصورة العلمية هي بعينها الصورة الخارجية في العلم الحسوسى واعلم ان ما ذكرناه جار على سياق مذهب المتكلمين اذ حينئذ يكون علمه تعالى غير

القطرة الى آخره ابطال للسند المذكور وحاصله ليس الاعتباران المذكوران باعتبار وجودين متغايرين حتى يجوز ذلك بل كلاهما باعتبار وجود واحد واجتماع الايجاب والاختيار باعتبار وجود واحد تعسف اى خروج عن قانون العقل وباطل بداهة بحيث يكون بطلانه من القطريات فليس مراده ان احد الاعتبارين عين الآخر كما توهم واورد عليه ماورد من منع العينية بل مراده نفي ان يكون الاعتباران المتغايران بحسب الوجودين وان تسامح في عباراته لانه مقتضى سوق كلامه لم يرد عليه ان دعوى البداهة في محل النزاع غير مسموعة فالاولى ان يبطله بلزوم التناقض كما ذكرنا (قوله لكونه جوهرًا مجردًا الى آخره) اى لكونه المعلوم الاول جوهرًا مجردًا عن المادة فلا مانع عن حضوره بذاته عند مجرد آخر ولذا قال غير غائب عن وجود مجرد اى عن مجرد موجود او عن وجود هو مجرد بناء على ان وجوده تعالى عين ذاته عند الحكماء (قوله واعلم ان ما ذكرناه) اى في الجواب عن السؤال الثانى من كون الصورة الوجدانية الاجمالية عبارة عن صفة العلم من الصفات الذاتية جار على سياق مذهب المتكلمين وانما لم يقل على مذهبهم لما اشرنا من ان الصور العلمية ليست صفة حقيقية بخلاف صفة العلم عندهم لا لما قيل ان مذهبهم ان العلم صفة زائدة ذات اضافة او اضافة بين العالم والمعلوم ولم ينقل منهم انه امر اجمالى والمعلومات موجودة انتهى لان الصورة الاجمالية ذات اضافة ايضا الا يرى ان الامام لما حكم استحالة التعلق بين العالم والمعلوم الصرف التجأ الى القول بالوجود الذهني وجعل العالم متعلقًا بالماهيات الموجودة بالوجود العلمى وهى الصور العلمية ثم جعل العلم عبارة عن ذلك التعلق كما ذكره بعض المحققين وكيف لا يكون الذات متعلقًا بالصورة القائمة به وقد قالوا ان حال العاقل مع الصورة العلمية المرتسمة فيه كحال المرأة مع الصورة المرتسمة فيها في ان هناك ثلاثة اشياء لاحالة الصورة وقبول المحل اياها والتعلق بين المحل والصورة والنزاع في ان العلم اى الثلاثة فن ذهب الى الاول قال هو من مقوله الكيف ومن ذهب الى الثانى قال من مقولة الانفعال ومن ذهب الى الثالث قال من مقولة الاضافة والاصح من هذه المذاهب هو الاول لان العلم موصوف بالمطابقة واللامطابقة وذلك الموصوف هو الصورة لا الانفعال ولا التعلق وجعل الوصف في قولنا العلم المطابق للواقع جاريا على غير من هياه بمعنى مطابق الصورة بعيد في جعل الشارح علم الواجب تعالى عبارة عن الصورة العلمية مراعاة على هذا المذهب الاصح ايضا وامالزوم ان يكون علم الواجب بغير ذاته تعالى حصولا فيما لا بأس به

(قوله ان ما ذكرناه الخ)
وهو كون الممكنات موجودة
في علمه تعالى وكون
وجودها فيه عين علمه بها

ذاته ويكون الممكنات كلها موجودة في علم الله تعالى على سبيل الاجمال ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعدد وهو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما توهمه

ثم ان مراده على سياق مذهب المتكلمين في مجرد كون الصفات زائدة على الذات لا عينها فلا يرد ان الاجمال ليس على سياق مذهبهم على ان القاضى من المتكلمين يجوز العلم الاجمالى له تعالى فيكون على سياق مذهبهم في الجملة وكذا الكلام في اثباته على الوجود الذهني (قوله ومعنى الاجمال كون العلم واحدا) بالفعل (والمعلوم متعدد) بالقوة اذ التعدد بالفعل يحصل عند التفصيل والا فليس عدد اولى من عدد آخر بالتفصيل فاما ان يكون جميعا مفصلة فيجربى فيها برهان التطبيق ويلزم احد المحذورين اما تنهى المعلومات واما بطلان البرهان بالتخلف واما ان يكون جميعها بالاجمال ولما بطل الاول تبين الثانى وهذا هو مراد الشارح المحقق (قوله وهو علم بالفعل الى آخره) جواب سؤال مقدر نشأ من عنوان الاجمال اما السؤال فبابطل استد الشارح في الجواب عن السؤال الاول بان يقال لا يجوز ان يكون علم الواجب تعالى بجميع الاشياء بسيطا اجماليا والا لم يكن الواجب تعالى مائسا بها بالفعل بل بالقوة لان التسليم الاجمالى بالاشياء علم بها بالقوة بالفعل واللازم باطل مستلزم للجهل ببعض الاحوال تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا واما الجواب فبان يقال لا نسلم انه علم بهما بالقوة كيف وهو علم بالفعل كما تقرر في الكتب العقلية اعلم انهم بعدما اجمعوا على ان العلم الحصى لا يحصل الا عند حصول صورة المعلوم في المدركة او في آلياتها قسموه الى قسمين اجمالى وتفصيلى اما الاجمالى فهو بان يحصل الامور المتعددة بصورة واحدة غير متميزة الاجزاء التى هي صورها الخصوصية بها كفى الحالة المتوسطة بين الحالتين اللتين احدهما قوة محضة واخرى فعل محض بالارباب كمن علم مسألة ففعل عنها ثم سئل ففصلها لسائل فانه قبل السؤال عالم بها بالقوة المحضة لعدم حصول صورتها في المدركة بالفعل وعند التفصيل عالم بها بالفعل وعند السؤال وقبل التفصيل تحصل صورتها دفعة وهى المرتبة المتوسطة بين صرافة القوة وصرافة الفعل وحقيقتها حالة بسيطة اجمالية هى مبدأ تفصيلها فذلك الحالة بالنسبة الى نافل من وجه وقوة من وجه آخر واما التفصيلى فهو بان يحصل كل من الامور المتعددة بصورته الخصوصية به المميزة له عما عداه وانكر الامام الرازى العلم الاجمالى رأسا بوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يكون كل منها متميزا عما عداه فيكون التفصيلى حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا لا تفصيلا ولا اجمالا نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فها هو معلوم فهو مفضل وماليس بمفضل ليس بمعلوم الثانى انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة كانت مساوية لها في الماهية فيلزم ان يكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة

(قوله ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعدد) وذلك بان يحصل الكل عند المدرك دفعة واحدة وبصورة واحدة متألفة من صور الاجزاء منفصلة بينها عند تحديق النظر ونظيره من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة واحدة برؤية واحدة من غير تحديق البصر اليها (قوله وهو علم بالفعل بجميع المعلومات) ضرورة حصول صورة كل واحدة منها عند المدرك في ضمن صورة الكل المتألفة من

صورها (قوله من التمثيل الذي ذكره من حال الحجب عن مسألة يعلم جوابها اجمالا) فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة القربية فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك فليس الحال في الممثل له هكذا والغرض من المثال تقريب وتوضيح صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها يتكشف كل معلوم بصورته ويمتاز عما عداه نعم قد يحصل تلك الصورة المتعددة تارة دفعة كما اذا تصور المركب باجزائه دفعة وتارة متعاقبة مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزائه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكرنا من الاجمال والتفصيل ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورتين تارة دفعة وتارة مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمال بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والاختلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات واجابوا عن الاول بان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن معالين العقل لم يحدق النظر الى كل واحد على حدة ولم يلتفت قصدا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا واحد في النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبداهة عن المرتبة الاولى ونظيرهايتين المرتبتين من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة ثم يحدق النظر اليها فانما يحدق في الاولى حالة اجمالية وبعد التحديق والامعان حالة اخرى تفصيل الاولى فالحالة الاولى شبهة بالعلم الاجمالي والثانية بالتفصيلي فلان حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها كحال البصر بالنسبة الى ادراكاتها واجابوا عن الثاني بان المركب اذا علم بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانه مع حصول صورها في العقل كالخروج المعروض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وحصلها صارت مخطورة بالبال ملجولة قصدا متميزة منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزائه معلومة حينئذ بلا قصد واخطار واذا حصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى المعلوم مرتبتان احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكرنا كذا في شرح المواقيف والشرح الجديد للتجريد حاصل الجواب عن الثاني على ما في شرح المقاصد ان الحاصل في الاجمال صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة يطابق كل واحدة منها واحدا بتفاصيل المسئلة علم بالفعل ايضا وان هذا المثال مطابق للممثل له في الواقع وتوهم

صورها (قوله من التمثيل الذي ذكره من حال الحجب عن مسألة يعلم جوابها اجمالا) فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة القربية فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك فليس الحال في الممثل له هكذا والغرض من المثال تقريب وتوضيح صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها يتكشف كل معلوم بصورته ويمتاز عما عداه نعم قد يحصل تلك الصورة المتعددة تارة دفعة كما اذا تصور المركب باجزائه دفعة وتارة متعاقبة مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزائه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكرنا من الاجمال والتفصيل ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورتين تارة دفعة وتارة مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمال بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والاختلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات واجابوا عن الاول بان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن معالين العقل لم يحدق النظر الى كل واحد على حدة ولم يلتفت قصدا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا واحد في النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبداهة عن المرتبة الاولى ونظيرهايتين المرتبتين من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة ثم يحدق النظر اليها فانما يحدق في الاولى حالة اجمالية وبعد التحديق والامعان حالة اخرى تفصيل الاولى فالحالة الاولى شبهة بالعلم الاجمالي والثانية بالتفصيلي فلان حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها كحال البصر بالنسبة الى ادراكاتها واجابوا عن الثاني بان المركب اذا علم بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانه مع حصول صورها في العقل كالخروج المعروض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وحصلها صارت مخطورة بالبال ملجولة قصدا متميزة منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزائه معلومة حينئذ بلا قصد واخطار واذا حصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى المعلوم مرتبتان احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكرنا كذا في شرح المواقيف والشرح الجديد للتجريد حاصل الجواب عن الثاني على ما في شرح المقاصد ان الحاصل في الاجمال صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة يطابق كل واحدة منها واحدا بتفاصيل المسئلة علم بالفعل ايضا وان هذا المثال مطابق للممثل له في الواقع وتوهم

وقد حقق ذلك في الكتب العقلية واما على مذهب الحكماء القائلين بان علمه تعالى عين ذاته فيبقى ان يكون تلك الممكنات الموجودة في علم الله تعالى اهي قائمة بانفسها

من الاجزاء على الانفراد ثم انهم بعد ما ثبتوا قسم الاجمالى اختلفوا في انه هل يجوز ثبوته للواجب تعالى ام لا جوزه القاضى والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم قال المصنف في المواقف والحق انه ان اشترط في العلم الاجمالى الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع اقول فراد الشارح من البعض المتوهم من لا يجوز ذلك مستدلا عليه بانه كلما كان العلم الاجمالى فينا مرتبة متوسطة بين صرافتى الفعل والقوة اى علما بالفعل من وجهه وبالقوة من وجه آخر يلزم ان يكون في الواجب تعالى كذلك فيمتنع ثبوته له تعالى لاستلزامه الجهل بالتفاصيل لكنه فينا مرتبة متوسطة كذلك كما يدل عليه ما ذكره في بيان الجيب عن المسئلة حيث سلبوا الانكشاف التام والعلم الاكمل عن تلك المرتبة فمنع الشارح اولا بان كونه علما بالقوة بالنسبة اليها في ذلك المثال ممنوع كيف وقد اشار المصنف في المواقف الى ان الشخص المسئول عنه عالم باقتداره على الجواب وذلك العلم يتضمن علمه بحقيقة الجواب وقد اشترنا فيما سبق الى ما يدل على كونه علما بالفعل من القياسات الخفية الاجالية في البدهييات ولوسلم فلا يلزم ان يكون بالنسبة الى الواجب كذلك كيف وعلم الواجب تعالى ليس محاسنا لعلم المخلوق فضلا عن كونه مماثلاله وليس مراد الذين اوردوا ذلك المثال ان كل علم اجمالى فهو مرتبة متوسطة بين الصرافتين فان الحكماء ايضا اوردوه مع اجماعهم على ان علوم المبادئ العالية بسيطة اجالية وان جميع كالاتها حاصلة لها بالفعل بل صرحوا بان ايراد ذلك المثال لمجرد التوضيح والتقريب الى الافهام فن اورد على الشارح ههنا بان يقول ان اريد انه علم بالفعل من كل وجه فممنوع وان اريد انه علم بالفعل من بعض الوجوه وان كان علما بالقوة من وجه آخر فهو مع عدم ملايمته لقوله لا بالقوة لا يناسب في مقام علمه تعالى فانه يستلزم القول بعدم انكشاف المعلومات في الازل انكشافا تاما بل ناقصا تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا فقد توهم ان الشارح ههنا مستدل وكذا من توهم ان مراده من البعض المتوهم هو الشارح الجديد للتجريد فان كلامه في العلم الاجمالى الحاصل للمجيب عن المسئلة وكونه مرتبة متوسطة مصرح به في كتب الحكماء ايضا ولا يلزم عنه القول بان كل علم اجمالى كذلك (قوله واما على مذهب الحكماء الى آخره) جواب سؤال مقدر نشأ من قوله واعلم ان ما ذكرنا جار الى آخره فانه لما دل على ان جواب السؤال الثانى جار على مذهب المتكلمين بحيث يتدفع الوجه الثامن والسابع من الوجوه التى اوردناها ايضا ولا يبقى عليه محذور آخر على مذهبهم توجه ان يقال هل يجرى مثله على مذهب الحكماء بان يقال يجوز ان يكون لكل ممكن موجود وجودان احدهما خارجى صادر بالاختيار والاخر عاى صادر بالانجذاب لا بالاختيار ليلزم التسلسل او التناقض وان كان ذلك الجواب

فاسد (قوله وقد حقق ذلك) اى وقد حقق كون العلم الاجمالى علما بالفعل في الكتب العقلية فلا يعاب لما يبادر الى الوهم من كونه علما بالقوة القريبة من العقل او قد حقق كون الغرض من المثال هو التوضيح دون الاثبات بخلاف الشاهد فانه جزئى يذكر لاثبات القاعدة (قوله اهي قائمة بانفسها)

او بذاته تعالى كما هو مبسوط في الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل ردد بين الاحتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق عنها ولم يتعين ان اى الاحتمالات هو الحق وقد تيسر لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ولم يتفق لنا اعادتها وعسى ان تيسر لنا بتوفيقه تعالى فان قلت على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين يأتي التزديد المذكور فان الممكنات

مخالفا لما قرره الطوسي فدفعه بان يقال واما جريانه على مذهب الحكماء فهو وان كان دافعا للسؤال الثاني وللاوجهين المذكورين الا انه يبقى عليه محذور آخر على مذهبهم بان يقال لو كان للممكنات وجودان كذلك لزم احد الفسادين اما المثل الافلاطونية واما قيام الممكنات باعتبار الوجود العامي بذاته تعالى فقله اما قائمة بنفسها وهو الامر الاول واما بذاته تعالى وهو الامر الثاني والكل باطل على مذهبهم ولا يمكنهم القول بجواز ان يقوم الصورة الوجدانية الاجالية بذاته تعالى والالكان العلم بمعنى مبدأ انكشاف المعلومات زائدا على الذات لاعين الذات وهو باطل على مذهبهم (قوله ولم يتعرض لجوابه الى آخره) قال بعض المحققين جزم الشيخ بالاحتمال الثاني في رسالة له في علمه تعالى وهو الظاهر من عبارة الاشارات فقال العلم انما هو الصورة المعلومة وهي مثال الامر الخارجى وذلك مطرد في العلم القديم والحادث وعلم البارئ تعالى فلم قديم مقدم على المعلول الخارجى فصور المعلومات حاصلة له تعالى قبل وجودها ولا يجوز ان يكون تلك الصور حاصلة عنده في موضع آخر فانه يستلزم الدور والتسلسل ولزم ان لا يكون ظاهرا ولا اجزاء لذاته لانه يؤدي الى تكثر ذاته ولم يكن صوراً معلقة افلاطونية لما ابطالناه ولم يكن من الموجودات الخارجية اذ العلم لا يكون الا صورة فلم يبق من الاحتمالات الا ان يكون في صنع الربوبية انتهى وجزم في الشفاء بعد التزديد وابطال الاحتمالات الاخر فقال وان جعلت هذه المقولات اجزاء ذاته عرض الكثرة وان جعلتها لواحق ذاته عرض انه من جهةها لا يكون واجب الوجود للالصقة ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ما ذكرنا قبل من الحال اى لزوم الدور والتسلسل فبقى ان نجتهد جهدا في التخلص عن هذه الشبهة وتحفظ ان يتكرر ذاته ولا تبال بان يكون ذاته مع اضافة ما يمكن الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجب الوجود بل من حيث ذاتها تعلم ان العالم الربوبى عظيم انتهى فما قيل ان الشيخ متحيز في علمه تعالى فظاهر عبارة الاشارات انه صورة مجردة قائمة بذاته تعالى وتردد في الشفاء وهم وكذا ما قاله المحقق الدواني في شرح العقائد ظاهر عبارة الاشارات مشعر بانه صور قائمة بذاته لكن صرح في الشفاء بنفيه وهم ناش من قلة التدبر انتهى اقول فعلى هذا مذهب الشيخ في علمه تعالى بغيره من الممكنات والمعدومات هو بعينه ما ذكره الشارح من جوابه الجارى على مذهب المتكلمين فافهم (قوله فان قلت على ما ذكرته من سياق الى

او بذاته تعالى) اى هى قائمة بحسب وجودها في عامه تعالى بنفسها او بذاته تعالى ضرورة امتناع كون وجودها فيه عين علمه تعالى الذى هو عين ذاته تعالى على هذا المذهب

الموجودة في علمه تعالى اماقائمة بانفسها او بذاته تعالى * قلت على اصولهم لا بأس بقيام
الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم وهي
في هذا الوجود متحدة ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين

آخره) لا يخفى انه بعد ماسبق منه من ان الممكنات باعتبار الوجود العلمي عبارة
عن الصورة وهي لكونها علما من الصفات الذاتية لا يأتي التردد المذكور بل يكون
ما ذكره من الجواب على سياق مذهب المتكلمين مخصوصا بالشق الثاني اعني ان يكون
قائمة بذاته تعالى فالترديد المذكور قبيح الان يقال تعافل عن ذلك لذكر جواب
آخر بما ابداه بعض المتأخرين بل لتوجيه المثل الافلاطونية على ما في بعض
النسخ كما ستعرف وما توهمه بعضهم هنا من ان احتمال قيام الممكنات بانفسها احتمال
باطل مستلزم لكون الاعراض جواهر توهم فاسد لان الفرق بين الجوهر والعرض
باعتبار القيام بنفسه والقيام بالغير انما هو باعتبار الوجود الخارجى لا باعتبار الوجود
العلمي كما يدل عليه تعريفهما ولذا لم يلزم كون الجواهر اعراضا مع كونها قائمة
بالاذهان باعتبار الوجود العلمي (قوله قلت على اصولهم لا بأس بقيام الممكنات
الى آخره) لما صرفت من ان التحقيق ان توجد الماهيات بانفسها في الاذهان لا بامثالها
واشباحها وان الاشياء في الخارج اعيان وفي الاذهان صور وان العلم على الاصح عبارة
عن الصورة التي هي صفة ذات اضافية كما صرفت فلا بأس على اصولهم التي هي عدم
كون الصفات عين الذات وان العلم صفة ذات اضافية او نفس تلك الاضافة في قيام
الممكنات. الموجودة في علمه تعالى اى الصور العلمية حال كونها متحدة في ذلك
الوجود العلمي وان كان بأس في قيامها حال كونها متعددة الوجود بحسب الممكنات
فان تلك الصورة المتعددة غير متساهية فلا تكون بممكنة الوجود فضلا عن قيامها
بذاته تعالى فالقيام ههنا بمعنى اختصاص الناعت بالمتعوت لان تلك الصورة العلمية
المتحدة في الوجود اعني الصورة الواحدة الاجالية لكونها عبارة عن العلم بمعنى
مبدأ انكشاف جميع المعلومات يكون ناعتا للواجب تعالى بانه عالم بجميع الاشياء نعم كون
الصورة العلمية ناعنة باعتبار كونها علما لا باعتبار كونها معلومة لكن لما كان العلم
والمعلوم متحدين ذاتا فيكتفى كونها ناعنة في الجملة ولا يجب كونها ناعنة بكل اعتبار
فسقط الاوهام (قوله وهي في هذا الوجود متحدة الى آخره) قد صرفت ان نفي
الباأس يتوقف عليه ولك ان تقول من جملة اصول المتكلمين كون الصفات الذاتية
سبعة او ثمانية لا غير متناهية (قوله ويمكن ان يذهب الى آخره) كان الجواب الاول
باختيار الشق الثاني من التردد ومنع بطلانه على مذهب المتكلمين وهذا الجواب
باختيار الشق الاول ومنع بطلانه يعني ويمكن ان يقال نختار انها قائمة بانفسها في هذا
الوجود العلمي الصادر عن الواجب تعالى بالايجاب لاقائمة بذاته تعالى بناء على ما ابداه
بعض المتأخرين ولا نسلم بطلانه اذ يجوز ان يكون هناك صورة واحدة اجمالية صادرة

(قوله الى الاحتمال
الذي ابداه بعض الخ)
وهو الفاضل القوشجي
في شرح التجريد حيث
قال حصول الشيء في الذهن
لا يوجب اتصاف الذهن
به كما ان حصول الشيء
في الممكن لا يوجب اتصاف
الممكن به وكذا الحصول
في الزمان لا يوجب اتصافه
بالحاصل فيه وانما الموجب
لا تصاف شيء بشيء هو
قيامه به لاحصوله فيه
ثم قال ما حاصله ان مفهوم
الحيوان الحاصل في الذهن
كلى وجوهر ومعلوم
والعلم القائم بالذهن المتعاق
به جزئى وعرضى وصفة له

(قوله وهي في هذا الوجود
متحدة) فلا يلزم من
قيامها بحسب هذا الوجود
بذاته تعالى تكثر صفاتها الحقيقية

(قوله فلا قدح فيه الخ) نعم لو امكن هذا الحصول بدون القيام وبدون الوجود في الخارج والحق ان الحصول الذي يستلزم الحصول عند المدرك مع كونه مقياسه في الوجود بدون القيام به او الوجود في الخارج نفسه او في شيء آخر محال بدهاءه ولا يتم ان حصول الشيء في الذهن من قبيل حصول الشيء في المكان والزمان والحكماء لا يقولون بذلك والا فما امكن لهم

(قوله من الفرق بين القيام بالعقل ٥٩ والحصول فيه) قال الشارح الجديد ان حصول الشيء في الذهن

لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف الشيء بالشيء هو قيامه به لاحصوله فيه ثم قال وبهذا التحقيق يتدفع اشكال قوى يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانما لم يقين ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكل واحد منهما مفهوم الحيوان اذا مراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وتانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن بشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وجزئي

من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه ويقال ان الممكنات حاصلة في العقل وليست قائمة به وقدحنا في هذا على ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولا دليل له عليه واما بحسب الاحتمال فلا قدح فيه

عن الواجب تعالى بالايجاب ويكون علمه تعالى القائم بذاته على مذهب المتكلمين او ذاته تعالى على مذهب الحكماء متعلقا بتلك الصورة الاجالية الموجودة في علمه تعالى لئلا يلزم التعلق في الازل بالاشياء المحض فلا يرد ما قيل ان تلك الصور القائمة بانفسها غير متناهية فيجري فيها برهان التطبيق ويلزم تنهاى المعلومات لان مدار جريانه على نماذج الاحاد سواء كانت قائمة بذات الواجب او بانفسها في علمه تعالى ولا ما قيل ان الممكنات الحاصلة في علمه تعالى على هذا الاحتمال ليست متحدة مع العلم بل هي المعلومات فقط فيرد عليه مثل ما مر من ان هذا الوجود العلمى صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فيلزم الدور او التسلسل او التناقض والمراد من بعض المتأخرين الشارح الجديد للتجريد حيث اجاب عن اراد المتكلمين على الوجود الذهني بانه لو وجد السواد والبياض والزوجية والفردية في الذهن لكان الذهن اسود او ابيض او زوجا او فردا فقال الجواب الحاسم هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصوله في المكان والزمان لا يوجب اتصافهما بالشيء الحاصل فيهما ثم قال وبهذا التحقيق يتدفع اشكال قوى يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان كون الصورة العقلية علما وعرضا قائما بالنفس والمعلوم جوهرًا مثلا انما يصح على مذهب الشيخ لا على مذهب التحقيق انتهى ما لا (قوله وقدحنا فيه) بقوله ان هذا اثبات مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل لا بما في الحاشية القديمة حيث قال قد صرحوا بقيام الحاصل في الذهن به فلا يصلح ما ذكره توجيهها لكلامهم كما قيل والا اوجب هناك ان يقول وقدحنا فيه من جهة انه غير صالح لتوجيه كلامهم لامن جهة انه باطل في نفسه وهذا جواب سؤال مقدر بانه كيف تذهب الى هذا الاحتمال وقد قدحت فيه فاجاب بان قدحنا فيه هناك بطريق المنع والمنع لا يفيد بطلان المنوع في الواقع ونحن هنا في مقام المنع ويكفيه الاحتمال نعم لو كان قدحنا هناك بطريق الاستدلال او كنهان في مقام الاستدلال لم يمكن الذهاب اليه ههنا كما لا يخفى (قوله ولا دليل له عليه)

وعرض من الكيفيات النفسانية ماهو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الام مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فحينئذ يقوم بالذهن كقيمة نفسانية وهو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفسه شخصية ومتشخص بتشخصات ذهنية وهو موجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كل وجوه ومعلوم انتهى وحاصل القدح الذي اورده الشارح في حاشيته عليه هو ان هذا اثبات مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل (قوله وقدحنا فيه) على ما ذكرناه دفع المايقال

الاستدلال على بساطة النفس ببساطة الحاصل فيها (قوله ولا يمكن حمل المثل الخ) المثل الافلاطونية في مبحث العلم الصور العلمية الالهية القائمة بانفسها وفي باب تفصيل العوالم فان المثل المتوسط بين عالمي الغيب والشهادة وفي مبحث اثبات الصور النوعية الجواهر الجردة المسماة بآبارباب الانواع وفي مبحث الماهية الازلية والابدية المتميزة عن الافراد ولعل مراده وجود الماهية الجردة عن عوارضها المادية وقال الشيخ ابو نصر الفارابي في كتاب الجمع حيث بين رأى الحكميين انه لا خلاف بينهما الا في اللفظ لان الموجودات معقولة للمبدأ الاول وذلك بان يكون صورها حاضرة عنده ولما استحال التغير على المبدأ الاول كانت تلك الصور باقية بعيدة عن التغير والتبدل فتلك الصور هي التي يسميها افلاطون بالمثل انتهى كلامه ونقل عنه انه قال ان للعالم مبدعا محدثا ازليا لم يزل ولا يزال كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا ظلال الامثال عند البارئ تعالى ومراده من المثل في مبحث الصور النوعية ان ٦٠ لكل نوع من الاجسام عقلا مجردا

عن المادة قائما بذاته يدبر امره ويفيض عليه كالاته وهو كلى ذلك النوع اما بمعنى انه اصله او بمعنى انه لا مقدار له ولا بعد ولا جهة او بمعنى ان نسبته الى جميع اشخاص نوعه المادى على السواء في اعتنائها ودوام فيضه عليها ولا تظان ان الحكماء الكبار اولى الايدي والابصار ذهبوا الى ان الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهو موجود بعينه في الكثيرين فكيف يجوزون ان يكون شيء ليس متعلقا بالمادة ويكون في المادة ثم يكون

وانت خبير بانه لو اجرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء ايضا لم يبعد وحينئذ يكون الممكنات موجودة في عامه الذي هو عين ذاته ولا تكون قائمة به ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك

بين الحصول في الذهن والقيام به فرق لزم محذورات لا يمكن التخلص عنها الا بذلك اى لا دليل يعتد به فلا يرد ان في كلام البعض اشارة الى دليل بان يقال لو لم يكن الفرق ولذا ساء تحقيقا موجبا للدعوى وعليه يبنى قوله قد ذكره بطريق الدعوى (قوله وانت خبير الى آخره) قد اشرنا الى طريق الاجراء بان تكون الذات الذي هو عين العلم بمعنى مبدأ انكشاف المعلومات متعلقا بتلك الصورة الوحداية الصادرة عن الذات بطريق الايجاب الموجودة في علمه تعالى الغير القائمة بذاته تعالى فلا محذور فيه حينئذ يجرى جواب السؤال الثاني على سياق مذهب الحكماء ويندفع ذلك السؤال عنهم ايضا كما اشار اليه بقوله وحينئذ يكون الممكنات الخ وانما اشار الى بعده بقوله لم يبعد اى لم يبعد كل البعد لانه احتمال لم يذهب اليه احد من الحكماء وان كان ممكنا في نفسه (قوله ولا يمكن حمل الخ) جواب سؤال مقدر بابطلال توجيه كلام المتكلمين والحكماء بذلك اى بما ابداه بعض المتأخرين بانه لو جاز ذلك لم يكن وجه لانفاقهم على بطلان المثل الافلاطونية اذ يمكن حملها على المثل الافلاطونية فاجاب بانه لا يمكن حملها على ذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة في الخارج

شيء واحد بعينه في مواد كثيرة واشخاص لا تخصى على ما ذكره صاحب الاشراف الحكمي السهروردي (قائمة)

من ان الذهاب الى هذا الاحتمال انما يتيسر لو لم يكن هذا الاحتمال مقدوحا فيه وليس كذلك ووجه الدفع ان القدح فيه ليس لكونه باطلا غير محتمل بل لكونه دعوى بلا دليل والقدح بهذا الوجه لا يقدح في امكان الذهاب اليه (قوله ولا تكون قائمة به) فلا يلزم ان يكون له تعالى صفة ثبوتية زائدة على ذاته ولا ان يكون قاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء (قوله ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك) اى على الممكنات الموجودة في علمه تعالى اى على صورها الحاصلة في علمه تعالى حتى يلزم من قول الحكماء بوجود الممكنات في علمه تعالى قائمة بانفسها قولهم بالمثل الافلاطونية مع كونهم نافين لها وذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة في الخارج قائمة بانفسها غير حاصلة في مشعر من المشاعر وهذه صور غير موجودة في الخارج حاصلة في علمه تعالى وان كانت قائمة بانفسها

والدليل الذي ذكر في نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها في الخارج كالايحفي

قائمة بانفسها غير حاصلة في مشعر من المشاعر اى موجودة بالوجود الخارجى لا بالوجود العلمى وما ذكرنا صور موجودة بالوجود العلمى وان كانت قائمة بانفسها فلا بأس في تجويز احديهما دون الاخرى ولما توجه ان يقال ان الصور الموجودة بالوجود العلمى وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذى اوردوه في ابطال المثل الافلاطونية جار في بطلان تلك الصور ايضا فلا يجوز شئ منهما عند الفريقين فاجاب عنه بقوله والدليل الذى ذكر في نفيها انما يتوجه نحو بطلانها اذا قيل بوجودها اى بوجود مطلق الصور القائمة بانفسها في الخارج لا اذا قيل بوجودها في العلم ولا يحفى ان ارجاع ضمير وجودها الى مطلق الصور بعيد بل الظاهر انه راجع الى المثل الافلاطونية والملائم له ما في بعض النسخ من قوله ويمكن حمل المثل الافلاطونية باثبات الامكان لاسبابه فعلى هذا يكون هذا القول منه توجيها للمثل الافلاطونية وجوابا عن ذلك السؤال المقدر بان ابطالهم يزعم كونها موجودات خارجية لا مطلقا اذ ليست باطلة على تقدير كونها موجودة بالوجود العلمى وان قصد ابطالها ايضا بالدليل الذى ذكره في نفي المثل الافلاطونية فنقول انما يجري في بطلانها على تقدير كونها موجودة في الخارج لا على تقدير كونها موجودة بالوجود العلمى ايضا ويؤيد النسخة الاولى ما اشتهر من ان المتألهين كافلاطون وغيره اثبتوا اربعة عوالم من الاعيان الموجودات * احدها عالم الغيب المطلق وهو الحضرة الالهية والآخر عالم الشهادة وهو عالمنا هذا من الاجسام والجسمانيات المشهودة وبينهما عالمان آخران احدهما قريب من عالم الغيب وهو عالم العقول والانوار والنفوس الساطقة والفلكية من هذا العالم لكونها مجردات * وتانيهما قريب من عالم الشهادة بما يشاهد في النوم واليقظة في المرايا وسائر الاجسام المصقلة وهو عالم المثل كما سبق تفصيله ويؤيد النسخة الثانية ما ذكره شارح المقاصد في بحث الماهية من انه قال الفارابى في كتاب الجمع بين رأيي افلاطون وارسطو ان المثل الافلاطونية اشارة الى ان لا موجودات. صورا علمية في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير اصلا بقى هنا كلام هو ان الوجود والتشخيص لما كانا متلازمين بل متحدين في التحقيق كما سبق نقله من الشارح فيستحيل وجود الماهية المجردة عن كل عارض مشخص سواء كان ذلك الوجود خارجيا او علميا فالدليل الذى ذكره في نفيها يدل على نفيها مطاقا ولذا اطلق الشيخ كلامه حيث قال في الشفاء وان جمعاتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت للمثل الافلاطونية كما نقلناه والجواب عن هذا الاشكال يحتاج الى نوع بسط هو ان الماهية قد تؤخذ بشرط العوارض وتسمى ماهية مخلوطة وبشرط شئ وقد تؤخذ بشرط التجرد عن جميع العوارض وتسمى ماهية مجردة وبشرط لا شئ وقد تؤخذ لا بشرط شئ من وجود العوارض وعدمها وتسمى الماهية المطلقة ولا بشرط شئ ولا شك في وجود القسم

(قوله والدليل الذى ذكر

في نفيها الخ) ولا يحفى عليك ان الصور العلمية سواء كانت موجودة في الخارج او في الذهن وسواء كانت قائمة بانفسها او بذاته تعالى عنه لا محالة ممكنة الوجود مسبقة الصدور بالعلم فعلمه بها اما بصور اخرى فيلزم التسلسل المستحيل او بذاته فليستعن به عن اثبات الصور القائمة بذاته تعالى او ما بانفسها هذا

(قوله والدليل الذى ذكر

في نفيها الخ) اشارة الى دفع ما يتوهم ان الممكنات الموجودة في علمه كقائمة بانفسها وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذى ابطل به الحكماء المثل الافلاطونية يجري في ابطالها ايضا فلا يمكن اجراء هذا الاحتمال الذى ابداه بعض المتأخرين على مذهب الحكماء اصلا ووجه الدفع ان جرياتها فيها انما يتأتى اذا قيل بوجود صورها في علمه تعالى وجودا عينيا ما اذا قيل بوجودها في وجودا ذهنيا وظنيا فلا

على من له ادنى دراية وهذا اقرب مما قيل ان علمه بالممكنات منطوف في علمه بذاته

الاول خارجا وذهنا ولا في عدم وجود القسم الثاني اعنى الماهية المجردة خارجا واختلف في وجودها في الذهن فقال بعضهم يمتنع وجودها في الذهن ايضا لان السكون في الذهن من العوارض الذهنية وقال بعضهم يجوز وجودها في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية وقد ذهب المحقق الطوسي الى ان الماهية المجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية موجودة في الذهن لا بمعنى انها مجردة عنها في الواقع كيف ووجودها في الذهن من العوارض الذهنية بل بمعنى ان للعقل ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه ولا يجزى في التصورات فيجوز ان يتصور الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن السكون في الذهن وان كانت هي مقرونة بها واعترض عليه بان ذلك لا يقتضى كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورهما كذلك تصورا غير مطابق والجواب عن هذا الاعتراض على ما ارتضاه الشارح الجديد والشارح المحقق هناك ان المراد من وجودها في الذهن ان يكون لها وجود في العلم سواء كان ذلك العلم مطابقا او غير مطابق اذا قرر هذا فقول المثل الافلاطونية هي بعينها الماهيات المجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية ولما جاز وجودها في العلم دون الخارج اندفع ذلك الاشكال واتضح عدم توجيه الاستدلال واطلاق الشيخ مبنى على عدم تجويز ما بدهاء البعض واقول على هذا يلزم ان لا يكون علم الواجب تعالى بتلك الماهيات المجردة مطابقا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فلا يجوز ان يكون موجودا في علمه تعالى وان جاز ان يكون موجودا في الازهان الساقطة التي لا محذور في عدم مطابقة علومها الا ان يقال المراد هنا من عدم مطابقة العلم عدم مطابقة الصورة لذات الصورة لا للواقع كيف والصورة المأخوذة في تعريف العلم بالشئ في الواقع اعم من الصورة المطابقة لذات الصورة وغير المطابقة والالم يكن العلم باجتماع النقيضين وغيره من الممتعات علما مطابقا للواقع ولك ان تقول مراد الشارح هنا ان جميع الماهيات موجودة في علمه تعالى بصورة واحدة اجمالية قائمة بذاتها لا بذات الواجب وتلك الصورة تنحل الى جميع المعلومات جزئيات كانت او كلييات ماهيات مطلقة او مخلوطة او مجردة فليتأمل في هذا المقام (قول له وهذا اقرب الخ) اي توجيه كلام الحكماء بما ابداه بعض المتأخرين اقرب مما قيل في التوجيه ان علمه تعالى الخ وبيان ذلك ان الحكماء اثبتوا له تعالى علما اجماليا بجميع الاشياء دفعة من غير صورة قائمة بذاته تعالى وعلومه تفصيلية مرتبة هي ذوات العقول المرتبة والصورة القائمة بها وحيث اورد عليهم بان ذلك العلم الاجمالى محال لان العلم ولو اجمالا لكونه موجبا للاضافة بين العالم والمعلوم يقتضى علما ومعلوما والمعلوم قبل مرتبة العلم التفصيلي الذي اوله المعلوم الاول لذاته وهو ظاهر ولا صورته والا كانت قائمة بذاته تعالى اذ لا موجود في تلك المرتبة سوى ذاته تعالى وقدايتم عن ذلك اجابوا عن ذلك الايراد ان ذاته تعالى يقوم مقام المعلومات في ذلك العلم الاجمالى فعلمه

(قوله وهذا اقرب مما قيل ان علمه تعالى الخ) اي ما قلنا من ان علمه تعالى بالممكنات لكونها موجودة في علمه تعالى الذى هو عين ذاته غير قائمة به اقرب الى التحقيق مما قيل ان علمه تعالى بها منطوف في علمه بذاته بمعنى ان علمه تعالى بذاته علم اجمالى بها لان العلم بالعلمة هو بسببه العلم بمعلوماته اجمالا

لان ذاته على ماهو عليه من الصفات معلومة له تعالى ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات على الترتيب الواقع فيها فيعلم انه مبدأ لها

تعالى بذاته منظو على علمه بجميع الممكنات اجمالا فردة الشارح المحقق بانه باطل خارج عن طور العقل بل الجواب المعقول هو توجيه كلامهم بما ابداه بعض المتأخرين من كونه تعالى عالما بجميع الاشياء دفعة بصورة واحدة اجمالية حاصلة في علمه تعالى غير قائمة بذاته تعالى فلا يلزم امتناع العلم الاجمالي ولا قيام الصورة بذاته تعالى كما هو مذهبهم لكن على هذا يكون المعلول الاول هو تلك الصورة المنحلة الى العقول وغيرها لا العقل الاول وهو مخالف لمذهبهم لو فرض انه اول اعيان الموجودات الممكنة فلا يكون الواجب بالنسبة اليه علة تامة بسيطة بل مع تلك الصورة وهو خلاف مذهبهم ايضا واعلم ان اراد ما قيل ههنا ليس لمجرد ابطاله بمناسبة التوجيه المذكور بل الفرض من اراده ابطاله من جهة انه جواب آخر عن سؤاله الثاني السابق على مذهب الحكماء بدل قوله وانت خير الخ وحاصل ذلك الجواب انا لانسلم ان ذلك العلم الاجمالي صادر عن الواجب ليلزم الدور او التسلسل او التناقض على تقدير كونه صادرا بالاختيار بل ذلك العلم الاجمالي البسيط عين الذات وهو كاف في صدور جميع الممكنات بالاختيار لما قيل من حديث الانطواء فلا محذور فلك ان نقول معنى قوله وهذا اقرب ان توجيه كلام الحكماء بما ابداه البعض لدفع السؤال الثاني من السؤالين على مذهب الحكماء اقرب من اراد ما قيل ههنا لدفعه وعلى التقديرين فحمل مراده على كون ما قيل باطلا خارجا عن طور العقل مبنى على حمل قوله وهذا اقرب على معنى ان ما قيل ابعد عن الحق على نحو قولهم الشتاء ابرد من الصيف اى اشد في برودته من الصيف في حرارته بقرينة ان ما ورد عليه مبطل له بحسب الظاهر وحينئذ يكون قوله ولا يخفى بعده بمعنى بعده عن الحق واما اذا حمل الاقرب على ظاهره المفيد لقرب ما قيل في الجملة والبعيد على العبد من القبول بحسب الظاهر ففي كلامه دلالة على توجيه ما قيل بما قيل مرادهم من الانطواء كاطواء النواة على الشجر النابت منها والنظفة على الانسان وهو موافق لما ذهب اليه الصوفية المرضي عنده واشار اليه في كتابه المسمى بالزوراء حيث قال ليس المعلول مباينسا لذات العلة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شأن من شأنه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته الى آخر ما قال بما هو خارج عن طور العقل وليس الخروج عن طوره مبطلا للكلام عندهم وان كان مبطلا عند اهل الظاهر ففي قوله اذالمعقول رعاية لكلا الجانبين وانما كان التوجيه المذكور اقرب لان الخطاب هنا مع اهل الظاهر (قولهم لان ذاته على ماهو عليه) في حد ذاته (من الصفات) الاتراعية التي هي عين الذات (معلومة له تعالى) يعنى انه تعالى يعلم ذاته من حيث هو هو ومن حيث كونه حيوة وعلمها وقدرة ومبدأ للممكنات (ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات على الترتيب الواقع فيها فيعلم انه مبدأ لها) قد سبق ان ليس المراد

فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدي الى كثرة في ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا في ضمن علمه بذاته كما اننا نعلم ذاتنا بالعلم الحضورى حيا قادرا علما والا لم يكن علمنا بذاتنا على ما هي عليه وذلك لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته مع ان المعلول مبين للعلة لا يخلو عن كدر اذا لمعقول من العلم الاجمالى هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة ويخل الى المعلول

من المبدئية هذه النسبة المتأخرة عن الطرفين كاتوهمه من قال ليس علمه بالممكنات بواسطة علمه بالمبدئية بل الامر بالعكس لان التصديق بانه مبدأ يتوقف على تصور الموضوع والمحمول هنا اعنى المبدئية لكونه نسبة بين الواجب والممكنات يتوقف تصوره على تصور الممكنات فالعلم بالممكنات سابق على العلم بالمبدئية تصورا وتصديقا بل المراد خصوصية ذات العلة مع كل معلول في الواقع ولما كان العلم بالعلة تصورا كان او تصديقا مستلزما للعلم بالمعلول عندهم فمرادهم هنا ان تصور ذاته بكل اعتبار يستلزم تصورات جميع المعلولات من الجواهر واحوالها ومنشأ الاستلزام تصور ذاته من حيث الخصوصيات لامن حيث هو هو ولا من حيث كونه حيوة او علما او قدرة الى غير ذلك ولما كان بعض التصورات مستلزما للتصديق وان لم يكن كاسباله فبمجرد تصور ذاته من حيث الخصوصيات يلزم ان يعلم جميع الممكنات واحوالها دفعة تصورا وتصديقا بحيث لو وقفنا في العلم الحصولى التفصيلى كان التصورات متقدمة على التصديقات وهذا معنى قوله فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدي الى كثرة ذاتية او اعتبارية في ذاته وصفاته (قول له كما اننا نعلم ذاتنا) اى كان النفس الناطقة تعلم ذاتها بالعلم الحضورى المتعلق بذاتها حيا اى درا كما فعلا فان الحيوة عند الحكماء كون الذات درا كما فعلا كما يأتى علما قادرا والا اى لو لم يكن النفس عالمة بذلك لم يكن علمها بذاتها على ما هي من الصفات واللازم باطل وفيه منع ظاهر الا ان يقال تلخيص مراده ان علم النفس بذاتها الحضورى الاجمالى الذى هو حالة بسيطة اجمالية عند اشتغالها بامور خارجية منطوع على العلم ببعض صفاتها والا لم يكن عالمة بشئ من الصفات في تلك الحالة الاجمالية واللازم باطل ضرورة انها عالمة بكون ذاتها حيا علما قادرا في جميع الاحوال وان لم تكن عالمة ببعض ما هي عليه من كونها جوهر او عرضا او غيرها فيندفع معه ان يقال يجوز ان يكون علم النفس بتلك الصفات بعلم آخر مستقل لا في ضمن علمها بذاتها (قول له وذلك) اى كون التوجيه المذكور اقرب بمقابل لاجل ان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته اى من غير ان يحصل شئ من ذات المعلول وصورته العلمية في ذات العلة (مع ان المعلول مبين للعلة) اى ليس عينها ولا جزءها ولا صفة حالة فيها لا يخلو عن كدر واختلاط بطلان اى ليس بصاف عن البطلان لان المعقول من العلم الاجمالى منحصر في ان يكون العلم الواحد متملقا بالكل دفعة ويخل ذلك العلم الى العلوم التفصيلية المتعلقة باجزاء ذلك الكل

بالاجزاء وينفصل اليها وليست المعلومات مما ينحل اليها العلة فذلك يقضى الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين هو بعينه العلم بالمتضايف الآخر ولا يخفى

وذلك الانحلال ممكن فيما كان العلم الاجمالى علما حصوليا اجماليا اى صورة واحدة اجمالية تنحل الى صور تفصيلية كما صورنا لافيا كان علما حضوريا بذات العلة وذوات المعلومات والالزم انحلال ذات الواجب الى ذوات الممكنات لكون العلم الحضورى عين المعلوم بحسب الوجود الخارجى وذلك محال قطعا واذا لم يكن العلم الاجمالى بالممكنات بقيام صورتها الاجالية بذات العلة ولا بانحلال ذات العلة الى ذواتها فلو تحقق العلم الاجمالى بالعلم بذات العلة فانما يتحقق بان يكون العلم باحد المتضايفين اى العلة عين العلم بالمتضايف الآخر اى المعلوم وذلك باطل قطعا وحاصل الايراد ان ما قيل باطل اذ لو كان علم الواجب بذاته علما اجماليا حضوريا بالممكنات من غير قيام صورتها بذاته تعالى يلزم احد الامرين اما انحلال ذات الواجب تعالى الى ذوات الممكنات واما ان يكون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالمتضايف الآخر والكل باطل ولما بطل ما قيل بطل السند المنبئ عليه وتضمن ابطاله نقض الدليل ما قيل بانه مستلزم لاحد هذين الفسادين كالا يخفى ولم يتعرض باحتمال انحلال صفة غير الصورة الى الممكنات مع ان قوله مع ان المعلوم مبين الى آخره شامل له اذ على هذا لا يكون العلم الاجمالى بالممكنات العلم بذات الواجب بل العلم بتلك الصفة وهو خلاف ما صرح فيما قبل وايضا لصفة زائدة عندهم وبهذا البيان ظهر اندفاع ماورد على قوله وليست المعلومات مما ينحل اليها العلة من انه ليس الكلام فى العلة والمعلوم بل فى العلم بها وظهر فساد الجواب عنه بان فى كلامه تسامحا والمراد ليس المعلوم بالمعلومات مما ينحل اليها العلم بالعلة اذ الاتساع فى كلامه والا كان ذلك القول ممنوما اذ لا دليل على عدم انحلال العلم الى العلوم سوى لزوم انحلال ذات العلة الى ذوات الممكنات فى العلم الحضورى نعم يرد على الشارح انهم لم يدعوا العينية بل الانطواء وكيف يدعون كون العلم بذات الواجب عين العلم بالممكنات مع ان ذاته تعالى من جملة المعلومات بالعلم الاجمالى الا ان يقال لما حمل الشارح الانطواء فى كلامهم على معنى الاشتمال كاشتمال الكل على الاجزاء فلا يتصور كون العلم بالذات منطويا على العلم بالممكنات بهذا المعنى الابان يكون العلم بالذات ببعض الحثيات عين العلم بالممكنات اذ العلم بالذات وان كان واحدا فى الواقع الا ان العقل يترع هناك اعتبارات مختلفة بحسب الصفات فقولهم بالانطواء ناظر الى العلم بالذات بجميع الحثيات المنتزعة وقول الشارح بالعينية ناظر الى العلم بالذات من حيث المبدئية فلا تدافع بينهما (قوله باحد المتضايفين المشهورين) ان كان التقابل بين الصفتين كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية وكالسواد والبياض والعلم والجهل يسمى حقيقيا وان كان بين الموصوفين كلاب والابن والعلة

(قوله فذلك يقضى الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين الخ) يعنى لاعلاقة تصلح ان تجعل مصححة وموجبة لكون العلم بالعلة بعينه علما بالمعلوم سوى المتضايف المشهور الذى بينهما وكونه موجبا لذلك يقضى الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين مطلقا سواء كان بينهما علاقة العلية والمعلولية او لا يكون علما بالمتضايف الآخر وهو

بعده فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول كما هو المشهور بخلاف سائر المتضائفات قلت
لوسلم انه كذلك فلا نسلم ان العلم بها عين العلم بالمعلول والمطلوب ههنا ذلك لانا نريد

والمعلول وكالا سواد والابيض والعالم والجاهل يسمى مشهوريا (قوله فان قلت
العلم بالعلة سبب للعلم الى آخره) اعلم انه لما كان ذكر ما قبل جوابا عن السؤال الثاني
بمنع صور العلم الاجمالي السابق على الاختيار مستندا بجواز ان يكون ذلك العلم
الاجمالي عين الذات بناء على ما قيل من حديث الانطواء وكان رد الشارح ابطالا لذلك
السند بابطال ما قيل ومتضمنا لنقض دليله بانه مستلزم لاحد الفسادين اما انحلال ذات
الواجب الى ذوات الممكنات او ان يكون العلم باحد المتضائفين عين العلم بالمتضائفين
الاخر على ما شرنا اورد ههنا بتحرير المراد معارضة لدليل ابطال السند متضمنة
ايضا للجواب عن النقص الضمني اما المعارضة فبان يقال لا ينحصر المعقول
من العلم الاجمالي فيما ذكرت بل قد يحصل بان يكون العلم بذات الواجب سببا
مستلزما للعلم بجميع الممكنات كما اشار اليه الطوسي حيث جعل علم الواجب
بذاته علة للعلم بالمعلوم الاول و اشاروا اليه حيث جعلوا ذلك العلم الاجمالي
اعنى علم الواجب تعالى بذاته عناية اذلية سابقة على جميع الممكنات ومبدأ
خلاقالها وهو المراد هنا بونه يتم الدليل والمدعى لان العلم بالعلة سبب مستلزم
للعلم بالمعلولات وكلما كان كذلك يلزم ان يكون علمه تعالى بذاته منظوفا على علمه
بجميع الممكنات فلا كلام في صحة ما قيل ولا في صحة السند المبني عليه واما
الجواب عن النقص الضمني فبان يقال ذلك الدليل انما يستلزم احد الفسادين
ان لو انحصر المعقول من العلم الاجمالي فيما ذكرت وذلك ممنوع لجواز ان يكون
العلم السبب للعلم بالكل علما اجماليا بجميع الممكنات ايضا والحاصل ان عدم
انحصار المعقول من العلم الاجمالي وشموله للعلم بالسبب مقطوع به عند السائل
فربما يجعله دليلا معارضا لدليل الشارح في ابطال ما قيل وربما يجعله سند المنع
دليله اذا السند قد يكون مقطوعا به وقوله بخلاف سائر المتضائفات يعنى ان العلة
والمعلوم من جملة المتضائفات يكون العلم باحدهما سببا للعلم بالآخر لعلاقة
الزوم بينهما وان لم يكن باقى المتضائفات المتباعدة التى ليس بينهما علاقة الزوم كذلك
كالاب والابن اذ لا يكون العلم بذات الاب سببا للعلم بذات الابن (قوله قلت
لوسلم انه كذلك الخ) جواب عن المعارضة ومتضمن لا بطلان سند الجواب عن النقص
الضمنى اما الجواب عن المعارضة فبان يقال ان اريد ان العلم ببعض العلل يكون سببا
للعلم بالمعلول فسلم لكن على هذا لا يلزم ان يكون العلم بذات الواجب سببا للعلم بالممكنات
وهو ظاهر وان اريد ان العلم بكل علة سبب مستلزم للعلم بمعلولها فذلك ممنوع سواء
اريد بالعلة والمعلول ذاتهما او من حيث اتصافهما بالعلية والمعلولية كما هو المتبادر
من قولهم ان العلم بذات الواجب من حيث المبدئية مستلزم للعلم بالممكنات اما على

بعبارة كالا يخفى (قوله
لوسلم انه كذلك) اشارة
الى منع سببية العلم بالعلة
للعلم بالمعلول لانهما متباينان
والعلم باحد المتباينين
لا يجب ان يكون سببا
للعلم بالمتباين الاخر

ان يتحقق علم الواجب بحيث لا يفضى الى كثرة في صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام الاول فلأن المراد بالعلة هنا العلة الخارجية ولا يجب ان يكون علة في الذهن ايضا اذ قد لا يكون حال العاملين كحال المعلومين ألا يرى انا كثيرا ما ترى التاريليا ولا يخطر ببالنا معلولها الذي هو الدخان فلا يكون العلم بها سببا للعلم بمعلولها. واما على الثاني فلأن العلوية والمعلولية متضادان لا يعقلان الامعا بحيث لا يتقدم العلم باحدهما على العلم بالآخر والسبب يجب ان يكون متقدما على المسبب ولذا لم يحجز اخذ احد المتضادين في تعريف الآخر اذ العلم بالتعريف كاللدليل يجب ان يكون سببا متقدما على العلم بالمعرف كالمدلول. ولوسلم ان العلم بكل علة سبب للعلم بالمعلول في الجملة فلانسلم انه سبب للعلم بكل معلول لها سواء كان معلولها بالذات او بالواسطة اي بواسطة شرط او شروط ولوسلم ذلك ايضا فلانسلم الملازمة القائلة بأنه كلما كان العلم بالعلة سببا مستلزما للعلم بجميع المعلولات يلزم ان يكون العلم السبب علما منظويا على العلم بتلك المعلولات وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك العلم السبب علما بتلك المعلولات ايضا وذلك ممنوع لان سبب العلم بالشيء لا يجب ان يكون علما بذلك الشيء كما ان سبب الجسم لا يجب ان يكون جسما وتفصيله ان علم الواجب بذاته لا يكون سببا لنفسه بل للعلوم التفصيلية بالممكنات وهو الذي اشاروا اليه والعلم السبب للعلوم التفصيلية بالممكنات انما يكون علما اجماليا بها لو كان علما بها ايضا وهو ممنوع فضلا عن كونه علما اجماليا بها وهو المراد بقوله لانسلم ان العلم بها عين العلم بالمعلول وليس مراده انا لانسلم ان العلم السبب عين العلم المسبب الذي هو العلوم التفصيلية اذ لا يدعيه احد بناء على ان السبب والمسبب متغايران البتة فيكون منعا لمقدمة غير مائزمة وهو خارج عن قانون المناظرة وفي قوله والمطلوب ذلك لا نأريد الى آخره اشارة الى ان ليس لكم ان تقولوا ان العلم بذاته تعالى سبب للعلم الحسولي بالممكنات بقيام الصور العلمية بذاته تعالى لانه يستلزم كثرة الصفات التي هي تلك الصور العلمية وهو مخالف لمذهبكم ولا بقيام الصورة الواحدة الاجالية بذاته تعالى لانه يستلزم كثرة الصفات الحقيقية كانت او اعتبارية وهي تلك الصورة الواحدة مع الاعتبارات الحاصلة للذات بسبب تلك الصورة وهو خلاف مذهبكم ايضا والحاصل ان العلم السبب ان كان عين العلم الاجالي بالممكنات يلزم ما ذكرنا وان كان غيره كان الاجالي صورة قائمة بذاته تعالى فيلزم تكثر الصفات والاولى لانكم تريدون بدل قوله لا نأريد الى آخره غاية توجيهه انا نريد في مدعاكم هنا ان يتحقق علم الواجب بالممكنات من غير محذور عنكم ولا يسعكم خلافة فيكون ما منعناه هنا مقدمة مائزمة عنكم واما ابطال سند الجواب عن النقض الضمني فباشار اليه بقوله لا نأريد ان يتحقق علم الى آخره وحاصله لو كان العلم السبب للعلوم التفصيلية عين العلم الاجالي بالممكنات فاما ان يكون ذلك العلم الاجالي علما حضوريا بان يكون عين الممكنات في الوجود الخارجي فيلزم احد الفسادين او حصولا فيلزم كثرة الصفات (قوله وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام) اي لا يحصل بمجرد كونه سببا

(قوله وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام) لجواز استلزام امر واحد امورا متكثرة

واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب بغيره منطوق في علمه تعالى بذاته وما ينووا كيفية الانطواء الا بان قالوا ان ذاته تعالى علة للممكنات وعلمه بذاته على ما هي عليه منطوق على علمه بالممكنات اذ من جملة احوال ذاته كونه مبدءا لها فيتضمن علمه بذاته علمه بها وهذا مما لا يتقنع به ذو فطنة لان تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى وحضور احد المتباينين لا ينطوي في حضور الآخر ولو فرض بينهما ماى نسبة من العلية وغيرها ولو صح ما ذكره لكن ان يقال ان من جملة احواله كونه تعالى مغايرا للممكنات وهو يعلم ذاته بجميع احواله

مستلزما للعلم بالممكنات بل لا بد من ان يكون عينه حتى يتم حديث الانطواء لان الاستلزام بمعنى امتناع الانفكاك اعم من العينية اذ الشيء كما يستلزم نفسه لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه يستلزم غيره فبعد تسليم قولهم ان العلم بذات الواجب يستلزم العلم بالممكنات لا يتم حديث الانطواء فما قيل بل الاستلزام يقتضى التعدد والتكثر محل نظر نعم استلزام السبب يقتضيه لكن غرض الشارح ههنا ان دعوى العينية لا يتم بمجرد الاستلزام الا اعم فما ظنك بما سلمناه من استلزام السبب واما ما قيل ههنا لجواز استلزام امر واحد امورا متكررة فثله كمثل من يحمل الاشربة ولا يدري بيت العرس (قوله واعلم انهم ذكروا الى آخره) تكرار للمسبق لفائدة دفع توقع توهم ان يكون لهم دليل آخر صحيح على حديث الانطواء (قوله ولو صح ما ذكره الى آخره) زعم بعض الناظرين كونه نقضا اجماليا لدليلهم باجراء خلاصته فينا بان يقال مدار الاستدلال على اعتبار النسبة التي يتوقف العلم بها على العلم بالطرفين مع الذات ولا مدخل فيه خصوصية العلية بل لمطلق النسبة ومن جملة ما المغايرة فيجربى خلاصته فينا بان كل واحد منا يعلم ان ذاته مغايرة لسائر الممكنات والعلم باحد المتباينين مع وصف المغايرة يستلزم العلم بالمغاير الآخر فلو صح دليلهم يلزم ان يكون كل واحد منا عالما بجميع الممكنات علما اجماليا بالفعل بحيث يتمكن من تفصيلها متى شاء لا بالقوة بعنوان المغاير مع ان الحكم المذكور متخلف فينا ولا يخفى ما فيه لان علمنا بغيرنا حصولي وكلامهم في العلم الحضورى فالوجه انه نقض اجمالى بان مدار الاستدلال على اعتبار مطلق النسبة ولا مدخل لخصوصية العلية فلو صح ما ذكرتم لزم كفاية ذلك مع ان تلك الكفاية باطلة عندهم فيكون نقضا الزاميا ولا يخفى ان هذا النقض ليس بشئ اذ لهم ان يقولوا لخصوصية العلية مدخل في الاستدلال اذ ليس حضور احد المتباينين للذين لاعلية بينهما كحضور المنفعل عندفاعله وان يقولوا ليس المراد من المبدئية والعلية هذه النسبة التي يتأخر العلم بها عن العلم بالطرفين بل خصوصية الذات مع كل معلول وتلك الخصوصية عندنا عين الذات لاصفة زائدة فالعلم بالذات يفيض بسببه الاشياء عن الذات وتحصل النسب بعد فيضائها ونفس ذلك الفيضان هو تعقل الواجب لتلك الاشياء في مرتبة العلم التفصيلي فكيف يكون النسبة المتأخرة معتبرة في مرتبة العلم الاحمالى وستعرف تحقيق مرادهم

(قوله وعلمه بذاته على ما هي عليه) اى على الاحوال التى ذاته على تلك الاحوال فى الواقع (قوله لكفى ان يقال ان من جملة احوال اى لكفى ذلك من غير حاجة الى كون ذاته هالة لها

فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ماسواه ثم انهم ذكروا ان علمه تعالى حضوري والمعلوم في العلم الحضوري هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة اخرى فلا بد

(قوله ثم انهم ذكروا الى آخره) عطف على قوله ولوصح ما ذكره الى آخره اي ثم يرد عليهم بعد النقض المذكور نقض آخران باستلزام خصوص الفساد مبنيان على قولهم ان علم الواجب مطلقا سواء بذاته او بغيره حضوري هو عين الموجود الخارجي في العلم بالاعيان وعين الصور العلمية في العلم بها احدهما بدون قوله ومن البين الى آخره بان يقال ذلك الدليل بمعونة المذكور يستلزم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب لا الاول فقط كما هو والكل باطل وثانيهما مع ذلك القول بان يقال ذلك الدليل مستلزم لانطواء احد المتباينين في الآخر مع ان احدهما ليس عين الآخر ولا جزؤه ولا صفته وذلك باطل ولو كانا ممكنين مركبين فهذا النقض غير النقض السابق بلزوم انحلال ذات الواجب او كون العلم باحد المتضايقين عين العلم بالآخر فان انحلال ذات الممكنات باطل ولوجاز الانطواء في الممكنات فذلك النقض بالنظر الى خصوصية ذات الواجب وهذا النقض بالنظر الى كل متباينين والاوجه ان يحمل مراده على النقض الثاني فقط لاندفاع الاول بما اشار اليه الطوسي من ان مرادهم من العلم الحضوري منحصر في العلم بغير المتغيرات والماديات ولم يقدح فيه الشارح من هذه الجهة في وجوه الجحائه ويندفع الثاني ايضا بما اسلفنا من ان العلم عندهم اطلاقين على نفس الادراك وعلى مبدأ الادراك والانكشاف فعند القائلين بان الادراك مطلق الصورة الحاضرة عند مجرد يكون علم الواجب بذاته عين ذاته بكل من المعنيين وعلمه بغيره عين ذاته بالمعنى الثاني وهو ما تفقوا عليه وعين الممكنات بالمعنى الاول والمتقسم الى الحضوري والحصولي هو المعنى الاول لا الثاني لكن للشارح الحق ان يقول قد دل قولهم الافعال الاختيارية موقوفة على التصور الجزئي ولو بوجه كلي منحصر في فرد على انها موقوفة على كونها معلومة بالمعنى الاول اعني الصورة ولا يكفيها مجرد تقدم سبب العلم بهذا المعنى فاما ان يكون المعلولات في مرتبة العلم الاجمالي معلومة بالعلم بمعنى الصورة علما حضوريا فيلزم المفساد الذي ذكرناهما او علما حصوليا فيلزم قيام الصورة بذاته تعالى اذ لا موجود في مرتبة العلم الاجمالي سوى ذاته تعالى ولا يكون معلومة بهذا المعنى فلا يصح صدورهما بالاختيار الموقوف على العلم بمعنى الصورة المنبعث عنه الشوق الى ايجاد خصوصية ذلك المعلول كما يشير اليه في آخر البحث بزيادة الارادة المنبعثة ولاجل ذلك اضطر الشيخ في الاشارات والشفاء الى قيام الصورة بذاته تعالى قبل صدور المعلول الاول وبهذا ظهر اختلال ما ذكره بعض الافاضل في رسالة مستقلة حيث قال ليس الكلام في العلم بالمعنى المصدري المعبر عنه «بدانستن» بل في العلم بمعنى «دانستن» وحقيقته انه نور تجلي به الاشياء ويتميز بعضها عن بعض وهو قد يكون عين العالم بان يكون نورا ظاهرا مظهرا

ان يكون للمعلوم وجود في الخارج حتى يكون الصورة العينية بعينها هي الصورة العلمية ومن الين ان وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول حتى يكون صورتها العينية

قائما بذاته وقد يكون امرا قائما به فيكون العالم في ذاته مظلما ويكون نورانيا بقيام ذلك التوربه ولما كان ذاته تعالى نورا الانوار كان ذاته بذاته في اجلي مراتب الظهور لذاته ولا يكون الغيبة والخفاء في ذاته اصلا فيكون ذاته علما ومعلوما وعلمنا من غير تكثر واثنائية اصلا بالذات ولا بالاعتبار ثم ان ذاته بذاته مصدر للمعلول الاول ومصدريته اى الجهة التى تخصص صدره عنه بوجه مخصوص نفس ذاته فيكون علمه بذاته الذى هو علم بالمصدرية مشتملا على العلم بالمعلول الاول بجميع وجوهه واعتباراته لكونه صادرا عنه من كل وجه من جميع علمه بالمصدرية من غير تعدد وتكثر الابهتار والام يمكن المصدرية التى هى الذات معلومة بالوجه الاكمل وكذلك المعلول الثانى والثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون علمه تعالى الذى هو عين ذاته وهو نور الانوار يظهر به ويتجلى كل ماهو في سلسلة المبدئية كليا كان او جزئيا دفعة وكذا الصفات والاعتبارات اللاحقة لتلك المعلولات لكونها بهذه الصفات والاعتبارات صادرة عنه ومصدريته لها مقتضية لانصافها بتلك الصفات فعلمه تعالى علم بسيط مشتمل على العلم بجميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الذى يحضر عند السؤال عن مسئلة على التفصيل الذى يقع بعده وهذا معنى ما وقع في عبارة الشيخين انه منطوق على العلم بالكل انطواء النواة على الشجرة ثم لما كان هذا العلم مبدأ للعلم بالاسباب والمسببات من حيث انها اسباب ومسببات كان العلم التفصيلي المترتب عليه علما فعليا لوجود جميع الموجودات الواقعة في سلسلة المبدئية على الترتيب الذى يقتضيه العناية الازلية اى كان علمه بذاته من حيث مصدريته للمعلول الاول علما فعليا سببا لوجوده وعلمه الحضورى بالمعلول الاول من حيث مصدريته للمعلول الثانى سببا لوجوده وهكذا الحال في الموجودات الواقعة في سلسلة المبدئية فكان وجود تلك المعلولات مع ما يشتمل من الصفات والاعتبارات في مرتبة الوجود علما تفصيليا حضوريا بها مترتبا على ذلك العلم البسيط ولم يتجدد في تلك المرتبة الا الاضافات وتجدد الاضافات لا يخل بوحدة ائنه فانها جميعا راجعة الى اضافة المبدئية ولا شك في انصافها بهم ان مراتب العلم التفصيلي اربع * الاولى ما يعبر عنه في الشريعة بالقلم والنور والعقل وعند الصوفية بالعقل الكلى وعند الحكماء بالعقول والقلم الذى هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ماهو مكمن فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالى الذى هو عين ذاته وبسيط بالقياس الى باقى المراتب * والثانية ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وعند الصوفية بالنفس الكلى وعند الحكماء بالنفوس الزاكية المجردة فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكليات والجزئيات عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين فوقها * والثالثة كتاب

منطوية على صورتها العينية فالخلص لهم من ذلك ان يلتجئوا الى ما ذكرناه سابقا
من ان تلك المعلومات معقولة بذواتها وهي باعتبار كونها علما لله تعالى متقدمة عليها
باعتبار كونها موجودات خارجية وهي باعتبار كونها علما منسوبة اليه تعالى بالايجاب

الحق والاثبات وهي القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية
وهي المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى مع ما فيها حاضرة عنده
تعالى * والرابعة الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها
فانها حاضرة بذاتها عنده تعالى في مرتبة الابداء فهي علوم باعتبار ومعلومات
باعتبار وكذا ما في المراتب السابقة فانها جميعا علوم ومعلومات باعتبارين انتهى مخلصا
(قولهم فالخلص لهم من ذلك ان يلتجئوا الى آخره) يعني اذا بطل ما قيل من حديث
الانطواء ولم يجوزوا قيام الصورة العلمية بذاته تعالى ولا المثل الاقلاطونية ولا ما
ابدأه بعض المتأخرين فلا مخلص لهم عن السؤال الثاني على سياق مذهب الحكماء
سوى ان يلتجئوا الى ما قدمناه من كون اعيان الموجودات باعتبار وجودها الخارجي
علوما حضورية باعتبار صادرة بالايجاب ومعلومات باعتبار صادرة بالاختيار وقد
عرفت بطلانه ايضا بان الايجاب والاختيار لا يجتمعان باعتبار وجود واحد فلا بد
مما ذكرناه في جواب ذلك السؤال على سياق مذهب المتكلمين مع ان فيه فوائد
جمة اخرى كعدم جريان برهان التطبيق المستلزم لتناهي المعلومات والمقدورات
او بطلان البرهان المعتمد عند الكل المعتمدة في اثبات حدوث العالم وكعدم لزوم
تعلق العلم بالاشياء المحض او حدوث علم الواجب وكالاتفاق على المذهب الاصح
في العلم من انه صورة لاضافة او انفعال واما ما ابدأه بعض المتأخرين فهو
مما لم يذهب اليه احد هذا وقد اجمع كثير من الناظرين على ان مراده المخلص
عما اورده على حديث الانطواء من النقض والابطال وينج عليهم امور * الاول
ان الالتجاء الى ما تقدم لا يكون مخلصا لهم عما اورده عليهم لان المعلومات المعقولة
بذواتها علوم تفصيلية عندهم وايراد الشارح عليهم في العلم الاجمالي * الثاني
لو فرضنا كونه مخلصا لهم فانما يخلصهم عن لزوم كون الحوادث قديمة لاعن
لزوم حدوث علم الواجب في النقض الاول مع انه يلزم احدهما ولا عن النقض
الثاني بل لزوم انطواء احد المتباينين على الآخر مع ان الاوجه ان يحمل مراد
الشارح على الثاني فقط كما عرفت * الثالث انه على هذا يلغو التعرض فيما
التجأوا بالايجاب والاختيار قطعا اذ ليس فيما اورده على ما قيل ما يتعلق بهما
* الرابع ان تخليص ما قيل ينافي غرض الشارح هنا لان غرضه بيان انه لا بد من
الالتجاء الى ما ذكرنا من الجواب على سياق مذهب المتكلمين عن السؤال الثاني
كانه لا بد من الالتجاء اليه في الجواب عن السؤال الاول من السؤالين المذكورين
بقولنا فان قلت الى آخره في الموضعين كما اشيرنا ثم بتوفيق الله تعالى نقول لهم

لانها بذلك الاعتبار ليست مسبوقة بالعلم والارادة وباعتبار وجودها الخارجى منسوبة اليه بالاختيار لانها مسبوقة بالعلم الذى يغيرها بالاعتبار وبالارادة المنبثقة عنه

مخلص عن السؤالين وعما اورده على حديث الانطواء بنحو ما ذهب اليه اهل الشيع من ان ليس العلم بالشيء بحصول نفسه في الذهن بل بحصول شبيهه ومثاله المخالف له في الماهية والوجود بناء على ان بينهما رابطة خاصة بها يكون ذلك المثال مبدأ وسببا لانكشاف ذلك الشيء على النفس مع تباينهما في الواقع الا يرى ان الصورة المرسمة في المرآة مع كونها عرضا قائما بالمرآة تكون مبدأ لانكشاف الجوهر المرئى على الناظر فيها لرابطة خاصة بينهما مع تباينهما في الماهية والوجود وقد تقرر عند الكل ان علم الواجب تعالى بل جميع صفاته تعالى ليست مماثلة ولا مجانسة لعلم المخلوقات وصفاتها فبعد تسليم ماهو التحقيق من ان العلم بالشيء يحصل نفسه في الذهن اى المدرك او آياته لا بحصول مثاله فيه في علم جميع المخلوقات لم لا يجوز ان لا يكون علم الواجب بالاشياء كذلك بل بأن يكون بين ذاته تعالى وجميع معلولاته واحوالها رابطة خاصة عبروا عنها بالمبدئية بسببها يكون ذاته تعالى مبدأ لانكشاف جميع الاشياء على ذاته تعالى مع التباين بينهما في الماهية والوجود فيكون علمه تعالى بذاته عين علمه بالمعلولات بالذات والتغاير بالاعتبار كما ان العلم بنفس المثال عين العلم بذى المثال بالذات والتغاير بالاعتبار عند اهل الشيع ولما لم يكن علمه تعالى بالمعلولات بحصول صورها العلمية في ذاته تعالى بل بحضور الذات الحاضر بذاته عند ذاته تعالى كان علمه تعالى بها حضوريا كعلمه بذاته لاحصولها كعلمنا بالاشياء بواسطة حصول صورها عند العقل وهذا هو مراد الحكماء كما دل عليه كلمات جميعهم فلا يلزم انحلال الذات الى الممكنات ولا انطواء احد المتباينين على الآخر ولا قيام صور المعلولات بذات الواجب وانما يلزم لو كان العلم بها علما حضوريا هو عين المعلولات او حصولها هو صورها القائمة بذاته تعالى فانه في علم الواجب الغير المجانس لعلم المخلوقات ممنوع وحينئذ يكون العلم باحد المتضايين عين العلم بالآخر في علمه تعالى لاتحادها بالذات وان لم يكن في علم المخلوق وهو العلم الاجمالى الشامل لكل المسمى عندهم بالعناية الازلية وبفس الامر فعلى هذا لاجابة الى التزام قيام الصورة بذاته تعالى مخالفا لاصولهم كما التزمه الشيخ ولا الى قيامها في العقول بالنسبة الى علم الواجب كما التزمه الطوسى بل اتما قيامها بهم لاجل علومهم ولا غبار في حديث الانطواء انطواء النواة على الشجرة ولا في الجواب المبني عليه فانه تعالى موجب في العلم الاجمالى المتضمن لعلم كل معلول ويكون ذاته تعالى باعتبار رابطة خاصة علما جزئيا له ومختارا في تفصيل علمه الاجمالى بالايجاد ويندفع السؤال الاول ايضا ويمكن حمل مراد بعض الافاضل فيما نقلناه عن رسالته

وفيه ما اشرنا اليه سابقا هذا ما رأينا ذكره في هذا المقام ولنا في تحقيق مذهبهم كلام آخر يعلو عن طور علم الكلام * وسأتي عليها في رسالة منفردة ان وفقنا الله تعالى للمعام * فان قلت علم الواجب حضوري وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء

على ذلك الان كلامه قاصر عن افادته فتأمل (قوله هذا ما رأينا ذكره في هذا المقام) اى في مقام تحقيق علمه تعالى بغيره واما الكلام في علمه تعالى بذاته فيأتى من بعد اعلم ان الدهرية زعموا ان الواجب تعالى لكونه واحدا حقيقيا لا يعلم ذاته لان العلم نسبة تقتضى التغير بين العالم والمعلوم ولو اعتبارا ولا تغاير في الواحد الحقيقى وعلم النفس بذاتها لعدم كونها واحدا حقيقيا وزعم بعض من قدماء الفلاسفة انه تعالى لا يعلم شيئا والا لكان علما بنفسه لان العلم بالشيء يستلزم العلم بكون العالم طالبا والمعلم به يستلزم العلم بذات العالم واللازم محال لما ذكره الدهرية واجابوا عنه بمنع كون العلم نسبة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة فيجوز ان يكون ذاته باعتبار تلك الصفة علما بذاته من حيث هى ولوسلم ان العلم نسبة واطافة محضة فيكفيه التغير الاعتبارى باعتبار صلاحية الذات للعالمية والمعلومية وكلا الجوابين مبنيان على منع الوحدة الحقيقية اذ ليس مرادهم من التغير الاعتبارى ما يجترعه الوهم كانياب اغوال كما اشار اليه الشيخ بل ماهو متحقق في نفس الامر والا فبعد تسليم ان العلم نسبة موقوفة على التغير يلزم ان لا يكون الواجب تعالى علما بذاته في نفس الامر بل في مجرد التوهم وذلك باطل ثم الظاهر من سوق كلام الشارح الى هنا ان علم الواجب بذاته حضوري وبغيره حصولى عنده اذ المحذورات السابقة اللازمة من كون علمه تعالى بغيره حضوريا غير لازمة في علمه بذاته مع ان التحقيق ان علم كل مجرد بذاته بل بصفاته حضوري فليس مراده فيما سبق ان الذات اقتضى صورة واحدة اجمالية منظوية على العلم بذاته وعلى العلم بغيره ليكون علمه تعالى بذاته حصوليا ايضا بل مراده ان علمه تعالى بذاته علم حضوري هو عين ذاته وذلك العلم او الذات مع قطع النظر عن كونه علما اقتضى العلم الاجمالى بجميع ماسواه وذلك العلم الاجمالى هو الصورة الواحدة الاجمالية الصادرة عن الذات بالايجاب فعلى هذا لا يكون تلك الصورة علما بالذات بل بغيره فقط فالسؤال الآتى اراد على نفسه فيالزم من كلامه وعلى الحكماء في قولهم ان علم الواجب بذاته حضوري والجواب الاول جواب عماورد على نفسه وعلى الحكماء القائلين بالوحدة الحقيقية والجواب الثانى جواب عماورد على نفسه فقط بناء على منع الوحدة الحقيقية كما منعها المتكلمون ولذا لم يتعرض بجوابهم الاول من كون العلم صفة حقيقية ذات تعلق لان ما ثبته من الصفة الزائدة على الذات هو تلك الصورة الاجمالية للممكنات وهى علم بالممكنات لاعلم بالذات كما عرفت هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام (قوله فان قلت علم الواجب) اى بنفسه كما في بعض النسخ حضوري عندك وعند الحكماء والحال ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه في الواقع فلو كان الامر في نفس الامر كما زعمتم يلزم المغايرة بين الشيء ونفسه

(قوله وفيه ما اشرنا اليه سابقا) من ان القول بان هذا الوجود الخارجى باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجى صادر عنه بالاختيار تعسف ظاهر لا ترتضيه الفطرة السليمة (قوله وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة وذلك لان الحضور نسبة فلا يتصور الا بين امرين متغايرين

(قوله بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي) ٧٤ هذا اذا كانت المغايرة باعتبار القيد

ونفسه والتغاير الاعتباري يستلزم ان لا يكون ذات الواجب من حيث هي من غير اعتبار قيد زائد عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي او يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيده والتعير بعدم الغيبة لا يجدي نفعا لانه ايضا لنسبة قلت عدم الغيبة نفى للنسبة ونفى النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء الاتينية فلا يستدعي واللازم باطل وهو مستلزم لشبهة الدهرية وبعض الفلاسفة بواسطة ان علم المجرد بذاته لا يكون الاحضوريا وهذه المقدمة مسلمة عند جميع الحكماء والشارح ولذا لم يجب عنه بجواز ان يكون علمه بذاته حصوليا مع قوله بالوجود العلمي نعم لا يتيسر ذلك الجواب للمتكلمين النافين للوجود الذهني والعلمي ولذا احتجوا بعدم تسليم كون العلم نسبة الى الالتجاء الى التغاير الاعتباري كما عرفت في ايراد هذا السؤال والجواب اشارة الى دفع شبهة الدهرية وبعض الفلاسفة والى ان المصنف قصد ردها بقوله عالم بجميع المعلومات (قولهم والتغاير الاعتباري) يعني ان الجواب عن هذا السؤال بان يقال ان اريد ان الحضور يستلزم المغايرة الذاتية فظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم المغايرة الاعتبارية فالاستلزام مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع لجواز ان يكون ذات الواجب عالما بذاته باعتبار قيد في احد جانبي العالم والمعلوم او في كليهما لحصول المغايرة الاعتبارية في الكل جواب فاسد لانه يستلزم توقف علم الواجب بذاته على اعتبار قيد زائد في احد الجانبين او كليهما وذلك التوقف باطل وايضا ذلك الجواب لا يدفع الايراد المذكور عن الحكماء القائلين بكون الواجب واحدا حقيقيا لاتعدد فيه بالذات ولا بالاعتبار واعلم ان رد هذا الجواب محتمل للرد بان يقال ذلك الجواب فاسد مستلزم لانحصار علم الواجب بذاته في اعتبار القيد في احد الجانبين او كليهما وذلك الانحصار باطل فانه تعالى عالم بذاته وان لم يعتبر قيد اصلا (قولهم والتعير بعدم الغيبة الى آخره) يعني وكذا الجواب عنه بان يقال لانعلم ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة ولو اعتبارا وانما يستلزمه لو كان الحضور في العلم الحضورى على ظاهره بان يكون عبارة عن مضمون موجبة قائلة بان ذات العالم حاضرة عنده وذلك ممنوع لجواز ان يكون الحضور محمولا على لازمه الذى هو عدم الغيبة بان يكون عبارة عن مضمون سالبة قائلة بان ذاته ليست بغائبة عن ذاته فلا يستلزم التغاير اصلا كقولهم هو واحد حقيقى لا تمايز فيه لا بالذات ولا بالاعتبار جواب غير نافع لان عدم الغيبة نسبة ايضا ومطلق النسبة سواء كانت ايجابية او سلبية تقتضى الطرفين فعدم الغيبة لكونه نسبة سلبية تقتضى المغايرة ولو اعتبارية فهذه السند يثبت الاستلزام المنوع من غير حاجة الى دليل آخر فيندفع المنع المذكور (قولهم قلت عدم الغيبة نفى للنسبة التى هي الغيبة لان كون الشيء غالبا عن شيء آخر نسبة بينهما ككونه حاضرا عنده ونفى النسبة المتوقف تحققاتها في الواقع على الطرفين قد يتحقق في الواقع بمجرد انتفاء النسبة المنفية مع بقاء الطرفين كما في

في جانب العلم والشأنى اذا كانت باعتبارها في جانب العلوم والحاصل ان حضور الشيء عند نفسه يتوقف على كونه مغايرا لنفسه كونه مغايرا لنفسه يتوقف على اعتبار قيد فحضوره عند نفسه اعنى علمه بنفسه يتوقف على اعتبار قيد وقد انحرف ههنا بعض الناظرين وقال ماشاء (قوله والتعير بعدم الغيبة لا يجدي) اى تعير الحضور بعدم الغيبة لا يجدي في عدم استلزامه المغايرة لان عدم الغيبة نسبة ايضا كالحضور فيستلزم المغايرة (قوله قلت عدم الغيبة نفى للنسبة ونفى النسبة قد يكون الح) يعني ان غيبة الشيء عن الشيء نسبة مخصوصة بينهما فانتفاء هذه النسبة كما يكون لاجل حضوره عنده كذلك يكون لاجل الوحدة وانتفاء الاتينية ونظيره صدق السالبة فانه كما يكون بوجود الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك يكون بانتفاء الموضوع

المغايرة وايضا لاحذور في ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالم بذاته من حيث هي

قولنا صفة النفس ليست غائبة عنها وزيد ليس بأب لهذا الفرس وقد يتحقق بانتفاء النسبة مع احدهما كما في قولنا النفس ليست بغائبة عن ذاتها وزيد ليس بأب لنفسه وحينئذ يكون انتفاء النسبة المنفية لاجل الوحدة وانتفاء الاثنية وقد يتحقق بانتفائها معهما كما في قولنا لا يمكن العتقاء في جبل من قوت ونظيره السالبة حيث تصدق بانتفاء الإيجاب مع بقاء الموضوع والمحمول وانتفاء احدهما او كليهما كقولنا زيد ليس بعمر و اجتماع الصديقين ليس هذا الفرس وليس باجتماع النقيضين وما ذكره السائل من ان النسبة السالبة ايضا تقتضي الطرفين المتغايرين مدفوع بانها انما تقتضيها في التصور لافي الواقع والكلام هنا في التغاير في الواقع ولو استلزم التغاير في التصور التغاير في الواقع ولو في الاعتبار لم يصح قولهم ليس لموجود واحد وجودان ولا قولهم هو تعالى واخذ حقيق لا تمدد ولا تغاير فيه بالذات ولا بالاعتبار نعم لو كان عدم الغيبة معنى عديليا بان يكون عبارة عن مضمون موجبة معدولة المحمول الدالة على اتصاف الذات بعدم الغيبة عن نفسه كان مستلزما لتحقيق المغايرة الاعتبارية لامتناع تحقق النسبة الإيجابية بدون الطرفين في الواقع لكنه ليس كذلك بل هو لفي محض عبارة عن مضمون السالبة المذكورة وتلخيص الجواب انا لانسلم ان الحضور بمعنى لفي الغيبة يستلزم المغايرة في الواقع ولقائل ان يقول الاشتغال في مقام الجواب بان عبارة الحضور تستلزم المغايرة او لا اشتغال بما لا يعني اذ للسائل ان يقول لكن العلم لكونه نسبة او مقتضيا لها بحيث يوجب صدق قولنا ذات المعلوم او صورته حاضر عند العالم على ان يكون قضية موجبة سواء كان حضوريا او حصوليا يقتضي المغايرة في الواقع سواء اقتضاها عبارة الحضور او لا فالصواب الاشتغال بمنع توقف تحقق العلم الحضورى على تلك المغايرة اللازمة للعلم مستبدا بجواز ان يكون كل من التغاير والنسبة لازما مع العلم الحضورى او متأخرا عنه لامتداده موقوفا عليه اللهم الا ان يقال كما ان السائل بالبدول عما اشترهنا من كون العلم نسبة الى قوله وحضور الشيء عند نفسه الى آخره اشار الى ان تسميته بالحضورى لتوقفه على الحضور الموقوف على التغاير فكذلك اشار الشارح الى ان تسميتهم بالحضورى لا توجب توقفه على التغاير لجواز ان يكون الحضور بمعنى لفي الغيبة الغير الموقوف على التغاير فيكون اشارة الى منع توقفه على التغاير مع الاشارة الى ان تسميتهم بالحضورى لا توجه كما اشار الشيخ من ان ذاته تعالى عالم وعلم ومعلوم بالاعتبارات المتزعة التي لا وجود لها في الواقع كما تقدم فيكون جوابا عن شبهة الدهرية من طرف نفسه ومن طرف الحكماء ايضا وان حل قوله في السؤال علم الواجب حضورى على معنى مسمى بالحضورى كان اوفق للجواب (قوله وايضا لاحذور في ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالم بذاته من حيث هي

(قوله وايضا) كلام ضائع
لا طائل تحته

لان الذات مع القيد متحد في الوجود مع الذات من حيث هي (قادر على جميع الممكنات)

ان اريد ان التغير الاعتباري يستلزم توقف علمه بذاته على موجود آخر فالاستلزام ظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم توقفه على وصف اعتباري قائم بذاته تعالى فالاستلزام مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع اذ لما جاز توقف علمه بذاته وبغيره على صفته الحقيقية الزائدة على الذات عند الاشاعرة فجواز توقف علمه بذاته من حيث هي على وصفه الاعتباري بالطريق الاولى لان الذات مع ذلك الوصف متحد في الوجود الخارجي مع الذات من حيث هي بحيث لا تغاير في ذلك الوجود بين الذات من حيث هي وبين ذلك الوصف بخلاف الذات من حيث هي مع الصفة الحقيقية فانهما موجودان متغايران في الوجود الخارجي وللإشارة الى مذهب الاشاعرة ليكون سندا قويا لهذا المنع كما شرنا اختار اعتبار القيد في جانب العالم والافبعد اعتبار القيد في احد الجانبين يندفع المحذور ويصح كون الذات من حيث هي عالما بالذات مع ذلك القيد ايضا وحصر الكمالات الممكنة له تعالى في بعضها قطعي البطلان وما قيل لم يختر اعتباره في جانب المعلوم فانه يستلزم عدم معلومية الذات من حيث هي فيلزم الجهل بالنسبة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا توهم فاسد لانه مشترك الوجود بين الاعتبارين اذ على تقدير اعتباره في جانب العالم يلزم عدم معلومية الذات مع ذلك القيد لعدم التغير بالذات والابالاعتبار وان كان الذات مع ذلك القيد معلوما للذات مع قيد آخر فقد اعتبر القيد في جانب المعلوم ايضا فالحق ان مراد الشارح ما ذكرنا من ان الاحتياج الى اعتبار القيد في جانب العالم في خصوصية العلم بالذات من حيث هي لا في العلم بالذات مطلقا فيكون الذات من حيث هي عالما بالذات مع كل قيد وبالعكس ومع كل قيد عالما بالذات مع كل قيد آخر فلا محذور لا يقال لكن بقي العلم بالذات من حيث هي من غير اعتبار قيد في شيء من الجانبين لانا نقول هذا الجواب مبني على تسليم ان العلم موقوف على التغير فيمتنع العلم بذاته في هذه الصورة ولا بأس في عدم حصول العلم المتمتع له تعالى بعد ان كان الذات من حيث هي معلوما بكل اعتبار من الاعتبارات الغير المتناهية اذ باعتبار كل معلول يحصل له تعالى وصف اعتباري حاصل في الازل فظهر ان السؤال ان قرر بلزوم الانحصار الباطل كان هذا الجواب جوابا بمنع بطلان الانحصار وهذا الجواب يدفع شبهة الدهرية من جهة ان شبهتهم مبنية على الوحدة الحقيقية وهذا الجواب مبني على منعها فيكون جوابا من طرف نفسه على مذهب المتكلمين لا من طرف الحكماء ﴿ قال المصنف قادر على جميع الممكنات ﴾ الجمع هنا بمعنى الكل الافرادى كافي قوله تعالى على كل شيء قدير لا بمعنى الكل المجموعى فانه غير متناهى الآحاد ووجوده محال لا يتحمل به القدرة كسائر الممتعات ولذا خصت بالممكنات وأشار بالممكنات الى ان الشيء في الآلية بمعنى الوجود كاهو مذهب الاشاعرة لكن بمعنى ما من شأنه الوجود سواء وجد بالفعل او لا واما الواجب

باتفاق المتكلمين والحكماء ولكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك
الوجود فستثنى عقلا وكذا الصفات القديمة لكن لا إشارة في كلامه الى استثناء الصفات
الا ان يقال هي ليست من الممكنات عند المصنف حيث جعلها لاعتين الذات بحسب
المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما تقدم وان خص مراد الاشاعرة من الموجود بما
يقع عليه اليجاد الاختياري ويؤيده ما ذكره البيضاوي في تفسير الآية المذكورة
حيث حمل الشيء على معنى المسمى اى من شأنه ان يتعلق بالمشية لم يحتج الى استثناء شيء
من الواجب وصفاته واما المعتزلة القائلون بان الشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فانفون
للصفات فقد احتاجوا الى تقييد الشيء بالممكن ليخرج الواجب والمتنع بالذات وأشار
البيضاوي هناك الى ان الآية دالة على ان كل شيء مقدور مادام شيئا ولذا قال فيه دليل
على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقاءه مقدور ان انتهى ان الوجود
الحاصل للممكن الحادث في آن اليجاد صادر عن الواجب بالاختيار لا بالاجاب كآزعمه
الحكماء وبقاء ذلك الوجود واستمراره مدة يحفظه عن الزوال هو بتأثير الواجب
ايضا بالاختيار لا بالاجاب كآزعموه ايضا لا يقال اليس التأثير في الوجود الحاصل
تحصيله للحاصل لا ناقول اليس بقاء ذلك في تلك المدة بدون تأثير مؤثر وجحان
الممكن بنفسه الى جانب الوجود وذلك قطعى البطلان كتحصيل الحاصل فظهر انه
كان حصول الوجود في آن الحدوث بالتأثير فكذا استمراره بالتأثير لكن لا بتأثير
جديد مستأنف يلزم تحصيل الحاصل وان يكون بقاء الجواهر بتجدد الامثال كالاغراض
عند الاشاعرة بل بتأثير بمعنى ترجيح الوجود على العدم وهذا المعنى الثاني لا يقتضى
المسبوقية بالعدم كما في تأثير الذات في الصفات القديمة وانما يقتضيها التأثير بالمعنى الاول
كما اشار اليه بعض المحققين فعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف ايضا على انه تعالى
قادر على الممكنات مادامت ممكنات سواء حال عدمها او حدوثها او بقاءها
(قوله باتفاق المتكلمين والحكماء) الباء متعلقة بالقدرة بالمعنى الاعم المذكور
في ضمن ما اراده المصنف من القدرة بالمعنى الاخص او خبر مبتدأ محذوف اى هذا الاطلاق
باتفاق الفريقين ولعل المراد من المتكلمين المعتد بهم كالاشاعرة والافانظام وابوالقاسم
وتابعوها والجبائية خالفوا فيه كما في المواقف واما ما وقع فيه من ان الفلاسفة ايضا
من المخالفين ولو في القدرة بالمعنى الاعم فبني على ما هو المشهور من مذهبهم من انه
تعالى واحد حقيقى لم يصدر عنه الا الواحد الذى هو المعلوم الاول والشارح قاذج
فيه بان الكل صادر عنه تعالى بشروط في تحقيق مذهبهم كاسبق وللقدح فيه قال
بالاتفاق هنا فالحكماء عند المصنف اثبتوا اصل القدرة ونفوا شمولها كما نفوا اصل
القدرة بالمعنى الاخص وشمولها وعند الشارح اثبتوا القدرة بالمعنى الاعم وشمولها
ونفوا القدرة بالمعنى الاخص وشمولها (قوله صحة الفعل والترك) قد سبق
الاشارة الى ان مرادهم من الصحة الامكان الوقوعى الخاص اى ان لا يجب

(قوله وعند الحكماء) قد اطال الشارح في بعض رسائله في بيان عدم الفرق بين المعنيين وانما الخلاف بين الطائفتين في جواز عدم صدور العالم وفناءه لما ان الحكماء قائلون بوجوب تحقق مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم الثانية بالنظر الى صفات البارئ تعالى وان كان ممكنا بالنظر الى ذات الصادر عنه سبحانه دون ٧٨ خصوصهم وذلك ليس في معنى القدرة

والاختيار لا مكان للخلاف
مدالاتفاق على احد التعريفين

وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل

(قوله وعند الحكماء عبارة

عن كونه بحيث ان شاء فعل

وان لم يشأ لم يفعل) وانما

ذهبوا الى ذلك لزعيمهم

ان القادر اذا صح منه

الفعل والترك فهو انما

يفعل بقصد وميلان

فلا يختار ايجاد شيء

ولا ميل اليه الا اذا كان

هناك ما يرجح به الاجباد

على تركه بالقياس اليه

فيكون الاجباد حينئذ

اولى من تركه فكان

بالاجباد محصلا لتلك

الاولوية ومستكملا لها

وكان بدون ذلك الاجباد

ناقضا وانه باطل واجاب

عنه الاشاعرة وبعض

المعتزلة باننا لانم ان المختار

بهذا المعنى لا يوجد شيئا

الا اذا كان هناك ما يرجح به

الاجباد على تركه بل يجوز

ان يرجح احد مقدوريه

من غير مرجح يدعوه

اليه وتمسكوا في هذا

بقدح العطشان ورغيفي

الجائع وطرقى الهارب

للفاعل شيء من جاني الفعل والترك لالذات الفاعل ولا لا امر خارج ضروري له اي بالنسبة الى الفاعل وان لم يكن ضروريا بالنسبة الى آخر فلا يكون وجوب الفصل بواسطة تعلق الارادة الازلية بجانب الفعل متافيا لكون الواجب تعالى مختارا فيه على مذهب المتكلمين لان تعلق ارادته تعالى بهذا الجانب لم يكن ضروريا له تعالى لالذاته ولا لا امر خارج بخلاف مذهب الحكماء حيث جعلوا الاستعداد التام الذي هو الامكان الذاتي في القديم وتام الامكان الاستعدادي في الحادث موجبا لتعلق المشية والارادة بايجاده فيكون متافيا لاختيار العبد على مذهب الاشعري لان تعلق الارادة الازلية بجانب فعل العبد وان لم يكن ضروريا في حق الواجب تعالى لكنه ضروري في حق العبد وبالنسبة اليه وتوضيحه ان من اراد قتل انسان وامسكوه فانه ليس بمختار في عدم قتله ولذا لا يقال انه ترك قتله لان عدم قتله واجبه لا امر خارج هو الامساك الضروري في حقه وان لم يكن ضروريا في حق المسكين نعم اذا كان الامساك بطلب نفسه لم يكن ضروريا في حقه ايضا حتى يقال انه ترك قتله ولذا كان العبد مختارا في فعله وتركه بهذا المعنى عند الماتريدية منع كون جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى عندهم لانهم لما اثبتوا للعبد كسبا صادرا منه لامن الواجب وهو صرف ارادته الى جانب معين المسمى عندهم بالارادة الجزئية وكان تعلق ارادة الواجب بذلك الجانب مشروطا بذلك الكسب عندهم كان العبد كمن امسكوه بطلب نفسه فكان مختارا كذلك وبالجمله المعتبر في القدرة بهذا المعنى انتفاء الوجوب لذات الفاعل ولا امر خارج ضروري له لانتفاء مطلق الوجوب ولو كان لا امر خارج غير ضروري له والالم يصدق التعريف على اختيار الواجب تعالى لوجوب فعله بتعلق ارادته وعدم فعله بعدم تعلق ارادته او بتعلق ارادته ايضا ولا على اختيار العبد على مذهب الماتريدية ولا على اختيار من امسكوه بطلب نفسه في ترك قتله ولا على اختيار الواجب في ايجاد الاصلح كارسال الرسل على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب ايجاد الاصلح بعد خفاق العالم اختيارا منع انه تعالى مختار عندهم بهذا المعنى بدليل قولهم بحدوث العالم والتبازع بيننا وبينهم في انه هل يجب ايجاد الاصلح بعد ايجاد العالم كالايجاد بعد تعلق الارادة اولا وكذا لم يصدق على اختيار الواجب في ايجاد العالم بالنتيجة بعد ايجاد النظر الصحيح على مذهب الامام بخلاف ما اذا حمل على ما ذكرنا وعياره الترك شاملة للكل لما سبق في بحث النظر من ان ترك الشيء قد يكون بترك ما يوجبه (قوله وعند الحكماء عبارة عن كونه الى آخره)

من السمع مع المساواة من جميع الجهات التي يتصور بها الترجيح فيها وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح (الضمير)

وبين الترجيح من غير مرجح وقالوا ترجح احد المساويين على الآخر بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع فليس يحل بل المؤثر اذا كان مختارا فيرجح بارادته اي مقدور شاء ولا يحتاج تلك الارادة الى ارادة اخرى والا لیتسلسل

الضمير حائد الى مطلق الفاعل المدلول عليه بذكر الفعل في التعريف الاول ولك
ان تقول هو حائد الى الواجب تعالى على ان يحمل لام القدرة على العهد الخارجى
فالمعنى لكن قدرة الواجب عند المتكلمين عبارة عن صحة فعله وتركه وعند
الحكماء عن كونه بحيث يصدق في حقه هاتان الشرطيتان وعلى التقديرين فقيسه
بحث لان القدرة بهذا المعنى ليست مخصوصة بالحكماء بل متفق عليها بين الفريقين
قال في شرح الموقف واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذى هو
الفيض والوجود لازمة لذاته كزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك
بينهما فتقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية تمتع الصدق
وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى انتهى وانما يكون هذا المعنى مخصوصا بهم بضميمة
قولهم لكنهم عند تمام الاستعداد يشاء بالضرورة ويفعل وعند عدم تمام الاستعداد لا يشاء
بالضرورة ولا يفعل وبالجمله هذا المعنى المشترك المتفق عليه بين الفريقين منقسم الى قسمين
ذهب الحكماء الى احدهما والمتكلمون الى الآخر بيان ذلك ان الحكماء لما جعلوا الواجب
تعالى موجبا في افعاله تعالى ومع ذلك جعلوه قادرا مختارا ولم يجعلوا الطبايع قادرة في
لوازمها الطبيعية كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق والجسم في التحيز وكذا كل طبيعة
في عدم كونها طبيعة اخرى قصدوا التمييز بين الایجابين بان ايجابه تعالى الفعل
وعدم الفعل بواسطة مشيئة وجودا وعدما وايجاب الطبايع لوازمها باقتضاء
ذواتها بلا توسط مشية اذلا شعور ولا مشية لها فأتوا بهذا التعريف واحتاجوا
الى زيادة المشية فيه فلم يقصدوا هذا الفرق لجعلوا الطبايع القادرة في لوازمها
وايضا لما احتاجوا الى زيادة المشية بل قالوا هو امكان الفعل او عدم الفعل بالترديد
على ان يحمل الامكان على الامكان العام المجامع للوجود الذاتي لندرج فيه مطلق
الايجاب سواء كان الفعل او عدم الفعل واجبا لذات الفاعل ولا امر خارج ضرورى له
او غير ضرورى فمرادهم من هذا التعريف كون الفاعل بحيث يصح بالنظر الى ذاته
الفعل وعدم الفعل ويترتب فعلة وعدم فعلة على مشيئته وجودا وعدما سواء كان الفعل
او عدم الفعل واجبا لامر خارج ضرورى له كوجود المشية او عدمها بالنسبة
الى الواجب تعالى او لم يجب لاذات الفاعل ولا لامر خارج ضرورى فيخرج
ايجاب الطبايع لوازمها بلا مشية كما يخرج ايجاب ذات الواجب صفاته الذاتية على
مذهب الاشاعرة وان توهم ابو الفتح في خاشية التهذيب وبعضهم هنا عدم خروجه
لان القول بزيادة الصفات الحقيقية لعدم كفاية الذات في اليجاد وسائر ما يترتب
على الصفات فلو كانت الارادة مثلا صادرة عن الذات بالايجاب المسبوق بارادة
اخرى هي زائدة ايضا لزم الدور والتسلسل المستحيلان قطعا وايضا لم يتعلق
المشيئة بالصفات ازلا وابدا لاستحالة التعلق وقد صدرت عن الذات ازلا وابدا
فبطل الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى صفاته الذاتية قطعا وكما يخرج ايجاب

العباد افعالهم لامر خارج ضرورى على مذهب الجبرية حيث انكروا الارادة
والمشية وان لم يخرج على مذهب الاشاعرة القائلين بالجبر المتوسط حيث اثبتوا
توسط المشية في افعال العباد فبقى في التعريف ايجاب الواجب تعالى في فعله او عدم
فعله على مذهب الحكماء وايجاب العباد في احدهما على مذهب الاشاعرة والاختيار
بمعنى صحة الفعل والترك لتوسط المشية في الكل فيكون هذا المعنى منقسما الى قسمين
احدهما مالا يكون الفعل او عدم الفعل واجبا لذات الفاعل ويكون واجبا لامر
خارج ضرورى وهو الذى اثبت الحكماء للواجب تعالى وثانيهما مالا يكون واجبا
للاذات الفاعل ولا لامر خارج ضرورى وان وجب لامر خارج غير ضرورى
وهو الذى اثبت المتكلمون له تعالى وللإشارة الى ان القسم الثانى ليس فيه ضرورة
للفاعل اختاروا عبارة الترك وان المعنى المشترك العام قد يشتمل على ضرورة
للفاعل في ضمن القسم الاول اختاروا عبارة عدم الفعل الاعم من الترك وبهذا
البيان اندفع ما يمكن ان يقال ان حملت الشرطيتين في التعريف على الاتفاقيتين
لم يصدق على اختيار الواجب تعالى في شيء من جاني الفعل وعدم الفعل لان
احد الشرطيتين لا تصدق في حقه تعالى بالنسبة الى ذلك الجانب لا اتفاقية خاصة
لان صدقها بصدق طرفيها ولا عامة لان صدقها بصدق التالى كما تقرر في محله
مع ان الشرطية الثانية كاذبة الطرفين في حقه تعالى بالنسبة الى المستبعد التام
والشرطية الاولى كاذبة الطرفين بالنسبة الى غير المستبعد التام عندهم وان حملتا
على اللزوميتين الكليتين لم يصدق على اختيار العباد اذ ليس العبد كما شاء فعل
وان حملتا على اللزوميتين الجزئيتين صدق على ايجاب الطابع افعالها اذ بين كل
شيئين غير متنافيين لزوم جزئى على بعض الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم
واقفه ان يقال لو شأت النار ان تفعل حرارتها واراد الواجب تعالى فعلها ايها
يلزمها ان تفعل حرارتها وان لم تشأ واراد الواجب تعالى عدم فعلها يلزمها
ان لا تفعل وحاصل الاندفاع انا نختار الاخير كما هو المناسب لكون كلمة ان للاهمال
والمهملة في قوة الجزئية ونمنع صدق التعريف حينئذ على ايجاب الطابع لوازمها
مستندا بان الحيثية المذكورة في التعريف كناية عما ذكرنا بقرينة زيادة المشية
لا يقال ايجاب الطابع خارج بقيد الفاعل اذ لا شعور ولا مشية له لا يكون فاعلا
لانا نقول هذا ايضا منازع فيه بين الفريقين واطلق الحكماء عليها الفاعل وايدوه
الحقق الطوسي بما نقل عن بعضهم من انه اتقوا اول البرد فانه يفعل بابدانكم
ما يفعل باشجاركم فاتفق المتكلمين معهم في هذا المعنى الاعم مبنى على الاطلاقهم
الفاعل على الموجب والمختار على ان حمل الفاعل على صاحب المشية يوجب استدراك
الحيثية اذ ليست الا للفرق بين الايجابين كما صرحت نعم لو كان التعريف لقسم خاص
ذهب اليه الحكماء لكان له وجه ويمكن دفع البحث بانه ذكر المعنى الاعم واراد

(قوله ودوام الفعل وامتناع الترك ٨٩ بسبب الغير الخ) الصواب لا بسبب الغير بزيادة كلمة لا فان دوام وجود العالم

وامتناع عدمه ليس بسبب الغير بل بسبب ارادته الواجبة وقدرته الذاتية الا ان يكون المراد المبالغة كما في الامثال الذي اورده ذلك وكيف يكون منافيا فانك اذا قدرت حصول المبادئ في نفسك بالقياس الى فعل مخصوص ودوامه معها مدة لكان وجوده فيها دائما وصدوره عنك واجبا ثم لم يكن ذلك منافيا لقدرتك عليه واختيارك فيه

(قوله ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع) وذلك لان مشية الفعل الذي هو الخير والجلود لازمة لذاته تعالى الذي هو الخير والجلود المطلق كزوم سائر صفاته (قوله وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها) اشارة الى دفع مايتوهم ان كونه تعالى قادر بالمعنى المذكور ينافي عدم صدق مقدم الشرطية الثانية لان صدق الشرطية يكون بصدق طرفيها ووجه الدفع ان صدقها ليس بصدق طرفيها بل قد تصدق مع كذب طرفيها كما في قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا

ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار

انهم اخلص المقابل للمعنى الاخص المعبر عند المتكلمين بقريضة مقابلة العام للخاص وبان قوله ومقدم الشرطية الى آخره جملة حالية كانت حالا عن الضمير الراجع الى الواجب تعالى اى والحال ان مقدم احدى الشرطيتين دائم الوقوع ومقدم الاخرى دائم الوقوع في حقه تعالى فيقوم مقام تلك الضميمة وبان الشرطيتين في كلامه لزوميتان كإيتان على نحو ما ذكره الشيخ من ان مهملات المعلوم كليات وان كانتا لزوميتين جزئيتين في المعنى الاعم المشترك على كل حال ولو خرج ايجاب الطابع بقيد الفاعل كما لا يخفى هذا ينبغي ان يحقق معنى القدرة والاختيار وان يعرف قدره وينظم في سلك الاعتبار (قوله وصدق الشرطية الى آخره) دفع توهم نشأ من قوله دائم الوقوع بان يقال فعلى هذا لا يصدق الشرطية اشائية في حقه تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم فلا يصدق التعريف على اختياره تعالى فيه وانما يصدق لو صدق كلتا الشرطيتين معا في حقه تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم لانه المعبر في التعريف لان عطف احدى الشرطيتين على الاخرى بالواو الواصلة لا بأو الفاصلة وذلك الدفع بان يقال صدق الشرطية اللزومية لا يتوقف على صدق طرفيها بل قد تصدق بكذب طرفيها كما في قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا وبكذب احدهما كما في قولنا ان كان حمارا كان حيوانا كما تصدق بصدق طرفيها كقولنا ان كان انسانا كان حيوانا كما تقرر في محله (قوله ودوام الفعل وامتناع الترك الى آخره) جواب عما اورده المتكلمون على الحكماء بان القول بايجاب الواجب تعالى في افعله مع القول باختياره تعالى متناقض لان الايجاب ينافي الاختيار وحاصل الجواب ان دوام الفعل وامتناع تركه عند تمام الاستعداد بسبب الغير الذي هو المشية والعلم بضرر الترك للذات الفاعل فغاية ما لزم من القول بالايجاب هو الايجاب بالغير لا الايجاب بالذات لينا في الاختيار الا يرى ان دوام الاغماض بسبب الغير الذي هو العلم بضرر الترك في مثال الابرة لم يكن منافيا للاختيار وللإشارة الى انتفاء الوجوب الذاتي في ايجاب الواجب تعالى عبر عن الوجوب بالدوام مع ان امتناع الترك يوجب الوجوب قال الامام حجة الاسلام الاغماض المذكور ملحق بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا كحرق الانسان الماء عند وقوعه على وجهه والجبر ظاهر في الافعال الطبيعية ولقائل ان يقول فيه نظر لان حركة الجفتين عند الاغماض ليس حركة طبيعية لهما لان الحركة الطبيعية لجميع الاجسام الثنية نحو المركز بل هي حركة ارادية بتمديد الاعصاب وتحريك العضلات قطعها وكون التحريك عند قصد الغمز مقتضى طبع الحيوان بشرط العقل لا ينفى توسط الارادة ولتحقيق كون تلك الحركة ارادية شرطوا

ودوام الفعل وامتناع (٦) * كنبوي على الجلال (٧) - الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار اشارة الى رد

كما ان العاقل مادام عاقلا يغمض عينه كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغمز فيها من غير تخاف مع انها انما يغمضها بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته فهو تعالى قادر على جميع الممكنات

كون المغمض عاقلا وقت الغمز الا ان يحمل مراده على ان تعاق الارادة بالاغماض مقتضى طبع الحيوان بشرط العلم بضرر الترك لا من حيث هو هو فلا يوجد هناك اختيار بالمعنى الاخص وان وجد اختيار بالمعنى الاعم لان العلم بضرر الترك ضروري للشخص العاقل وليس هو بمختار فيه فيكون تعاق الارادة الموجبة للاغماض لامر خارج ضروري له فيكون ذلك الاختيار بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص قطعاً نعم نتيجة على الشارح وعلى الحكماء ان الاختيار بالمعنى الاعم اما وجد في مثال الابرة لان الاغماض يمكن الانفكاك عن ذات المغمض لان ما يوجب من العلم بضرر الترك والمشية اللازمة له ليس شيء منهما عن ذاته ولا لازم ذاته ولذا احتجج الى قولهم مادام عاقلا بخلاف الجود والفيض الذي هو فعل الواجب اللازم للمشية والعلم بضرر الترك عندهم لان العلم والمشية والقدرة وسائر الصفات كلها عين الذات عندهم لصفة زائدة لاحقية ولا اعتبارية بالنسبة الى المعلول الاول والا لم يكن ذات الواجب علة تامة بسيطة بالنسبة اليه وهو خلاف مذهبهم فيلزم ان يكون إيجاد المعلول لازماً لذات الواجب بلا توسط شيء اصلاً ولو فرض انها اوصاف اعتبارية زائدة فتلك الاوصاف لازمة للذات والجود اللازم اللازم للذات لازم له ايضا فلا يمكن انفكاك الفعل عن الذات بوجه فيؤول الكل الى الايجاب الذاتي بحيث يوجب العجز عن الطرف الآخر فلا اختيار اصلاً فالحق ان الشناعة العظيمة لازمة لهم وان كسبوا عبارات تدل على الاختيار كعبارة الدوام من الشارح هنا وقد ضربوا مثلاً في الكناية عن عدم الشيء بكسب الاشعري واللائق بالضاريين ان يقدموا اختيار الحكماء ويقولوا هو اخفى من اختيار الحكماء وكسب الاشعري فانه اخفى من كسبه فان اراد الشارح بالغير في قوله وامتناع الترك بسبب الغير الممكن الانفكاك عن ذات الفاعل كما في مثال الابرة والقتل فعدم المناقاة صحيح ولا يؤيد المطلوب وان اراد مطابق الغير ولو كان عين ذات الفاعل او لازم ذاته فذلك غير صحيح قطعاً فيما كان عين الذات او لازمه فان ما له الى محض الايجاب الذاتي المنافي للاختيار كما اشار اليه الامام الرازي ولا يندفع بما ذكره الطوسي مما قدمنا من حديث مرور الجواد بالمشرف على الموت من الجوع والعطش فان ذلك الجواد مختار في الاحسان لا يمكن انفكاك الاحسان عن ذاته ايضا (قوله فما ظنك بمن يكون علمه) اي علمه بضرر الترك عين ذاته لازمة على ذاته كالمغمض والجواد المحسن فيكون امتناع تركه اشد من امتناع تركهما لكن عرفت ان ذلك الامتناع اذا بلغ الى مرتبة الامتناع الذاتي لم يبق اختيار اصلاً وجعل العلم بضرر ترك الممكنات عين الذات مبنى على العلم بمعنى مبدأ الانكشاف كما اتفق فيه الحكماء (قوله فهو قادر الى آخره) اي اذا عرفت

ما اورده المتكلمون عليهم من ان كونه تعالى لازم الفعل ويمتنع الترك ينافي كونه تعالى مختاراً بل يوجب ذلك كونه موجبا (قوله كما ان العاقل مادام عاقلا يغمض عينه كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغمز فيها الخ) قال الامام حجة الاسلام ان هذا ملحق بالافعال الطبيعية في كونه ضرورياً كخرق الانسان النار عند وقوعه على وجهه والجبر ظاهراً في الافعال الطبيعية (قوله فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته) ويكون عالماً بكون الفعل خيراً محضاً ويكون الترك مستلزماً بالعدمه

معنى القدرة عند المتكلمين مما نازا عن معنى القدرة عند الحكماء فنقول مدعى المصنف من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ثابت بأدلة ثلاثة مؤيد بالشرع ولعلنا ان يقول كان عليه ان يتعرض باثبات اصل القدرة بهذا المعنى عقيب قوله قادر ثم باثبات شمولها هنا كما تعرض باثبات اصل العلم اولاً ثم باثبات شموله اذ كما ان هناك من ينكر اصل العلم ومن ينكر شموله فكذلك ههنا من ينكر اصل القدرة بهذا المعنى وهم الحكماء ومن ينكر شمولها وهم فرق عديدة كإحدى المواقف وما قيل لم يتعرض لدليل اصل القدرة كما تعرض لدليل اصل العلم في مبحث العلم اما لكونه متفقاً عليه كما اشار اليه آغا واما للاكفاء بما سبق من حدوث العالم واستناده اليه تعالى فان حدوث المعلول دليل على قدرة الامة اذا لايجاب يقتضى القدم انتهى فمختل من وجوه اما اولاً فلا ن اصل القدرة المتفق عليه هو اصل القدرة بالمعنى الاعم والكلام في اثبات القدرة بالمعنى الاخص والحكماء انكروا اصل القدرة بهذا المعنى فضلاً عن شمولها واما ثانياً فلا ن الثبوت في ضمن حدوث العالم على تقدير تمامه مشترك بين الاصلين لامتناع استناد الحادث الى القادر بدون العلم فان كفى الثبوت الضمى في رد المنكر يكفي في اصل العلم ايضا والا فلا يكفي في اصل القدرة ايضا واما ثانياً فلان ثبوت اصل القدرة بحدوث العالم انما يتم اذا ثبت استناد حادث ما اليه تعالى ابتداء من غير واسطة وذلك غير ثابت بحدوث العالم ولا بطلان مطلق التسلسل اذ غاية ذلك وجوب انتهاء المسئلة الى الواجب وهو لا يستلزم استناد حادث ما اليه تعالى ابتداء لجواز ان يصدر عنه تعالى بالايجاب واحد مختار وان يكون ذلك المختار فاعلاً للحوادث بالاختيار ولذا استدل المتكلمون على اصل القدرة بهذا المعنى بما اشار اليه المصنف في المواقف من ان الواجب تعالى لو كان موجبا في افعاله لزم قدم الحادث اذ لو حدث حينئذ لتوقف صدوره منه على شرط حادث ونقل الكلام اليه فيلزم التسلسل في تلك الشروط الحادثة متعاقبة او مجمعة وكلاهما محال واورد على هذا الدليل انه انما يفيد قدرة الواجب اذا ثبت استناد حادث من الحوادث اليه تعالى ابتداء وذلك ممنوع لجواز ان يكون الواجب تعالى موجبا صدر عنه بالايجاب واحد مختار يصدر عنه الحوادث بالاختيار فيكون واسطة بين الواجب تعالى وبين الحوادث كالحركة الدورية الواسطة بينهما عند الحكماء والمتنفي بطلان مطلق التسلسل هو توسط الحركة السرمدية لا توسط هذه الواسطة وما اشار اليه المحقق الطوسي في التجريد حيث قال وجود العالم بعينه عدمه ينفي الايجاب والواسطة غير معقولة من ان حدوث العالم بجميع اجزائه يستلزم انتفاء تلك الواسطة اذ على هذا يكون تلك الواسطة حادثة ايضا مع ان الصادر عن الواجب بالايجاب لا يكون حادثاً بل قديماً فقد رده الشارح الجديد بانه انما يتم لو ثبت بما ذكره فيما سبق حدوث جميع ما سواه تعالى وليس كذلك وانما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولم يثبت عنده امتناع الجواهر المجردة حينئذ

لان المقتضى لقدرته هو الذات

يجوز ان تكون تلك الواسطة جوهرًا مجردًا قديمًا ولذا قال المصنف في المواقف هذا الاستدلال انما يتم باحد الطرفين الاول حدوث ماسوى الله تعالى وصفاته مع امتناع قيام حوادث متعاقبة غير متناهية بذاته تعالى الثانى ان يبين في الحادث اليومى انه لا يستند الى حادث مسبق باخر لالى نهاية محفوظا بحركة دائمة ولا مخلص هنا لايما اشار اليه شارح المقاصد من ان الخصم يبنى الحكماء موافق لنا في نفي تلك الواسطة وانت خبير بان ليس الغرض من علم الكلام الزام الخصم فقط بل تحصيل اليقين اولا ثم الالتزام فلايد من الالتجاء هنا الى الادلة السمعية وستعرف (قوله لان المقتضى للقدرة هو الذات) لو جوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل كذا في المواقف وشرحه وهذا هو دليل الاشارة على شمول القدرة وصرح المصنف هناك بان هذا الاستدلال مبنى على ماذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشئ وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصص وان المعدوم لامادله ولا صورة خلافا للمعتزلة في الاول وللحكماء في الثاني فلا يتوجه على الدليل بناء على الاول ان يقال يجوز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مائة عن تماق القدرة به وبناء على الثاني ان يقال يجوز ان يستند المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع ما تعدد من الممكنات على السواء كبرودة النار وايجاد ماسوى المتمتع بالذات وقيل لا يتم الدليل بهذا القدر بل لا بد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض العوارض لا وادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر فيها كايجاد البرودة في النار وليس بشئ لانه مندرج في استمداد المادة لان مراد المصنف من المسادة والصور اعم من موضوع الاعراض لا الهوى فقط ولذا لم يقتصر على المادة بل كلامه محمول على التمثيل فان ماذهب اليه اهل الحق ان فعل الواجب لا يتوقف على ممكن آخر ولو كان ذلك الممكن جوهرًا مجردًا يمتنع تركبه من الجواهر الفردة وبهذا البيان ظهر اندفاع ما قيل لم لا يجوز ان يكون امكان كل ماهية ممكنة مخالفة لامكان ماهية اخرى فلا يكون الامكان المصحح مشتركا وذلك الاندفاع لان الاختلاف في امكان الماهيات انما يكون بالامكان الاستعدادى او بتجزئ المعدومات الممكنة ولما بطلا عند اهل التحقيق لم يبق هناك مصحح سوى الامكان الذاتى المشترك نعم يرد عليه اجاب الاول انه ان اريد ان الذات تقتضى القدرة بالمعنى الاخص فممنوع كيف والثابت باتقان الافعال العلم والقدرة بالمعنى الاعم والجواب ان هذا الدليل مبنى على ثبوت اصل القدرة بالمعنى الاخص

(قوله لان المقتضى لقدرته هو الذات) وذلك لوجوب استناد صفاته الى ذاته وامتناع متخايلة الغير في شئ منها

بحدوث العالم بناء على ان الخضم ممن وافقنا في نفي الوسطة المذكورة فانقدرة
 اتى اقتضتها الذات لاتكون الا بالمعنى الاخص ولذا قال فاذا ثبت قدرته في البعض
 الخ الثاني ما اشار اليه بعض المحققين من ان الامكان الذاتي انما يصحح امكان
 ان يوجد بيجاد فاعل ما يايه سواء كان ذلك الفاعل موجبا او مختارا فهو ايضا
 انما يصحح المقدورية بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص والجواب ان الذات لما اقتضت
 القدرة بالمعنى الاخص فقد كان الواجب تعالى قادرا على جميع الممكنات بالمعنى
 الاخص وان كان المقدورية المصححة بالامكان هي المقدورية بالمعنى الاعم الثالث
 انه لو كان الامكان الذاتي مصححا للمقدورية لكانت صفات الواجب تعالى مقدورة
 ايضا لانها من جملة الممكنات حقيقة وان لم يطلقوا عليها لفظ الممكن بل لفظ الواجب
 بمعنى الواجب بالغير واللازم محال والجواب قد سبق من الشارح انه لا بأس
 في القول بعدم زيادة الصفات فعلى هذا القول لا اشكال اذ لا يكون الصفات من جملة
 الممكنات حينئذ بل عين الذات واما على القول بالزيادة فلعل المراد من الامكان
 المصحح ليس مطلق الامكان بل الامكان مع قيد الحدوث بمعنى عدم القدم كما في
 قولهم ان علة احتياج الممكن الى العلة هو الامكان مع قيد الحدوث وبؤيده ان
 مراد المصنف من الممكنات ما ليس بقديم وما قيل في دفعه ان المراد بالامكان المصحح
 هو الامكان الخاص الوقوعي الخالص عن الوجوب قطعا وهو فيما عدا الصفات
 لانها واجبة بالغير باقتضاء الذات اياها ولا ينافيه اطلاق الشارح الممكن على الصفات
 في موضع آخر فهو مع ما اعترف به من المناقاة الظاهرية فاسد في نفسه لانه مستلزم
 لتخصيص المقدورية بزمان الاستقبال كمقدورية بقاء الممكن حال الحدوث ومقدورية
 ايجاد الآتى حال العدم اذ الممكن الخالص عن مطلق الوجوب مختص
 بالامكان الاستقبالي لان كلا من الوجود والعدم المحققين بالفعل واجب بعلمته مع
 ان العدم الحاصل للمعدوم الممكن مقدور حال العدم كما ان وجوده الآتى مقدور
 حال العدم والوجود الحاصل للحادث آن الحدوث مقدور في ذلك الآن كما ان
 وجوده فيما بعده من الازمنة مقدور في ذلك الآن ايضا وكذا الوجود الحاصل
 للممكن الباقي في كل آن من آتات بقاءه مقدور في ذلك الآن وفيما قبله كما اشار اليه
 البيضاوى ولذا حكموا بان المراد من الامكان المصحح هو الامكان الذاتي فان قلت
 لاشبهة في ان ايجاد الممكن افادة الوجود بازالة العدم واعدام الممكن عدم افادة
 الوجود في الزمان الثاني للموجود لا افادة الوجود للموجود ولا ازالة الوجود
 الحاصل في الزمان الاول لانهما محالان فالمصحح لتعاقب القدرة ليس الا الامكان
 الاستقبالي قلت نعم لكنهم قصدوا بقولهم ان المصحح للمقدورية هو الامكان
 الذاتي ان تعاقب القدرة بشرط الامكان الاستقبالي متحقق في جميع مواد الامكان
 الذاتي مادامت بمكنات ذاتية ليظهر رد المعتزلة وغيرهم من المخالفين فلا اشكال
 فافهم فانه دقيق الرابع ان اراد ان الامكان مصحح لمقدورية الكل فهو اول

والمصحح للمقدورية هو الامكان فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل

المسئلة فان اراد انه مصحح لمقدورية البعض فلا بد من التعرض باشتراك الامكان
المصحح بين الكل او باستواء نسبة الذات الى الكل كما تعرضوا في هذا الدليل
والجواب ان لام الامكان محمولة على العهد الخارجي اى المصحح هو الامكان
المذكور في ضمن قوله قادر على جميع الممكنات ولا شك في اشتراكه بين الكل
مع انه يصرح باشتراكه عقيب هذا الدليل في صدر الدليل الثاني بلا فصل ليكون
وحده دليلا للملازمة التي فوقه ومع المقدمتين دليلا آخر في كلامه هنا يجاز
لطيف واما نسخة لان الامكان مشترك الخ بدون الواو فهو من قلم الناسخ لانها
توجب استدراك مقدمات بعده الخامس ما قيل ان المقدورية بمعنى صحة الصدور صفة
اعتبارية لا تحتاج الى مصحح والجواب انه ظاهر الاندفاع لان بعض الاعتبارات
يترتب على البعض الآخر كالمؤثرية والمتأثرية المتضائفتين المترتين على نفس
التأثير الذي هو من مقولة الفعل فلو فرضنا ان المقدورية بمعنى صحة الصدور عن فاعل ما
لكونها متلازمة مع الامكان الذاتي مستغنية عن المصحح فلا شبهة في ان المقدورية
بمعنى صحة الصدور عن فاعل معين تحتاج الى مصحح لان الفاعل المعين يقدر
على شيء دون شيء آخر يقدر عليه فاعل آخر دون الاول فصصح المقدورية
بالنسبة الى كل قدرة معينة شيء آخر واما المصحح بالنسبة الى القدرة البالغة الى المرتبة
القصوى التي لا يتصور فوقها مرتبة اخرى كما هو مقتضى وجوب الوجود المقتضى
لحصول جميع الكمالات الممكنة بالفعل بل بالضرورة فانما هو الامكان الذاتي
الشامل لما عدا الوجوب والامتناع الذاتيين اما مطلقا او مع قيد الحدوث فلو قيل
هذا الشيء مقدوره تعالى لانه يمكن في ذاته كان دليلا لما (قوله فاذا ثبت قدرته
في البعض الى آخره) تقرير الدليل انه كما ثبت قدرته تعالى على البعض ثبت قدرته
على الكل من الازل الى الابد لكن المقدم حق فكذا التالى اما المقدم فلما ثبت قدرته
قدرته على العالم الحادث المستند اليه تعالى ابتداء بلا واسطة واما الملازمة
فلان قدرته تعالى مقتضى ذاته فلا يمكن انفكاكها عنه تعالى ليتصور كونه قادرا
في وقت دون وقت ومصحح مقدورية ذلك البعض هو الامكان الذاتي وهو مشترك
بين جميع الممكنات الغير القديمة واذا وجد المقتضى والمصحح وارتفع الموانع
يلزم ان يكون قادرا على جميع الممكنات مادامت ممكنات لا بمعنى انه قادر في الازل
وفيا لا يزال على ايجادها في الازل وفيما لا يزال لامتناع استناد القديم الى الفاعل
الختار بل بمعنى انه تعالى قادر في الازل وفيما لا يزال على ايجادها فيا لا يزال سواء
كان زمان القدرة مقارنا لزمان الوجود كما في القدرة في حالي الحدوث والبقاء
او مقدما عليه بناء على ان الامكان الذاتي الازلى الابدى اعم من الامكان الاستقبالى
او متأخرا عنه ان امكن اعادة المعدوم بعينه والا فلا يكون من جملة الممكنات ولا يتجه

(قوله والمصحح للمقدورية
هو الامكان) لان الوجوب
والامتناع الذاتيين يحيلان
المقدورية (قوله فاذا ثبت
قدرته في البعض ثبت في
الكل) وذلك لان نسبة
الذات المقتضية للقدرة الى
جميع الممكنات على السواء
فان المعدومات لا سموت لها
اصلا بل هي منفيات
محضة لا تمايز فيها بوجه
فلا يتصور ان يكون
خصوصية بعض المعدومات
مانعة من تعلق القدرة
كما يقول به المعتزلة فاذا
ثبت قدرته في بعض
الممكنات على ما يقتضيه
كونه قادرا ثبت في الكل

(قوله ولان الامكان) الذى ٨٧ هو علة الاحتياج الى الفاعل مشترك بين جميع الممكنات فامس ممكن

الا وهو محتاج فى وجوده الى علته فعلته اما واجب لذاته او منتهى اليه دفعا للدور والتسلسل وقد ثبت فى موضعه انه تعالى فاعل بالاختيار فيكون قادرا على جميع الممكنات واما اقتداره على الممكن الذى هو معلول له بلا واسطة فظاهر واما اقتداره على الممكن الذى ينتهى اليه تعالى فلان اقتداره على عاته اقتداره تعالى عليه فان وجوده وعدمه لوجود علته وعدمها فاذا كان وجودها وعدمها مقديرين كان وجوده وعدمه ايضا مقديرين وهو ظاهر وينبغى ان يعلم ان بناء هذا القول على كون جميع ماسوى الله وصفاته العلى حادثا فلا مجال لما قيل انه يجوز ان يصدر بعض الاشياء عنه تعالى بالايجاب ثم يصدر عنه بعض آخر بالاختيار انتهى وذلك لان الصادر بالايجاب يكون قديما وهو مناف لحدوث العالم (قوله ولان المعجز عن البعض نقص الخ) يعنى انه تعالى لو لم يكن قادرا على جميع

ولان الامكان مشترك بين الممكنات ولا بد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان المعجز عن البعض نقص وهو على هذا الدليل وامثاله انه قياس فقهي لا يفيد اليقين لما اسلفنا من ان الحكم بحكم البعض على البعض الآخر قطعى فيما كان اشتراك العلة قطعيا كالقياس الفقهي بملة متنوعة (قوله ولان الامكان مشترك الى آخره) دليل آخر بان يقال لاشك ان الامكان الذاتى مشترك بين الكل فكل ممكن قابل لان يوجد بايجاد الغير اياه فهو على تقدير وجوده الحادث اما ان يوجد بايجاد الواجب فيكون قادرا عليه وان لم يوجد ابدا او بايجاد ما لوجده الواجب لوجوب انتهاء ساسلة الممكنات اليه تعالى بناء على امتناع الدور والتسلسل وحينئذ يلزم ان يكون قادرا عليه ايضا لان الاقتدار على ايجاد موجوده موجب للاقتدار عليه بالطريق الاولى وان لم يوجد بل اوجده ذلك الغير الصادر عنه تعالى اذا المراد هنا اثبات شمول القدرة لا اثبات شمول الارادة والايجاب بالفعل ولا يتجه عليه ان يقل يجوز ان يكون قادرا على موجوده ولا يكون قادرا عليه لمانع مثل عدم الاستعداد او اختصاص بعض المعدومات بخصوصية مانعة عن تعلق القدرة اذ كما ان الدليل الاول مبنى على بطلان الاستعداد وتمايز المعدومات فكذا هذا الدليل ولا يتجه عليه ايضا ما قيل يجوز ان يكون الواجب تعالى مختارا فى البعض وموجبا فى البعض اذ كما ان الدليل الاول مبنى على ثبوت اصل قدرة الواجب ببطلان الواسطة السابقة بان يكون العالم بجميع اجزائه حادثا فكذا هذا الدليل بل ذلك الايراد انما يتوجه على دليل اصل القدرة كما عرفت لاعلى هذا الدليل اذ بعد ثبوت ان العالم بجميع اجزائه حادث لا يجوز ان يكون الواجب تعالى موجبا فى شئ منها اذا الصادر عن الفاعل الموجب القديم لا يكون الا قديما واما ما قيل يرد عليه انه ان اريد بقوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار الخ اختياره فى جميع الممكنات فهو اول المسئلة وان اريد اختياره فى الجملة فهو غير مفيد لجواز ان يكون مختارا فى البعض وموجبا فى البعض الآخر ثم يصدر عن ذلك البعض الآخر والقول بان هذا الدليل مبنى على حدوث العالم فصدور البعض بالايجاب يتنافى حدوثه لان الصادر بالايجاب يكون قديما لا يدفعه لجواز ان يكون ذلك البعض من صفاته تعالى لامن العالم فقطعى الفساد لان صدور البعض الآخر عن تلك الصفة ان كان بالايجاب يلزم تسلسل المعدات لان استناد الحوادث الى القديم الموجب يستحيل بدون شروط معدة وان كان بالاختيار يلزم ان يكون تلك الصفة فاعلة مختارة موصوفة بالحياة والعلم والقدرة والارادة وذلك باطل عند جميع العقلاء اذ لم يجوز ما قل كون الفاعل المختار صفة وانما جوز كونه مجردا او جسما قائما بذاته كما لا يخفى (قوله ولان المعجز عن البعض الى آخره) ظاهرة دليل تفرع الملازمة القائلة بانه اذا ثبت قدرته فى البعض ثبت

الممكنات كان عاجزا عن بعضها بالضرورة لعدم جواز صدور ذلك البعض عنه تعالى ايجابا لما مر من منافاته حدوث العالم

على الله تعالى محال مع ان النصوص ناطقة بعموم القدرة كقوله تعالى وهو على كل شيء
 قديرته في الكل فهو بظاهره يؤيد النسخة الاخرى بدون الواو لكن عرفت
 ما فيه من استدراك المقدمات والقول بان قوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار اشارة
 الى حقية المقدم وقوله ولا بد للممكن الى آخره اشارة الى ما تركه من دليل القوم
 وهو استواء نسبة الذات الى الكل ليس بشيء لان التطويل ليس مذاق الشارح
 على ان استفادة استواء نسبة الذات من الامكان الذاتي المشترك المصحح اظهر
 من استفادته من قوله ولا بد للممكن الى آخره فيكون ذلك القول مستغنى عنه على
 تقدير ان يكون الكل دليلا واحدا بلا شك اذ لا حاجة اليه بعد اخذ المقدمات السابقة
 فالوجه ان ماسبق الى هنا دليلان وهذا دليل ثالث بان يقال ولان الامكان مشترك
 وقد ثبت كونه تعالى قادرا على البعض فلو لم يكن قادرا على الكل يلزم العجز عن
 البعض وهو محال في حقه تعالى وهو ايضا مبني على ان القدرة مقتضى الذات والامكان
 مشترك مع ارتفاع المواع كحديث الاستعداد وتميز المعدومات نعم اورد القوم لهذا
 المطلب دليلا واحدا هو الاول لكن الشارح المحقق اشار الى انه بعد الابتداء على
 بطلان حديث الاستعداد وتميز المعدومات يمكن هنا دليلان آخران (قوله مع
 ان النصوص الى آخره) يشعر بان النصوص تصلح هنا مؤيدة لادليلا برأسه لما
 يأتي وما قيل الفرق بين التأييد والاثبات في هذا الباب تحكم قد فوج بان ليس معنى
 تأييد الدليل العقلي بالسمعي ان الدليل العقلي انما يفيد العلم القطعي بالدليل السمعي
 والا لم يكن العقلي دليلا على هذا المطلب بل معناه ان مراتب العلم القطعي متفاوتة
 والدليل العقلي بانفراده يفيد مرتبة منها مع الدليل السمعي يفيد مرتبة اخرى فوقها
 وانقذاح الدليل السمعي هنا لاجل المصادرة الموجبة لعدم حصول العلم اصلا وقد اندفعت
 المصادرة بما افاده الدليل العقلي اذ غاية ما يلزم ان يتوقف العلم القطعي بمرتبة عالية
 على العلم القطعي بمرتبة دونها ولا محذور فيه كما لا محذور في توقف اكتساب كنه
 الشيء على العلم به برسمه فالدليل السمعي يصلح مؤيدا لادليلا برأسه ولذا صح تأييد
 البراهين العقلية بالادلة السمعية الظنية لانها مع تلك الادلة تفيد زيادة اطمئنان
 (قوله كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير) اذ القدرة في هذه الآية وغيرها
 من الآيات والاحاديث هي بمعنى صحة الفعل والترك لا مذهب اليه الحكماء من القدرة
 الجامعة للايجاب والا فلما ان لا يكون الواجب تعالى قادرا بهذا المعنى على الكل
 وهو خلاف النص او يكون قادرا على الكل فيلزم ان لا يوجد حادث او يلزم التسلسل
 لامتناع استناد الحوادث الى الفاعل الواجب القديم بدون شروط حادثة معدة غير
 متناهية ولذا احتاج الحكماء الى حركة سرمدية معدة ليكون واسطة بين الفاعل
 الموجب والحوادث والكل باطل عند اهل السنة وسائر المتكلمين فثبت انها بمعنى
 صحة الفعل والترك اذ لا قائل بالفصل وايضا كون القدرة في الكتاب والسنة بهذا المعنى

فدير قيل الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسول عليها ان يمسك بالدلائل السمعية قلت كون شمول القدرة مما لا يتوقف عليه ارسال

ثابت باجماع الامة بل باجماع الملبين فلو فرضنا ان الشيء في الآية بمفهومه يع الصفات القديمة فهي مستثناة عقلا كذات الواجب تعالى وقد ثبت في الاصول ان الاستثناء عقلا او بكلام متصل لا يقدح في كون الدلالة على حكم الباقي قطعية فن قال انما يصح الاستدلال بالآية المذكورة على هذا المطلب لو كانت القدرة فيها بمعنى صحة الفعل والترك وذلك ممنوع كيف وحينئذ يازم قدرة الواجب على صفاته القديمة بهذا المعنى مع انه تعالى موجب فيها كما تقدم فقصده عن سواء السبيل ولم يدرك ما يلزم على تقدير حمل القدرة على ما يجمع الايجاب واما من قال في دفعه قد سبق من الشارح ان الامتناع بسبب الغير لا ينافي الاختيار فامتناع الترك بالنسبة الى الصفات بسبب ان اخلو عنها نقص لا ينافي صحته فهو تعالى قادر على صفاته ايضا بالمعنى المذكور فهو اضل منه اذ قد سبق من الشارح ايضا ان الاختيار ولو بالمعنى الاعم موقوف على العلم والقدرة والارادة فلو كانت هذه الصفات مستندة الى الذات بالاختيار يلزم الدور والتسلسل وايضا عدم النقص لازم لذات الواجب فيكون وجود الصفات لامر خارج ضروري لذات الواجب فلا يكون مختارا فيها بهذا المعنى قطعاً بل ولا بالمعنى الاعم لعدم ترتبها على المشية ولعدم صدق الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى صفاته تعالى كما تقدم بل حال الذات مع الصفات على مذهب الاشاعرة وجمهور المتكلمين ليس بالاحض الايجاب عند اولي الالباب وبهذا البيان يثبت العلم القطعي ببطلان احتمال الواسطة السابقة بالدلة السمعية على مذهب المتكلمين ولو كانت تلك الواسطة من المجردات واتضح اصل القدرة وشمولها بجازم الاعتقادات واما ما يأتي منه من الاراد فتزلزل الاوتاد **(قوله قيل الاولى في اثبات هذا المطلب)** معارضة لمدهاه الضمني المستفاد مما قبله ودليل المعارضة ما يستفاد من كلام القائل هو ان هذا المطلب لا يتوقف على ارسال الرسول مع شهرة ان الدليل السمي هو العمدة في اثبات العقائد وما قيل ان الدليل السمي انما يفيد الظن فهو خلاف التحقيق والقائل هو العلامة التفتازاني في شرح المقاصد فانه بعدما اشار الى ضعف ادلة اصل القدرة مستندا بقواعد الفلسفة والى ضعف التمسك فيه بالاجماع والنصوص بان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب والسنة ودلالة المعجزات وهل يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون الباري تعالى عالما قادرا وفيه تردد وتأمل قال هنا ان الاشاعرة استدلوا على شمول القدرة بان مقتضى القدرة هو الذات والمصحح هو الامكان ولما توجه عليه ان يقال لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط تعاق القدرة او مانع عنه ومجرد وجود مقتضى والمصحح لا يكفي بدون وجود شرط او عدم مانع * اجيب بانه لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف على

(وقوله قيل الاولى في اثبات الح) وقد بينا حقيقة ذلك القبيل وهو مذهب السلف واعلام العلم وائمة الشرع ورؤس المجتهدين وذلك لان ثبوت الاحكام التكليفية كلها في نفس الامر بحكم الله والوضع الالهي وثبوته عند مخاطب بنفسه خطاب النبي وهو لا يتوقف على العلم بوجوب الصدق وحرمة الكذب عليه عقلا بل على العلم بصدقه وعدم كذبه وهو حاصل لكونه بمنزلة الضروري عنده لفرط تمكنه منه قال الله تعالى كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا اياته وليتذكر اولوا الالباب اي يستحضروا ما هو كالمر كوة في عقولهم لفرط تمكنهم منه

الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط لكفى في صدور الارسال منه لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق

قياس ماسبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته تعالى من مثل هذه الآية وكذا قال في اصل العلم وقد يتمسك في كونه تعالى علما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم لكل ما خبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل علما والظاهر ان هذا مكابرة اعم بنجته ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام ثم قال في شمول العلم امامهما فلمثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة الى غير ذلك من الآيات فقد حكم بصحة الاستدلال واوليته بالادلة السمعية في شمول العلم والقدرة لافي اصلهما والشارح المحقق لم يلتفت الى ما اورده على دليل شمول القدرة ولاندفاعه على اصول الاشاعرة لان اختصاص بعض الممكنات بشرط او مانع امان يكون بواسطة الاستعداد وعدمه كازعمه الحكماء او بتمييز المدومات او بلزوم القبح والحسن لوجوده المعنى لصفة حقيقية او اعتبارية لازمة له والكل باطل على اصول الاشاعرة واعترض عليه في دعوى الصحة والاولوية بان اثبات الارسال بدلالة المعجزات كما يتوقف على اصل العلم والقدرة يتوقف على شمولهما فحينئذ يكون تعرضه بالدليل السمعي فيما سبق في كل من اصل العلم وشموله مبنيًا على الجواب الذي حكم العلامة التفاضلي بكونه مكابرة (قوله اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط) وان لم يقدر على غيره اصلا كما يجاد الرسول والمرسل اليهم لجواز ارسال بعض من مخلوقات الغير الى البعض الآخر يكفي في صدور الارسال منه من غير توقفه على شمول القدرة والارادة وكذا يكفي العلم بالارسال والرسول والمرسل اليهم اجمالا والاحكام المرسلة في صدور الارسال من غير توقفه على شمول العلم للجميع ما يصح ان يعلم (قوله لكن اثبات الارسال الى آخره) يعني ان اثبات حكم مطابق للواقع بالادلة السمعية موقوف على اثبات الارسال عند الامة بالمعجزة ولا يكفي ثبوت الارسال في الواقع واثبات الارسال بالمعجزة موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة ينتج من قياس المساواة ان اثبات حكم في الواقع بالادلة السمعية موقوف على اثبات شمول هذه الصفات فلو كان ذلك الحكم واحدا من شمول هذه الصفات لزم الدور والمصادرة اما المقدمة الاجنبية فظاهرة واما الصغرى فلان الادلة السمعية في الحقيقة الكتاب والسنة لاستناد الاجماع اليهما وهما لا يدلان على ثبوت مدلولهما في الواقع ما لم يحصل الجزم بان ذلك الكتاب كلام الله تعالى وهذه السنة سنة نبيه المبعوث النينا لاجل الهداية ولا طريق الى هذا الجزم سوى خبر النبي بان ذلك المكتاب كلام الله تعالى وانه مبعوث من جانبه تعالى للهداية واثبات صدقه في ذلك

(قوله ليس اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة) حاصله ان عدم توقف ارسال الله تعالى الرسول على شمول قدرته لجميع المقدورات لا يكفي لاثبات هذا المطلب بل لا بد في ذلك من علمنا بارسال الرسول وهذا العلم لا يحصل الا بالعلم بكون قدرته تعالى شاملة لجميع المقدورات فاثبات شمول القدرة اعنى تحصيل العلم به لو كان بالادلة السمعية التي هي متوقفة على اثبات ارسال الرسول المتوقف على العلم لشمول القدرة كان اثباتا لشيء بنفسه وانه باطل قطعا

اثباته ان المعجزة فعل الله خارق للعادة وقد صدر عنه حال دعوى النبوة واذا خالف
الفاعل المختار عاده حين استدعاء النبي تصديقه بامر يخالف عاده دل ذلك الامر
على تصديقه قطعاً وهذا متوقف على اثبات كونه فعلاً وكونه فعلاً يثبت بشمول

الخير بالمعجزات فثبت ان اثبات حكم في الواقع بالكتاب والسنة والاجماع موقوف
على اثبات البعث والارسل بالمعجزة واما الكبرى فلان طريق اثبات الارسل
بالمعجزة منحصر في انتظام قياس في ذهن من شاهد المعجزة بان يقال كلما كان هذا
الفعل الخارق فعلاً تعالى مقارنا لدعوى النبوة ومستجعماً لساير شرائط
المعجزة كما ينوها في المفصلات والحال اذا خالف الفاعل المختار عاده حين استدعاء
النبي تصديقه بامر يخالف عاده دل ذلك الامر على تصديقه قطعاً يلزم ان يكون
هذا النبي صادقاً في دعواه لكن المقدم حق فكذا التالي ولا شك ان الاتبات بهذا
الطريق موقوف على اثبات كون ذلك الفعل الخارق فعلاً تعالى لكونه مقدمة
من ذلك القياس المنتظم واثبات كونه فعلاً تعالى موقوف على اثبات شمول القدرة
والعلم والارادة وانحصار الطريق مستفاد من اضافة المصدر المفيد للعموم اعني اضافة
الطريق الذي هو عبارة عن مضمون الجملة المأولة بالمصدر بكلمة ان المفتوحة الداخلة
عليها (قوله) واذا خالف الفاعل المختار الى آخره) يشير الى تمثيلهم بان السلطان
المحتجب عن الرعية لو ارسل وزيره اليهم بحكم فكذبوه فادعى الوزير اثبات مدعاه
بامر خارق يصدر عن السلطان باستدعائه فتوجه الوزير نحو السلطان بمرأى منهم
واستدعى عنه تصديقه في دعواه بامر خارق ففعل السلطان فعلاً خارقاً لعادته وشاهدوه
فان ذلك الفعل الخارق نازل منزلة التصديق القولي بان يقول ارسلته اليكم بذلك
الحكم بخلاف ما اذا فعله غير السلطان في ذلك الوقت فانه لا يدل على تصديق السلطان
ذلك الوزر فلا بد ان يكون الفعل الخارق فعلاً للمرسل لكن المعتزلة يجوزوا ان تكون
المعجزة فعلاً لغيره تعالى باذنه تعالى كما في شرح المقاصد ويؤيدهم ان تصديق الوزير
حاصل فيما اذا اشار السلطان الى خادم يقوم بين يديه ففعله ذلك الخادم فقد ظهر
ان النبي في قوله حين استدعاء النبي لغوي بمعنى الخبر ليشمل الوزير ولك ان تحمل
على الاصطلاح وتستفيد الاشارة الى تمثيلهم من مجرد عموم الفاعل المختار (قوله)
وهذا متوقف على اثبات كونه فعلاً تعالى قالوا لدلالة المعجزة على صدق النبي
سبعة شروط * الاول كونها فعلاً تعالى او تركه * الثاني ان يكون خارقاً للعادة *
الثالث ان يتعذر معارضته * الرابع ان يكون ظاهراً على يد مدعى النبوة * الخامس
ان يكون موافقاً للدعوى فلو قال معجزتي ان احى ميتاً ففعل خارقاً آخر لم يدل على
تصديقه * السادس ان لا يكون ما ظهره مكذباله فلو قال معجزتي ان ينطق هذا
الضب ففعل مكذبيه لم يدل على تصديقه بخلاف ما اذا احى فاعلاً مختاراً فكذبه
بعد الاحياء * السابع ان يكون مقارناً لدعوى النبوة او متأخراً عنها لا متقدماً عليها

القدرة اذلا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره وان زعمت
 المعتزلة واحتمال وجوده لايجدى نفعا فلا يتم ما قيل ان الاولى في اثبات هذا المطالب
 بل سائر المطالب التي لايتوقف ارسال الرسول عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية
 فان المتقدم لايدل على تصديقه ويسمى ارضاها (قوله اذلا دليل لنا) اى لمشر
 العقلاء المكلفين (على ان خصوصية المعجزة) اى المعجزة الخاصة المشهورة (فعل الله
 تعالى ومقدوره) اى صادر عنه بالاختيار لا بالاجباب سسى شمول قدرته تعالى لجميع
 الممكنات وعلمه لجميع المعلومات وارادته لجميع الكائنات ثبت ان اثبات كونها
 فعلا له تعالى بالاختيار موقوف على العلم بشمول هذه الصفات وذلك العلم نظرى
 يحتاج الى الاثبات فيكون ذلك الاثبات موقوفا على اثبات شمولها وقوله وان زعمه
 المعتزلة اشارة الى دفع سؤال مقدر بان يقال عدم الدليل بمنوع كيف وقد ذهب
 المعتزلة الى وجوده وحاصله الدفع ان الحكم بوجود الدليل فحكم وزعم فاسده
 ولما توجه عليه ان يقول لايلزم من عدم علمكم بوجود الدليل عدمه في الواقع
 فالحكم بعدمه في الواقع بمنوع اشارة الى جوابه ايضا بقوله واحتمال وجوده لايجدى
 وحاصل الجواب تحرير المراد بأن مرادنا لا قطع بوجود الدليل وهذا القدر
 يكفي في اثبات التوقف على اثبات الشمول وبجرد احتمال وجوده لايفيد القطع
 بوجوده بل هو مع ذلك الاحتمال غير مقطوع به فثبت التوقف على اثبات الشمول
 ويؤيد التوقف على اثبات شمول القدرة ما ذكره المصنف في المواقف حيث قال
 دلالة المعجزات على صدق مدعى النبوة عندنا اجراء عادته تعالى بخلق العلم بالصدق
 عقيها فان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم الانتفاء عادة
 كسائر العاديات لان من قال انا نبي ثم شق الجبل فاوقفه على رؤسهم وقال ان
 كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم
 وكلما هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعبادة قاضية
 بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى لجميع
 الممكنات * ولقائل ان يقول فيه بحيث من وجوه * اما اولها فلأن القول بتوقف
 العلم بكون المعجزة فعلا له تعالى على العلم بشمول القدرة والعلم والارادة خلاف
 الواقع لوجوه الاول ان الاشاعرة صرحوا بان المعجزات تدل على الصدق عادة
 لاعقلا اذ ليست ادلة عقلية مرتبطة بنفسها لدلولاتها بحيث لايجوز تقريرها غير ادلة
 على مدلولاتها لان خوارق العادات كافتطار السموات وانتشار الكواكب وتذكرك
 الجبال تقع مع تصرف الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت ومع ذلك
 يخلق الله تعالى عقيب مشاهدتها العلم القطعي بصدق النبي بناء على ان ايجاد الواجب
 ليس مشروطا باعداد معد عندهم فبمجرد مشاهدة المعجزة يخلق الله تعالى العلم
 القطعي بذلك القياس المنتظم في ذهن المشاهد لمن اراد ان يهديه ويشرح صدره

(قوله اذلا دليل لنا على
 ان خصوص المعجزة
 فعل الله تعالى ومقدوره)
 دفع لما يقال ان اثبات كون
 المعجزة فعلا لله تعالى لايتوقف
 على اثبات شمول القدرة بل
 يكفي في ذلك اثبات كونها
 فعل الله تعالى ومقدوره
 ووجه الدفع ان اثبات
 كون المعجزة فعل الله تعالى
 ومقدوره اى صادرا عنه
 بالاختيار لايتأتى الا
 في ضمن اثبات شمول
 القدرة اذ لم يوجد دليل
 مختص بانبات كونها
 فعل الله تعالى ومقدوره
 وبجرد احتمال وجود ذلك
 الدليل لايجدى بل لا بد
 من تحققه والتثبت به
 واثار بقوله ومقدوره
 الى ان مجرد كون المعجزة
 فعل الله تعالى لا يكفي
 في كونها تصديقا للرسول
 في دعوى رسالته بل لا بد
 في ذلك من كونها مقدورا لله
 تعالى وصادرا عنه بالاختيار
 فان الافعال الاضطرابية
 لا دلالة لها على التصديق
 كما لا يخفى

فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وعلى شمول العلم

الاسلام من غير توقف على شيء آخر عندهم وهذا هو مراد الحبيب الذي حكم
العلامة الفتازاني بكون جوابه مكابرة لان مراده من قوله وان لم يخطر بالبال الى
آخره نفى توقف دلالة المعجزات على سابقة العلم باصل العلم والقدرة كما يؤيده
صيغة الماضي لانني اخطور مطلقا ولو بعد دلالة المعجزة ليكون مكابرة * الثاني
لوصح ما ذكره من التوقف لزم ان يتوقف دلالة المعجزات على اثبات شمول
القدرة وغيرها فيلزم ان لا تصح دعوة الانبياء عليهم السلام بتلك المعجزات الا
الذين كانوا على مذهب الاشاعرة في شمول تلك الصفات او يجب عليهم الاشتغال
اولا باثبات شمول هذه الصفات بالدلة العقلية ثم باظهار المعجزات والكل قطعي
الفساد بل الحق عدم توقف العلم بكونها فعلا له تعالى على سابقة العلم بشمولها بل
باصولها بل بوجود الواجب تعالى ولذا كان نبينا عليه افضل الصلوات مأمورا
بدعوة الكل بتلك المعجزات ولو كان المدعو منكرا للصانع فليس مراد المصنف
مما نقلناه عن المواقف كما فهمه الشارح بل مراده ان القدرة شاملة لكل في الواقع
فالاعتقاد المنافي له ولا مثاله كالاتقاد بعدم شمول القدرة او بعدم اصلها او بعدم
الصانع لكونه جهلا مركبا غير ثابت ما لا كما قالوا يتزلزل بمجرد مشاهدة المعجزة
الغير المألوفة لا كسائر الخوارق المألوفة مثل العلويات والسفليات فيجوز ذلك المعتقد
خلاف ما اعتقده ولو مرجوحا فينطرق الامكان العقلي اى الاحتمال العقلي لخلاف
ما اعتقده فربما يهتدى ان ساعده التوفيق * الثالث ان الاقتدار على فعل لا يوجب
الفعل بخلاف العكس فامر التوقف بالعكس فالظاهر ان المعجزة تدل على ان لهذا
الذي ربا فاعلا لهذا الخارق فيكون قادرا على جميع الممكنات الا يرى انا نستدل
بمشاهدة فعل غريب او شاق لاحد على قدرته على امثاله ولا يمكن الاستدلال
بالعكس بأن يقال هذا الفعل الغريب لفلان فانه قادر على امثاله لجواز ان يكون
هناك قادر آخر فلو صح ما ذكره لزم ان يتوقف دلالة المعجزات على اثبات نفى
تعدد الواجب القادر بالدلة العقلية ايضا فلا يصح اظهار المعجزة قبل ذلك الاثبات
وذلك قطعي الفساد ايضا * واما ثانيا فلو فرضنا التوقف على اثبات الشمول في الجملة
فيكفيه شمولها للعنصرية التي تقع المعجزات فيها وشق القمر معجزة خاصة يتم الامر
بدونها مع انه من خواص نبينا عليه افضل الصلوات على انه يكفي شمولها للعالم الاجسام
من العلويات والسفليات ومن المعلومات والمقدورات ما يستفيدها العقول كعالم
المجردات المستغنية عن الحيز وان لم توجد ابدا وكالعوالم التي اثبتها المثالون والصوفية
وكالعوالم الواردة في الاثر لاسيما ما في النشأة الآخرة التي ما في هذه النشأة كنقطة
موهومة في جنبها ذيفا وكابل لانسبة بينهما اصلا * واما ثالثا فلو فرضنا التوقف على اثبات

بقوله تعالى والله بكل شيء عليم وامثاله (مرید بجميع الكائنات)

شمولها لكل فاما يتوقف على اثبات شمول القدرة بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص
 لحصول التصديق بمجرد كونها فعالة تعالى سواء صدر عنه تعالى بالاختيار او بالاجاب
 ولذا ذهب الحكماء الى وجوب البعث والارسال وایجاد المعجزات بالاجاب * واما رابعا
 فلوفرنا التوقف على اثبات شمول القدرة بالمعنى الاخص لكل فغاية الامر لزوم الدور
 والمصادرة في اثبات ذلك الشمول بالادلة السمعية عند الذين شاهدوا المعجزات لافي
 اثباته بها عند غير المشاهدين في الكتب الكلامية المدونة بعد الاصحاب اذ يكفي فيه تواتر
 ائتماء المهتدين بمشاهدة المعجزات باى طريق كان والكلام في الثاني لافي الاول
 نعم لا يصح اثبات الشمول بالادلة السمعية عند غير المشاهدين الذين لم يثبت عندهم
 الارسال بطريق التواتر لكن الغرض من تدوين علم الكلام حفظ عقائد المسلمين
 ببيان ما خفي منها ودفع ما يرد عليها من طرف اهل الضلالة لا اثبات تلك العقائد
 عند الكفرة المنكرين للبعث والارسال وبالجملة لا محذور في اثبات شمول هذه
 الصفات بل اصولها بالادلة السمعية عند الذين ثبت عندهم البعث والارسال
 بطريق التواتر لاسيما على مذهب الاشاعرة لا يقال بل الغرض من علم الكلام
 هو اثبات العقائد عند غير المشاهدين مطلقا بدليل ان قول المصنف فهو عالم لرد
 بعض الحكماء المخالف لنا في اصل العلم ولم يثبت عندهم رسالة نبينا عليه السلام
 بطريق التواتر ليثبت بالقرآن وهو المتبادر من قول الشارح لادليل لنا اى لمعشر
 غير المشاهدين للمعجزات لانا نقول ليس معنى رد ذلك البعض اثبات اصل العلم
 عنده بل اثبات بطلان قولهم عند المسلمين لثلا يذهب اليه احد منهم على ان قوله
 وان زعمه المعتزلة يابى حمل مراده على ذلك لان المعتزلة انما يزعمون ان المعجزة
 المقرونة بقرائن الاحوال دليلا لمن شاهدها مع تلك الاحوال لان فيها دليلا
 لمن لم يشاهدها وهو ظاهر * واما خامسا فلا نك قد عرفت ان المعتزلة جوزوا
 كون المعجزة فعلا لغيره تعالى باذنه فكيف يقولون ان فيها دليلا على انها فعل
 الواجب تعالى اللهم الا ان يقال انهم يدعون وجود الدليل على انها فعل الواجب
 تعالى او فعل غيره باذنه لا بغير اذنه والشارح ينكر هذا الدليل وقد عرفت
 ان انكار الدليل انما يصح على مذهب الاشاعرة في ان خلقه تعالى العلم القطعي بشيء
 مثلا لا يتوقف على شرط واعداد معد والافلهم ان يستدلوا على وجود الدليل
 بلزوم المفاسد التي ذكرناها على تقدير عدمها لا يخفى وبما ذكرنا انضج ان المراد
 من الجواب الذى حكم عليه بالمكابرة دفع لزوم الدور عن اصله فافهم * قال
 المصنف مرید بجميع الكائنات * اى الحادثات اذ لا صارف لاسم الفاعل ههنا
 عما وضعه من معنى الحدوث بخلاف المعلومات والمقدورات بمعنى صحيحة الصدور
 عنه تعالى لان تعلق العلم والقدرة بهذا المعنى اذلى وان لم يكن صارف ايضا
 في المقدورات بمعنى المتأثرات بتأثير القدرة وهو مرادهم من قولهم مقدورات

الارادة صفة مغيرة للعلم والقدرة يوجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع

تعالى غير متناهية بمعنى لا يقف عند حد فاندفع ايراده فيما يأتي نعم هنا صارف من جهة ان اسم الفاعل حقيقة فيما تحقق وقوعه في الماضي والحال وبخلاف المستقبل ولذا دل قوله تعالى ان الدين لواقع على تحقق وقوع الجزاء اذ المراد هنا الحادثات في احد الازمنة الثلاثة والدليل القاطع الدال على ثبوت اصل الارادة ثابت بمحدث العالم مع نفي الوسطة المذكورة من كونه تعالى فاعلا مختارا ومشاع في كلام الله تعالى واجماع الانبياء عليهم السلام من كونه تعالى مريدا وعلى ثبوت شمولها هو شيوع الكتاب والسنة الدالين على كونه تعالى خالقا لكل شئ (قوله الارادة صفة مغيرة للعلم والقدرة) قال في شرح المقاصد اتفق المتكلمون والحكاماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه تعالى مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكأن المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده لكن كثير الخلاف في ارادته تعالى فنحننا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند التجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة هو العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله تعالى للعلم به ولفعله غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة انتهى فقول الاشاعرة صفة رد لضرار وقولهم مغيرة للعلم رد للفلاسفة والكعبي ومحققى المعتزلة وقولهم قديمة قائمة بذاته تعالى رد للكرامية والجبائية والتجار بناء على ان القديم من قسم الوجود الخارجى كالحادث فلا يكون الصفة السلبية قديمة وان كانت ازلية كالاعدام الازلية ورد للكعبي في ارادته تعالى لفعله غيره لان مراده من الامر هو الكلام اللفظى الحادث فعلى هذا تعرضهم بغيرتها للقدرة لدفع توهم احتمال كونها عين القدرة وان لم يذهب اليه احد اذ الكل متفقون في ان مجرد القدرة غير كافية في اليجاد بل لا بد من مخصص وقولهم توجب تخصيص الخ ليخرج ماعدا الارادة بما يغير العلم والقدرة كالحياة والسمع والبصر كما يتضح فقد ظهر ان تعرضهم بغيرتها للعلم والقدرة في هذا المقام مع عدم تعرضهم بها في تعريف الارادة حيث قالوا هي صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع لاجل ان هذا المقام مقام رد المخالف بخلاف مقام التعريف والمراد بالوقوع هو الوقوع في نفس الامر لا الوجود الخارجى اذ قد خصص الارادة جانب الترك من المقدورين وليس شئ من المعدم والمعدم موجودا خارجيا وتخصيص المقدورين بالضدين لا يرتضي تعريف القدرة على انه تخصيص من غير مخصص قطعا

قالوا نسبة الضدين الى القدرة سواء اذكا يمكن ان يقع بقدرته احد الضدين

(قولهم قالوا نسبة الضدين الى القدرة الخ) هذا هو دليل الاصحاب على ثبوت تلك الصفة المغيرة للعلم والقدرة وتلخيص استدلالهم ان نسبة الممكنات الى ذات الفاعل سواء فلا بد من مخصص به يصح كونه فاعلا لشيء معين ولا يكون ذلك المخصص امرا منفصلا عن الفاعل كاستعداد القابل لان نسبة الذات الى ذلك الامر المنفصل وغيره سواء ايضا فيحتاج الى مخصص آخر ويتسلسل وايضا احتياج الواجب الى امر منفصل في فاعليته قطعي البطلان فلا بد ان يكون ذلك المخصص صفة قائمة بذات الفاعل وليست تلك الصفة صفة الحياة الغير المتعلقة بشيء من الممكنات لان نسبتها الى جميع الممكنات سواء كنسبة الذات فلا تصاح لان تكون مخصصة للفاعل بشيء دون شيء بل لا بد ان تكون تلك الصفة مما يتعلق بالممكنات وليست صفة القدرة لانها وان كانت صفة ذات تعلق الا انها لا تتعلق بالضدين والاوقات معا لان ما يفيد تعلق القدرة هو صحة الصدور عنه تعالى وجميع الممكنات مشتركة في هذه الصحة اذ كما صح صدور هذا الضد ككون الجسم المعين ابيض في هذا الوقت صح صدور الضد الاخر ككونه اسود في ذلك الوقت وكما صح صدور كل من الضدين في هذا الوقت صح صدوره في كل وقت من الاوقات الاخر فلا يكون تعلق القدرة مخصصا لبعض الممكنات في بعض الاوقات دون بعض ايضا بل لا بد ان تكون تلك الصفة المخصصة متعلقة باحد الضدين دون الآخر وفي وقت معين دون سائر الاوقات وهو الارادة اذ لا يصح تعلقها بالضدين في وقت واحد والا لتحقق الضدان او يتخالف احد المرادين عن الارادة والاول باطل ضرورة والثاني باطل لاستلزامه عجز الواجب تعالى مع ان ارادة الضدين في وقت واحد لكونها ارادة محال لا تصدر عن ذي شعور وبالجملة لا بد في الفاعل المختار من صفة القدرة لكون مختارا لاموجبا ولا بد بعدها من صفة الارادة ليصح كونه فاعلا ومؤثرا في وجود الممكن اذ لولا الارادة لم يصح كونه فاعلا ومؤثرا للزوم الرجحان من غير مرجح اذ لا يمكن الترجيح بدون الارادة فلا يرد عليهم ههنا انه لما كان الواجب تعالى فاعلا مختارا عندهم فليكن فاعلا من غير مخصص لان مرادهم نفي الاحتياج الى المخصص بعد تحقق شرائط الفاعلية بالاختيار ومرادهم هنا ان القدرة والارادة كالعلم والحياة من شرائط الفاعلية بالاختيار اذ لولا الارادة انتفى التأثير والالزم الرجحان من غير مرجح ولقائل ان يقول كان على الشارح ان يترض بدليل مغايرتها للعلم ايضا لا يقال تفهم تلك المغايرة مما ذكره لان تعلق العلم اشمل من تعلق القدرة فاذا لم يكن تعلق القدرة مخصصا فعدم كون تعلق العلم مخصصا بالطريق الاولى لانا نقول فيه بحث من وجهين اما اولاً فلان العلم المتعلق بالكل هو العلم التصوري دون التصديقي المخصص بجانب الواقع لان

تعلق علم الواجب التصديقي بخلاف الواقع جهل مستحيل في حقه تعالى فيجوز
 ان يكون المخصص هو العلم التصديقي كاذب اليه الحكماء ولذا احتاج الاشاعرة هنا
 الى نفي كون المخصص هو العلم بالوقوع حيث قالوا ليس المخصص هو القدرة لما عرفت
 ولا العلم بالوقوع لانه تابع للوقوع فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور كذا في المواقف
 لا يقال لزوم الدور مشترك لان الوقوع تابع لتعلق الارادة القديمة التابع للعلم لانا نقول
 تعلق الارادة تابع للعلم التصوري لا للعلم التصديقي فالعلم التصديقي بالوقوع تابع للارادة
 التابعة للعلم التصوري فلا دور اذ غاية توقيف العلم التصديقي بالوقوع على العلم التصوري به
 وبالواقع ولا محذور فيه والمعتزلة في التبعية المذكورة مع اهل السنة وما اورد عليهم
 من طرف الحكماء من ان التبعية المذكورة انما تستقيم في العلم الانفعالي لا في الفعلي
 وعلم الواجب فعلي لا انفعالي فقد اجابوا عنه بدعوى البدهية في التبعية كما اشار اليه
 المصنف اقول لاحاجة الى دعوى البدهية في محل النزاع لان التبعية المذكورة ثابتة
 ببرهان قاطع وما اوردته مدفوع اما اولاً فلا أنه تعالى موجب في علمه قطعاً لا يختار
 فيه وعلمه التصوري شامل للواقع وغير الواقع وعلمه التصديقي مختص بالواقع فلا بد
 في الموجب من مخصص لمخصص تعلقه بجانب الواقع دفعا للرجحان من غير مرجح وليس
 ذلك المخصص الا الوقوع في نفسه لا امتناع تعلق علمه التصديقي بخلاف الواقع وذلك الوقوع
 المتبوع لتعلق العلم اما لاقتضاء ذات الواجب بالذات وقوع الوجود كما في العلم التصديقي بوجود
 ذاته تعالى وصفاته الوجودية او وقوع العدم كما في علمه بصفاته السلبية من انه تعالى
 ليس بجسم ولا جوهر وغير ذلك واما لاقتضاء ذات الممتنع بالذات وقوع العدم
 كما في العلم التصديقي بعدم الممتنع بالذات ولو ازمه واما لتعلق الارادة القديمة التابع
 لعلمه التصوري بوقوع احدها اما ازلا وابد كما في علمه التصديقي بعدم الممكن الذي
 لا وجود له ازلا وابد او في احد الازمنة كما في علمه التصديقي بوجود الحوادث
 في بعض الاوقات وبعدمها في البعض الآخر وليس وقوع الوجود والعدم
 للممكنات باقتضاء ذات الواجب بشروط معدة والا لم يكن الواجب تعالى فاعلا
 مختارا فيها بل موجبا وقد بطل ذلك بمحدث العالم مع نفي الوساطة السابقة
 واما الثاني فاللهم فسروا العلم الفعلي بما يكون متقدما على الوقوع وسببها سواء
 كان العالم منفعلا بقبول الصورة كما في تصورنا السرير قبل بناءه او لم يكن منفعلا
 بقبولها كما في علم الواجب بالممكنات والعلم الانفعالي بما يكون متأخرا عن الوقوع
 مسببا عنه كما في حدوث علمنا بالسرير بالمشاهدة بعد بناءه فحينئذ نختار
 في علم الواجب تعالى ان جميع علومه التصورية فعلية وعلومه التصديقية
 انفعالية بهذا المعنى كما اشار اليه الشارح الجديد للتجريد واما ثانيا فلان غاية ما لزم
 من شمول العلم للكل ان لا يكون العلم بنفس ذلك الواقع مخصصا بوقوعه ولا يلزم منه
 ان لا يكون العلم مطلقا مخصصا بالوقوع لجواز ان يكون العلم ببعض الاشياء مخصصا

للبعض الآخر بالوقوع ولذا ذهب محققوا المعتزلة كابى الحسين والنظام والجاحظ
 والعلاف وابى القاسم الباقى ومحمود الخوارزمى صاحب الكشاف وتبعهم الطوسى
 الى ان العلم يترتب النفع على ايجاد النافع مخصص للنافع بالوقوع ويسمى ذلك العلم عندهم
 بالداعى وهو الارادة عندهم ولذا ذهبوا الى تحليل افعاله تعالى بالاغراض وقالوا
 وجوب الفعل مع الداعى لا ينافى الاختيار بل يحققه ونحن نقول لا يصح ان يكون
 العلم بترتب النفع مخصصا بالوقوع من الفاعل المختار لما عرفت من ان الواجب تعالى
 موجب فى تعلق علمه بجميع المعلومات فلو كان المخصص الموجب للوقوع هو العلم بالنفع
 كان ذلك المخصص لازما لذات الواجب تعالى فيكون فعله تعالى واجبا لامر خارج
 ضرورى للفاعل وهو ينافى الاختيار بالمعنى الاخص قطعاً فلا يكون الواجب تعالى
 مختاراً بهذا المعنى بل يؤل الى ما ذهب اليه الفلاسفة من الاختيار الجامع للايجاب وان لم
 يلزمهم القول بقدوم العالم بناء على جواز امتناع قدوم العالم عندهم فلا يتعلق العلم الا
 بالنفع الحادث بخلاف ما اذا كان المخصص تعلق الارادة الازلية فان ذلك التعلق غير
 لازم لذات الواجب وان كان ازلياً دائماً لا يمكن تعلقها بالصد الآخر بدل الصد الواقع
 وما اورده الشريف من ان التعلق الازلى ان كان لازماً لذات الواجب فلا اختيار لعدم
 امكان تعلق الارادة بالصد الآخر بدل تعلقها بالصد الاول حينئذ وان لم يكن لازماً
 لذات الواجب جازاً فشكك الارادة وتجدها وهو محال فدفوع بان اللازم على الثانى
 جواز تجدد التعلق وحدوثه لاجواز حدوث نفس الارادة القديمة المتعلقة والمحدور
 فى الثانى لافى الاول لجواز حدوث التعلق بلا مخصص لذلك التعلق بالوقوع من الفاعل
 المختار فلا دور ولا تسلسل وان زعم الشارح فيما سبق لزوم التسلسل فيه ومنه يظهر
 انه قائل بلزوم التعلق الازلى لذات الواجب وانه تعالى فاعل مختار عنده بالمعنى
 الجامع للايجاب فلا يمكن ان يقال انما لم يتعرض بلغايرتها للعلم لان كونه تعالى قادراً
 مختاراً يستلزم ان يكون المخصص مغايراً للعلم كما قررنا بقى هنا كلام ينبغى ايراده هو
 ان الحنفية ذهبوا الى تحليل افعاله تعالى بالاغراض كما فى شرح المقاصد فهم جعلوا العلم
 بترتب المصالح علة لتعلق الارادة بالوقوع فكيف يصح لهم القول بكون الواجب تعالى
 مختاراً بمعنى صحة الفعل والترك مع ان الذات يوجب العلم والعلم يوجب تعلق الارادة وتعلق
 الارادة يوجب الفعل ولا مخصص الا بان ايجاب العلم بالنفع والمصلحة لتعلق الارادة بمنوع
 عندهم بل مرجح بترجيح غير بالغ الى حد الوجوب وما قيل اذ لم يبلغ الترجيح الى حد
 الوجوب جاز وقوع الرجح فى وقت وعدم وقوعه فى وقت آخر مع ذلك المرجح فان كان
 اختصاص احد الوقين بالوقوع بانضمام شئ آخر الى ذلك المرجح لم يكن المرجح مرجحاً
 والا يلزم الترجيح من غير مرجح بل يلزم ترجيح المرجح فى عدمه فى الوقت الآخر
 لان الوقوع كان راجحاً بذلك المرجح فدفوع بوجهين * الاول انه انما يجرى
 فى العلة التامة بالنسبة الى معلولها لافى الفاعل المختار بالنسبة الى فعله فانه ان اريد لزوم

يمكن ان يقع بها الضد الآخر ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء اذ كما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده فلا بد من مخصص مرجح يرجح احدهما على الآخر وبعين له وقتا دون سائر الاوقات وهذا المخصص هو الارادة

الرجحان من غير مرجح كما هو اللازم في العلة التامة فعدم اللزوم ظاهر وان اريد الترجيح من غير مرجح فبطلان اللازم في الفاعل المختار ممنوع والافعال الفرق بين الفاعل الموجب والمختار * الثاني ان المرجح بالنسبة الى وقت ربما لا يكون مرجحا بالنسبة الى وقت آخر بل منافيا للمصلحة فلا يلزم ترجيح احد المتساويين او المرجوح في وقت آخر بل يلزم ترجيح الراجح في كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح اللاتئة بالاوقات فيتعلق ارادته بوقوع كل ممكن في وقت لترتب المصلحة اللاتئة بذلك الوقت على وجوده فيه وبعدم وقوعه في وقت آخر لترتب المصالح اللاتئة بذلك الوقت على عدمه فلا اشكال اصلا وانما اطيننا الكلام لان هذا المقام من مهمات علم الكلام (قوله وهذا المخصص هو الارادة الخ) فيه بحث اما اولافلان الثابت مما ذكره عدم كون المخصص قدرة ولا يلزم منه كونه ارادة لجواز ان يكون علما او واحدا من السمع والبصر والكلام فان الكل صفة ذات تعلق بالممكنات والجواب عن الثلاثة الاخيرة ان الكلام فيما يتوقف عليه اليجاد وليس شئ منها مما يتوقف عليه اليجاد ولذا ذهب الاشعري الى صحة اليجاد مع ارجاع السمع والبصر الى العلم والمعتلة مع انكار صفة الكلام على ان تعلق السمع والبصر متأخر عن وجود المسموعات والمبصرات لان المعدوم غير مرئي ولا مسموع ضرورة لا يقال دل قوله تعالى كن فيكون على ان صفة الكلام مما يتوقف عليه اليجاد لانا نقول صدر الآيات المشتملة على هذا القول دل على انه مسبوق بتعلق الارادة المخصصة ولذا قال الماتريدية ان ذلك القول عبارة عن تعلق صفة التكوين والاشاعرة انه عبارة عن تعلق القدرة بالتأثير وكل من التعلقين مسبوق بتعلق الارادة * واما ثانيا فلما قيل نسبة الارادة القديمة الى جميع الممكنات والاوقات سواء كالقدرة اذ كما يمكن ان تتعلق باحد الضدين في هذا الوقت يمكن ان تتعلق بال ضد الآخر فيه بدل الاول وان تتعلق بكل منهما في الوقت الآخر فان كان ذلك التعلق ازليا يلزم قدم الحوادث المرادة وان كان حادنا فيحتاج الى مخصص آخر ونقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم قدم الحوادث او التسلسل في المخصصات الحادثة والجواب اختار بعضهم كون التعلق ازليا ولا يلزم قدم الحوادث وانما يلزم لو كان تعلق الارادة في الازل بوجود الممكن في الازل او بمطلق وجوده وهو ممنوع لجوز ان لا يمكن تعلقها الوجود الحادث وقد اختاره الشارح في بحث الحدوث واختار البعض الآخر كون ذلك التعلق حادنا وقت حدوث الحادث بناء على جواز حدوث التعلقات وتجدد الاضافات ولا يلزم التسلسل لان تعلق ارادة الفاعل المختار لذاتها بمعنى انها

هي قديمة اذلو كانت حادثة لازم كونه تعالى محلا للحوادث وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى ويتسلسل وهي شاملة لجميع الممكنات لانه تعالى موجد لكل ما يوجد من الممكنات لما سبق من شمول القدرة

تتعلق بجانب معين من الفعل والترك بلا تخصيص ومرجح لذلك الجانب وتخصسه بهذا التعلق بالوقوع كافي قدحى عطشان وطريقى هارب من الاسد لاي معنى ان ذاتها مقتضية لذلك التعلق الخاص ليلزم امتناع تعلقها بالصد الآخر او في الوقت الآخر وينتفى الاختيار بالمعنى الاخص عنه تعالى وانما يلزم التسلسل للمعتزلة القائلين بامتناع تعلق الارادة بالحادثة بدون المرجح والتخصيص وقديحج باب اختيار الثاني ومنع استحالة التسلسل في التعاقبات التي هي امور اعتبارية وقد سبق ضعفه في بحث الحدوث بناء على انها ليست انتزاعات محضة كاللازمة بين الشيتين بل مما يتوقف عليها وجود العالم فيجرى فيها كل من برهاني التضائف والتطبيقات واما ما قيل ههنا يجوز ان يكون التخصيص هو الاستعداد وعدم الاستعداد فقد سبق الاشارة الى بطلانه ولذا اجمع اهل السنة على ان جميع الحوادث مستندة اليه تعالى ابتداء لا بواسطة لافي اليجاد ولا في الاعداد (قوله وهي قديمة) هذا من تمة ما قالوا وقصدوا به رد الجبائية وعبد الجبار حيث زعموا ان الارادة التخصصة حادثة قائمة بذاتها لا بمحل والكرامية حيث زعموا انها حادثة قائمة بذاته تعالى وانما ذهب الفرقة الاولى الى كونها قائمة بذاتها مع ان كون الصفة قائمة بذاتها ظاهر البطلان لعدم تجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى كما جوزه الكرامية ولم يمتد الفريقان الى جواز كون الارادة صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وكون تعلقها حادثا لا بمخصص او ازليا غير مستلزم لقدم المراد كما هتدى اليه الاشاعرة وسائر اهل السنة (قوله اذلو كانت حادثة الى آخره) يعني لا يجوز ان يكون ارادة الواجب تعالى امرا منفصلا عن ذاته بل لا بد ان يكون صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى فلو كانت حادثة يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال كما سبق من المصنف في قوله ولا يقوم بذاته تعالى حادث وايضا لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى حادثة قائمة بذاته تعالى لان كل حادث مستند اليه تعالى والاحتياج الى الارادة لعدم كفاية الذات في اليجاد فلا بد في اليجادها من ارادة اخرى تتعاقبها ولو من غير تخصص يصح بها اليجاد تلك الارادة الحادثة ونقل الكلام الى تلك الارادة الاخرى فانها حادثة ايضا فيلزم التسلسل في الارادات الحقيقية الحادثة مجتمعة او متعاقبة والكل محال فاندفع الاوهام (قوله وهي شاملة لجميع الى آخره) شروع في الاستدلال على مدعى المصنف بانه تعالى موجد لكل ما يوجد في الاستقبال بالنسبة الى الازل لما سبق من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وكونه تعالى فاعلا بالفعل في البعض الحادث الذي هو العالم بالاختيار لا بالايحباب فالاختيار ههنا بمعنى القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ففي هذا العطف فائدتان احدهما كونه تعالى فاعلا بالفعل

وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مريدا لها لان الاجباد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل
ومن جملة الكائنات الشر والمعصية والكفر فيكون تعالى مريدا لها

في البعض الحادث لدفع توهم انه يجوز ان يكون قادرا على الكل ولا يفصل شيئا
والاخرى ان القدرة الشاملة بمعنى صحة الفعل والترك لا بالمعنى الاعم وتقرير
الاستدلال انه كلما كان الواجب تعالى موجدا لكل ما يوجد بالاختيار يلزم ان يكون
ارادته تعالى شاملة بحسب التعلق لجميع الكائنات لكن المقدم حق فكذا التالي
اما المقدم فلانه تعالى قادر على جميع الممكنات وموجد لبعضها بالاختيار فيلزم ان يكون
موجد للباقي ايضا بالاختيار لوجود المقنضي والمصحح وارتفاع الموانع حينئذ لا يرى
ان المعتزلة انما لم يجعلوا افعال العباد من مشمولات الارادة لزعيمهم بانها غير مقدورة له
تعالى وبعد شمول القدرة يلزم ان يكون من جملة المرادات وفاقا بين الكل
واما الملازمة فلان الاجباد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل وبهذا البيان
اندفع امران * الاول ما قيل الصواب ان يقال موجد لكل ما يوجد بالقدرة لما سبق
من ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه ومن شمول القدرة فيكون مريدا لجميع
الكائنات لان الاجباد بالقدرة يستلزم الارادة انتهى ولعله زعم ان الاقتدار على
الكل مع إيجاد البعض لا يستلزم إيجاد الكل بالقدرة بل المستلزم له هو ما سبق من
قول المصنف لا خالق سواه مع شمول القدرة وغفل عما ذكرنا وايضا ما جعله
صوابا خطأ لان الشارح بين ذلك القول فيما سبق بالدالة السمعية فينتجه عليه حينئذ
ان يقال اثبات شمول الارادة بالدالة السمعية موقوف على اثبات الارسل بالمعجزة
ولادليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعله تعالى سوى شمول الارادة والاجباد
الثاني ما قيل قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار هو الارادة مع
ملاحظة الطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما
والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد فان اريد كونه فاعلا بالاختيار بالنسبة الى
جميع الكائنات فهو اول المسئلة وان اريد كونه فاعلا بالاختيار في الجملة فهو غير
مفيد ههنا انتهى اذ قد صرفت ان المراد هو الثاني ومفيد ههنا ومن العجائب ان
القائل الاول اجاب عنه بان الاختيار هنا بمعنى القدرة مع انه اورد على الشارح
بان ما ذكره ليس بصواب مستلزم للمطلوب بل المستلزم هو كونه تعالى خالقا لكل
كائن مع القدرة ولم يذكر ان مراد القائل ان الفرق بين الارادة والاختيار
ان الارادة اعم من ارادة الفاعل الموجب والمختار كما اشار اليه شارح
المقاصد فبعد حمل الاختيار ههنا على ارادة الفاعل المختار يتوجه ذلك فهاضنك فيما
اذا حمل على معنى القدرة التي لا تستلزم الاجباد بالفعل (قوله ومن جملة الكائنات
الشر والكفر والمعصية) لعل الشراعم من الاخيرين ولذا اقتصر عليهما في الدليل
الثالث للمعتزلة فالعقائد الفاسدة غير الكفر والاخلاق الرديئة مندرجة في المعصية

(قوله ومن جملة الخ) الشر
من حيث هو شر ليس
من جلتها ولا مأمور بها
وانما يدخل في الارادة
والامر بالعرض تضمنه
المصالح والخير الكثير

(قوله خلافا للمعتزلة) فانهم ذهبوا الى ان الله تعالى مرید لما امر به ﴿١٠٢﴾ من الخيرات والطاعات والایمان وکاره لما

يضاده من الشرور والمعاصي والكفر (قوله الاول ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها الخ) حاصله انه ليس شيء من الشرور والمعاصي مأموراً به بل المأمور به انما هو الخيرات والطاعات فلا يكون الشرور والمعاصي مرادة له تعالى بل يكون مراده الخيرات والطاعات وذلك لان الارادة اما مدلول الامر على مازعمه بعض المعتزلة من ان الامر هو ارادة الفعل ولازمه على ماذهب اليه الآخرون زعمانهم ان الامر بخلاف مايريدونه وعلى التقديرين يلزم من عدم كونهما مأموراً بهما عدم كونهما مرادين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان كون ضديهما اعنى الخيرات والطاعات مأموراً بهما يستلزم كونهما مرادين وكونهما مرادين يستلزم عدم كون الشرور والمعاصي مرادتين ضرورة امتناع كون الضدين مرادين معا وما قررناه هذا الكلام اندفع عنه ما اورده عليه من انه اراد ان يستدل من نفي كون الشرور والمعاصي مأموراً بهما على

خلافا للمعتزلة واستدلوا على ذلك بوجوه * الاول ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها فلا يكون مرادة اذا الارادة مدلول الامر ولازمته * الثاني لو كانت مرادة لوجب كافعال الجوارح وتروكها والكفر والمعاصي التروك ودواعيها وملزوماتها الموجودة كالارادة والانكار او باعتبار ان الكائنات اعم من الفعل والتروك وعدم خلق الايمان والطاعات في المحل القابل وهو بالنسبة الى الايمان الشخص العاقل وبالنسبة الى الطاعات الشخص المكلف ترك وان لم يكن عدم خلقهما بدون المحل القابل تركا لامتناع وجودهما بدون ذلك المحل (قوله خلافا للمعتزلة) اعلم انهم مع قولهم بان جميع افعال العباد غير مخلوقة له تعالى بل للعباد قالوا ان الله تعالى يريد من العباد الايمان والطاعات ولا يريد الكفر والمعاصي بمعنى انه تعالى يريد منهم ايجادهم الايمان والطاعات لا بمعنى انه تعالى يريد ايجاد ايمانهم وطاعتهم ليلزمهم القول بكون بعض افعال العباد وهو الايمان والطاعات مخلوقة له تعالى بناء على ان ارادة الواجب تعالى فعلى نفسه توجب وقوع الفعل المراد وفاقا وانما خالفوا في ان ارادته تعالى فعل غيره يوجب وقوع المراد اولا فذهب اهل السنة الى الاول والمعتزلة الى الثاني ولذا ورد عليهم ان الكفر والمعاصي أكثر وقوما من الايمان والطاعات باضعاف مضاعفة فيلزم ان لا يقع مما اراد الله تعالى من عباده الا قليل ومن الين عند كل عاقل انه لا يرضى بمثله رئيس قرية فكيف يرضى به من بيده ملكوت السموات والارض وما قالوا في دفعه ان ذلك من قبيل ارادة الملك من القوم ان يدخلوا داره رغبة واختيارا فلم يدخل بعضهم ولا مغلوبة فيه لا يدفعه اذ لا شبهة في الشناعة في عدم دخول اكثرهم بخلاف تكليف الكل مع ارادة عدم الدخول من اكثرهم لمصالح اخر (قوله اذا الارادة مدلول الامر) كما ذهب اليه الكسبي من ان ارادة الواجب لفعل غيره الامر به ولازمته اى لمدلول الامر كما ذهب اليه غيره على ما نقلناه ولام الارادة للاستغراق اى كل ارادة متعلقة بفعل الغير فهى مدلول الامر اما صراحة او التزاما ويلزمه ان لا يوجد ارادة بدون امر دال عليها والا لبطل تلك الكلية كما قالوا في دلالة لام الاستغراق في الحمد على اختصاصه بالكون لله تعالى ولما دل عليها الامر صراحة او التزاما فتى تحقق الامر في مادة تحقق الارادة فيها ومتى تحقق الارادة في مادة تحقق الامر فيها عندهم وينعكس الشرطية الثانية بعكس التقيض الى قولهم متى لم يتحقق الامر في مادة لم تتحقق الارادة فيها وهذا العكس هو مبنى دليلهم الاول ولك ان تقول مرادهم ولازمته وجودا وعدما وبالجملة الاستدلال بهذه المقدمة على ان انتفاء الامر يستلزم انتفاء الارادة قرينة واضحة على ان مرادهم حمل اللام على الاستغراق او حمل اللزوم على اللزوم وجودا

عدم كونهما مرادين بان الارادة اما مدلول الامر فيلزم من انتفاء الامر انتفاؤها وهو ظاهر فوجب (وعدم)

الرضاء به لان الرضاء بما يريد الله تعالى واجب

وعندما فلا يردهما او ردوا من ان الصواب نسخة او ملزومة لانسخة او لازمة فان انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء الارادة اذا كانت الارادة ملزومة والامر لازما لها دون العكس وقد يصحح نسخة او لازمة بتخصيص اللزوم بالتلازم او بحمله على معنى الملزوم كما وقع في عبارة ابن الحاجب حيث قال وام المتصلة لازمة للهمزة بمعنى لا توجد بدون الهمزة كما اشار اليه شارحه وانما حكموا بان انتفاء الامر الدال يوجب انتفاء الارادة المدلولة مع ان انتفاء الدال لا يوجب انتفاء المدلول لالهم لما جعلوا افعال العباد غير مخلوقة له تعالى والامر مستلزما للارادة قسموا ارادة الواجب تعالى ومشيتته الى قسمين مشية قسرية الجسائية توجب وقوع المراد بحيث لا يمكن انفسكا كهنا ومشية تفويضية لا توجب وقوع المراد ويجوز انفسكا كهنا وخصوا القسم الاول بغير افعال العباد والقسم الثاني بافعال العباد ومن البين ان المشية التفويضية لا تكون الا بالامر فانجبه عليهم ان انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء قسم من المشية لا انتفاء مطلق المشية فيجوز ان تتعلق بافعال العباد المشية التي سميتوها مشية قسر والغاء ويؤول اليه ماسيذكره الشارح من تقسيم الامر الى امر تكويني وامر تشريعي تدويني فارجع هذا النزاع الى النزاع في مسئلة خلق الاعمال ((قوله لان الرضاء بما يريد الله الخ)) الظاهر ان كلمة ما مصدرية اي بارادة الله تعالى ويحتمل الموصولة بحذف العائد على ان تكون عبارة عن الخلق والايجاد او عن المخلوق الموجود ففي العدول عما في الكتب من قولهم لان الرضاء بالقضاء واجب على الاول اشارة الى ان القضاء عند الاشاعرة عبارة عن الارادة الازلية كما ذكره الشريف في شرح المواقف حيث قال اعلم ان القضاء عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره تعالى ايجادها اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذاتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه الازلي بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ الفيضان للموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر هو خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى هذا العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم انتهى وعلى الثاني اشارة الى ما ذكره التفتازاني في شرح العقائد النسفية من ان القضاء بمعنى الفعل والايجاد المحكم فيكون عبارة عن تعلق القدرة بعد الارادة او عن تعلق التكوين عند مشيته وعلى الثالث اشارة الى ان مرادهم بالقضاء ههنا المقضي من حيث الايجاد كما يأتي في المحصول الآتي لكن

حينئذ ان يقول بدل قوله
اولا زمه او ملزومه حتى
يلزم من انتفاء اللازم
الذي هو الامر انتفاء
الملزوم الذي هو الارادة
او يترك قوله اولارمه لانه
يلزم من انتفاء الملزوم
انتفاء اللازم

والرضا بالكفر كفر * الثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والمعصى مطيعا بكفره ومعصيته لان الطاعة تحصيل مراد المطاع * الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قديفك عن الارادة

الملايم لظاهر جوابهم الآتي احد الاولين (قوله والرضا بالكفر كفر) اشارة الى دليل بطلان التالى وتقرير الدليل لو كانت مرادة لوجب على الكفرة والمعصاة رضائهم بكفر انفسهم وعصيانهم وعلى المسلمين والمطيعين رضائهم بكفرهم وعصيانهم مع الاستحسان واللازم باطل اما الملازمة فلانها لو كانت مرادة كانت بقضاء الله تعالى والرضا بالقضاء مع الاستحسان واجب واما بطلان اللازم فلان رضا الشخص بكفر نفسه كفر مطلقا وبكفر غيره مع الاستحسان كفر ايضا فكيف يكون واجبا واما الرضا بكفر الغير بدون الاستحسان فليس بكفر ولم يتعرض بان الرضا بالمعصية معصية لان الذهن ينساق اليه فيكون الحذف ايجازا بليغا على ان هذا القدر كاف في بطلان اللازم ولم يمسك لانه اقوى في الابطال (قوله والرضا هو الارادة) لا يخفى ان الرضا ترك الاعتراض والارادة عند المعتزلة هو العلم بالنفع والميل التابع له كما في شرح المقاصد فلا يكونان متحدين ولعلم قصدوا بدعوى الاتحاد الاشارة الى التلازم بينهما ليكون الآية بمعونة مذكروه في الدليل الاول دالة بدلالة النص على انتفاء الارادة عن سائر المعاصى فلا يرد ما قيل ان هذا الدليل على تقدير دلالاته انما يدل على انتفاء الارادة عن الكفر لاعن المعاصى ايضا ومطلوبهم ذلك على ان هذا الدليل منهم يجوز ان يكون في مقام المعارضة لاهل السنة وهذا القدر يكفهم في عدم شمول الارادة فلا يد من الجواب عنه (قوله والجواب عن الاول ان الامر قديفك الى آخره) قد تحيروا في انطباق هذا الجواب وتحقيق المقام يحتاج الى مقدمة هي ان لهم مطلين * احدها ان ايمان الكافر وطاعات المعاصى مرادة له تعالى * وثانيهما ان كفر الكافر ومعصية المعاصى ليست مرادة له تعالى واستدلوا على الاول بأن وجود الامر يستلزم وجود الارادة لان الامر بدون الارادة سفيه يستحيل في شأنه تعالى واستدلوا على الثانى بأن الارادة تستلزم الامر فاذا انتفى الامر انتفى الارادة كما ذكره الشارح واجاب القوم عن كلا الدليلين بامر المختبر فانه قد يأمر عبده بما لا يريد لمجرد الاختبار بانه هل يطيعه او لا ولا سفيه اذ قد حصله فائدة الاختبار اطاع او لا وقد يأمر بخلاف ما اراده للاعتذار عند السلطان المتوعد له بالقتل فقد وقع بين الامر والارادة انفكاك من الجانبين اذ قد وجد الامر بدون الارادة في الفعل في كلتا صورتين والارادة بدون الامر في المعصيان في الصورة الثانية فوجود الامر بدون الارادة جواب عن الدليل الاول وعكسه جواب عن الدليل الثانى ولم يتعرض الشارح للدليل الاول ايرادا وجوبا لان ايمان

(قوله والرضا هو الارادة) اجيب عنه بان الرضا هو ترك الاعتراض قاله تعالى يريد كفر الكافر ويعترض عليه ويؤاخذوه ويؤيده ان العبد لا يريد الآلام والأعراض وليس مأمورا بأرادتهما بل هو مأمور بترك الاعتراض عليهما فالرضا اعنى ترك الاعتراض غير الارادة

الكافر وطاعات العاصي ليست من جملة الكائنات والكلام فيها اذا تقرر هذا فنقول في صورة الاعتذار فعل العبد مأموره غير مراد وعصياته مراد غير مأموره فهناك امران احدهما امر موجود مع عدم الارادة وهو الامر بالفعل والآخر امر معدوم مع وجود الارادة وهو الامر بالعصيان فالمراد من الامر المنفك عن الارادة في هذا الجواب هو الامر المعدوم اعني الامر بالعصيان لا الامر بالفعل لوجهين * احدهما ان انفكك شيء عن شيء عبارة عن ان يوجد المنفك عنه ولا يوجد معه المنفك كإفكالك اللازم عن الملزوم فانه بمعنى ان يوجد الملزوم ولا يوجد معه اللازم لا العكس ولذا كان انفكك اللازم محالاً لانفكك الملزوم الاخص فمعنى قولهم ان الامر قد انفك عن الارادة هو ان الارادة توجد ولا يوجد معها الامر وهي ارادة العصيان فمن قال انه في هذا المعنى تكلف انخدع بسياق كلام الشارح * الثاني ان وجود الامر بدون الارادة في الفعل المأمور به انما يكون جواباً عن دليلهم الاول لاعن الثاني فانهم وان زعموا التلازم بينهما لكنهم بنوا الدليل الثاني على ان الارادة تستلزم الامر واذا انتفى الامر انتفى الارادة كما صرفت فلا بد في الجواب عنه من القدح فيما بني له ووجود الامر بدون الارادة لا يقدح فيه الا يرى انا اذا فرضنا ان الامر لازم اعم للارادة صح حديث وجود الامر بدون الارادة ومع ذلك يصح استدلالهم ايضا لان انتفاء اللازم اعم يوجب انتفاء الملزوم قطعاً فلا بد في الجواب عن الدليل الثاني من القدح في استلزام الارادة للامر وفي الجواب عن الدليل الاول من القدح في استلزام الامر للارادة فحاصل هذا الجواب اننا لانسلم انها اذا لم تكن مأموراً بها لم تكن مرادة كيف وقد انتفى الامر بالعصيان ولم ينتف ارادته ولما كان الملازمة المذكورة مدالة رجوع المنع الى دليلها بان يقال لانسلم ان كل ارادة هي مدلول الامر كيف وقد وجد ارادة العصيان ولم يدل عليها امر لاصراحة والتزاما فقد ظهر امران * احدهما ان ظاهر الجواب بعبارة انفكك الامر عن الارادة انما يلايم نسخة او ملزومة لانسخة او لازمة كما توهموا بناء على توهم ان الظاهر من انفكك الامر عن الارادة هو ان يوجد الامر ولا يوجد الارادة ولا يخفى فساد * وثانيهما ان المناسب للشارح ان يقول فانه لا يأمر بالعصيان ويريده بدل قوله فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به فان القوم انما اتوا بهذا القول في مقام الجواب عن دليلهم الاول الا ان يقال ما ذكره كناية عن ذلك وانما عدل عن الظاهر للإيحاء الى الجواب عن دليلهم الاول فلا اشكال في كلام الشارح وانما الاشكال في كلام الناظرين في المقام واعلم انه لا نزاع بين الفريقين في ان الامر والنهي يريد بكلامه دلالة على معناه وفي ان في الامر ارادة ظاهرة هي مدار التكليف وفي النهي عدم الارادة في الظاهر هو مدار التكليف ايضاً وانما النزاع في ان هناك ارادة او عدمها في الباطن وراء الظاهر بين مخالفين لهما اولا فلا يرد على اهل السنة انه كيف يصح

كاسر المختبر فان السلطان لو تواعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفة للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد عذره بمصيان العبد له بمحضرة السلطان فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء بالقضاء باللقضى والكفر مقضى لاقضاء ومحصله ان الانكار

عدم ارادة الايمان والطاعات من البعض مع ان قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله وقيموا الصلوة وآتوا الزكاة صيغ عموم استعملت في معانيها ويمتنع الاستعمال بدون ارادة المعاني وكذا الكلام في صيغ النواهي وهو المراد بما ذكره بعض اهل الاصول من ان في التكليف طلبا والطلب اعم من الارادة (قوله كاسر المختبر) لغلامه هل يطيعه او لا فانه قديماً امره عند السلطان لاجل الاعتذار كذا في المواقف والمقاصد فاطلاق المختبر عليه باعتبار كونه مختبراً في سائر الاوقات وان لم يوجد الاختبار في صورة الاعتذار بنساء على ان المعتبر في صدق عنوان الموضوع على ذاته عند الشيخ هو الصدق بالفعل ولو في احد الازمنة ولذا صح قولهم كل نائم مستيقظ على ان عدم الاختبار في هذه الصورة ممنوع اذ لا يجب في الاختبار والامتحان ان يكون المختبر شاكب حيث يتساوى عنده الطرفان اذ ربما يكون الامتحان مع رجحان احد الطرفين عند المختبر كرجحان العصيان عند المولى فالحكم عليه بالغلط منعكس على الحاكم (قوله فانه يأمر العبد ولا يريد الى آخره) قيل الموجود هنا صورة الامر لاحقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله الى عقاب نفسه واجيب بانه قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر فائدة كافي شرح المواقف اقول لو صح ما ذكره السائل لزم ان لا يصدر من السيد امر اصلاً لا صورة ولا حقيقة اذ لا مدخل للارادة الباطنية في حصول المأمور به وانما المدخل لصدور صيغة الامر عنه نعم لو كان للارادة الباطنية مدخل في الحصول لصح ان يقال ان الامر الحقيقي اى المقارن للارادة الباطنية لا يصدر عن العاقل واللازم باطل قطعاً لا يقال اللازم ليس بباطل عند السائل من طرف المعتزلة بل له ان يقول ما ذكرتم من المثال مفروض محض لا يمكن وجوده في الخارج كما ذكرتم لانا نقول لا بد للعاقل من ارتكاب اهون البليتين عنده ولما كان عقوبة السلطان محقة واطاعة العبد مرجوحة عنده يلزمه الامر والاختبار البتة وما ذكر من ان الامر هناك صوري لاحقيق فاسد لانه انما يكون صورياً اذا نصب الامر قرينة للمأمور على ان حصول المأمور به ليس بمرادله اذ عند انتفاء تلك القرينة لا بد للعاقل من ان يمثل الامر لرجحان العقاب والمثال مبنى على عدم نصب القرينة مع ان نصب القرينة للغلام المجبول على مخالفة السيد ربما يؤدي الى الحصول الموجب للعقاب فلا يصدر عن العاقل عند الاعتذار فلا شبهة في امكان الامر للاعتذار بدون نصب القرينة فيكون ذلك الامر حقيقياً فالحق مع اهل السنة (قوله وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء)

المتعاق بالمعاصي انما هو باعتبار الحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بهما منكر دون خلقها وايجادها اذ قد يتضمن مصالح ومع قطع النظر عن ذلك لاحسن ولاقبح عقليين عندنا بفعل الله مايشاء ويحكم مايريد والرضا انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله تعالى * وعن الثالث بان الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده

(قوله ومع قطع النظر عن ذلك) اى عن تضمن خلق المعاصي مصالح لاحسن ولاقبح عقليين عندنا يعنى ان بناء كون خلق المعاصي منكرا انما هو على كون حسن الاشياء وقبحها عقليين كما ذهب اليه المعتزلة فانه ح بكون خلق المعاصي متصفا بالقبح في نفسه اى مع قطع النظر عن اعتبار الشارع اياه قبيحا ويكون خالقها مستحقا للذم فيكون منكرا ونحن معاشر الاشاعرة لانقول لكونهما عقليين بل هما شرعيان عندنا حاصلان بامر الشارع وهوالله تعالى اذ لا يجب عليه تعالى فعل شئ من الاشياء فيفعل مايشاء ويحكم مايريد حتى لو عكس الامر في الحسن والقبح لانعكس حالهما

حاصل الجواب انه ان اريد انها لو كانت مرادة كانت قضاء يجب الرضا به فاللازمة ممنوعة بل كانت مقضية بقضاء يجب الرضا به وان اريد انها لو كانت مرادة كانت مقضية بقضاء فاللازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع اذ الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضى وما يقال ان القضاء صفة من صفاته تعالى ولا معنى للرضا بنفس الصفة فن قال رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضى بصفة من صفاته بل يريد انه رضى بمقتضى تلك الصفة فليس بشئ اذ القضاء ليس عبارة عن الصفة القديمة بل عن تعلقاتها ومن الين ان للرضا بتعلق الارادة او القدرة او التكوين معنى صحيحا ولما توجه ان يقال ان تعلق تلك الصفة موجب لوقوع المتعاق فالرضا بالقضاء بهذا المعنى يستلزم الرضا بالمقضى اذ لا معنى للرضا بكسر الزجاج دون انكساره دفعه بقوله ومحصوله الى آخره ومحصول المحصول انا لا نسلم الرضا بالقضاء بهذا المعنى يلزم الرضا بالمقضى المنكر لان الرضا يتعلق بايجاد او بالمقضى من حيث ايجاده والانكار وعدم الرضا يتعلق بالاتصاف به او بالمقضى من حيث الاتصاف به ولا يلزم من الرضا بالاول الرضا بالثاني الا يرى ان الاتصاف بالصورة القبيحة مذموم دون ايجادها اذ قد يتضمن فوائد ولما توجه عليه ان يقال جعل بعض الناس مغلدا في العذاب لمصالح الغير مما لا يستحسن عقلا بادر الى قوله ومع قطع النظر الى آخره وحاصله ليس حسن الاشياء وقبحها مما ثبت بالعقل عندنا بل بالشرع فقط ولما ورد الشرع بقبح الاتصاف بهما دون ايجادها حكمنا بقبح الاتصاف لا بقبح ايجاد بل بحسنه لتضمنه المصالح ولقائل ان يقول ما ل الاتصاف الى المحلية والقابلية ولا معنى لانكار الشارع واعتراضه على القابل وان صدر امثاله عن الجاهل بل انما يتوجه اعتراضه على الفاعل ولو كسب فالحق ما ذهب اليه الماتريدي من ان المنكر كسب العبد والمرضى ايجاده تعالى بعد الكسب لانه تعالى قادر على عدم ايجاده بعد الكسب اوجده لمصالح فلا اشكال اصلا (قوله وعن الثالث بان الطاعة الى آخره) قال الامدى ويدل عليه انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعدم طاعة له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة كذا في شرح المواقف ولا يخفى ما فيه اذ ليس مراد المعتزلة ان الطاعة تحصيل المراد مطلقا باى ارادة كانت بل تحصيل ما علم فيه ارادة الامر اما بالامر البالغ الى المأمور او بالعقل بناء على القول بالحسن والقبح العقليين والالم يقبح من السلاطين العقاب على امتثال او امره بان يقول كانت تلك الاوامر على خلاف مرادى واللازم باطل فالوجه الاقتصار على العرف الدال بظاهره

قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا له لانه اتى بما يرضاه السيد

على خلاف ذلك (قوله قلت ويلزم ان يكون الى آخره) ليس نصرة للجواب عن الثالث كما وهم اذ ياباه قوله ولو خالفه ولم يأت الى آخره ولا ايراد على الجواب الاول كما قيل لانه كالجواب الاول مبنى على انفكاك الامر عن الارادة بل ايراد على الجواب عن الثالث بان يقال لو صح ذلك لزم ان يكون مخالفة ما امر عاصيا مطلقا وفي كل حال ويلزم منه ان يكون العبد عاصيا في مخالفة الامر مطلقا ولو علم بما يرضاه السيد وقصد بتلك المخالفة تخليص سيده عن العقاب والقتل والحال انه مطيع في هذه الصورة قطعا وان كان عاصيا في سائر الصورة واللازم باطل مستلزم لاجتماع الاطاعة والعصيان في العبد في وقت واحد قالوا في قوله ويلزم الى آخره عطف على المقدر كما اشرنا وفي قوله ولو خالفه ولم يأت الى آخره للحال او للعطف وعلى التقديرين يكون ذلك القول دليلا بطلان اللازم وكلمة لولا لاهمال ليكون اشارة الى هذه الصورة لان المهمة في قوة الجزئية ولما توجه عليه معارضة بان يقال لو لم يكن المخالفة للامر عاصيا في هذه الصورة ايضا لما تم اعتذار السيد عند السلطان اشارة الى دفعها بقوله ولا شك انه لو علم السلطان الى آخره وحاصل الدفع ان تمام الاعتذار عند السلطان ليس لكون العبد عاصيا في الواقع والكلام فيه بل لكونه عاصيا عند السلطان لعدم علمه بحقيقة الحال الا يرى انه لو علم السلطان حقيقة الحال من علم الغلام بما يرضاه السيد وكون مخالفته للامر لقصد تخليص السيد عن القتل لم يتم ذلك الاعتذار قطعا لان السلطان يقول للسيد حينئذ قد علم الغلام ما يترتب على امتثال الامر من العقاب فلو كان عاصيا لاتي بما يوجب عقابك لكنه اتى بما يرضاه وبهذا البيان اندفع الاوهام واندفع ان يقال ان حقيقة الحال معلومة للسلطان لان امر العبد كان بعد الاعتذار القولى لانه انما يتوجه لو كان حقيقة الحال عبارة عن مجرد ان رضاء السيد في المخالفة وليس كذلك بل عبارة عن علم الغلام بذلك وقصد تخليص السيد واندفع ايضا ان يقال انما يكون الغلام مطيعا في المخالفة لو علم ان رضاء السيد في المخالفة وهذا يمكن الجواب عن ايراد الشارح بان الغلام ان لم يعلم ان مرضى السيد هو المخالفة فهو في المخالفة عاص قطعا وان علم فهو مطيع لكن لا باعتبار تحصيل المراد بل باعتبار تحصيل ما امر به السيد بامر ضمني اخفاء السيد عند السلطان لان اظهاره عنده محل بالاعتذار لا يقال هو عاص باعتبار مخالفته للامر الصريحى ومطيع باعتبار موافقته للامر الضمنى فيلزم اجتماع الاطاعة والعصيان ايضا لانا نقول على هذا بطلان اللازم ممنوع اذ لا بأس بكونه عاصيا في الظاهر ومطيعا في الباطن ولذا تم الاعتذار او نقول الامر الحقيقى هو الذى لم يعلم بالمأمور ان مراد الامر خلاف ما امر به ولما علم الغلام ان مراد السيد ورضاه في المخالفة كان الامر الضمنى امرا حقيقيا في الواقع والامر الصريحى امرا صوريا في الواقع والاطاعة والعصيان

(قوله قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور الخ) وذلك لانه لا شك ان الاتيان بما يرضاه الامر طاعة فلو كان الامر مغايرا للارادة وكان الطاعة هي الاتيان بما امر به المطاع لاما اراده لزم ان يكون المطيع عاصيا والعاصى مطيعا فان العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما يريد ويرضاه الامر وهو يوجب كونه مطيعا يلزم على هذا ان يكون عاصيا لعدم اتيانه بالمأمور به ومع انه خالف لعدم اتيانه بما امر به وهو يوجب كونه عاصيا يلزم ان يكون مطيعا لانه اتى بما يريد السيد ويرضاه

(قوله ولا شك انه لو علم السلطان ١٠٩ الخ) اى كالبزم في المثال المذكور على هذا ان يكون المطيع

عاصياً والعاصى مطيعاً
يلزم ايضا ان لا يكون
اعتذار السيد في صورة
مخالفة العبد امره اعتذاراً
صحيحاً وذلك لان هذا

الاعتذار مبنى على ان يكون
مخالفة امره مخالفة لرضائه
فلو علم السلطان ان رضائه
في المخالفة لا يعتقد انه مطيع
لسيده لا يخالف له فلا يقوم له
عذر ح لان السلطان
يقول للسيد انه لم يأت
بما امرت به لان رضاك
في عدم اتيسانه به (قوله
ويمكن ان يقال الامر
امر الخ) حاصله ان
كون الامر مغايراً
للارادة وكون الطاعة
تحصيل ما امر به المطاع
لا تحصيل ما اراده لا يستلزم
كون المطيع عاصياً ولا كون
العاصى مطيعاً وذلك لان
الامر نوعان احدهما
تكويني يتكون ويحدث به
جميع الكائنات المأمورة
بالتكون والحدوث كقوله
تعالى انما قولنا لشيء اذا
اردناه ان نقول له كن
فيكون وثانيهما تشريعي
تدويني هو الامر الذي
كلف به العباد بالايمان
والطاعات وعليه مدار
الثواب والعقاب فتحقيق
الجواب عن السائل ان
الطاعة هو الاتيان بما

ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذر في صورة المخالفة ويمكن
ان يقال الامر امران امر تكويني يلزم منه وقوع المأمور به وهو يعبر سائر الكائنات
وامر تشريعي وتدويني وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما يوافق
الامر الثاني والرضاء يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثاني

في الواقع في موافقة الامر الحقيقي ومخالفته لافي موافقة الامر الصوري ومخالفته
فالعبد العالم مطيع في الواقع لاعاص فيه واما تمام الاعتذار فيكفيه العصيان عند
السلطان ولا يتوقف على العصيان في الواقع فلا اشكال (قوله ويمكن ان يقال
الامر امران الى آخره) جواب عن ادلتهم بحيث يندفع عنهم ما اورده بقوله
قلت ويلزم الى آخره بان يقال الامر امران امر تكويني يحصل به التكوين والايحاد
يلزم منه وقوع المأمور به بلا اختيار من المأمور وهو الامر المذكور في قوله تعالى
انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون الآية فالأمر هو الشيء الممكن
والمأمور به كونه ووجوده ولا شيء من الممكنات بما هو مختار في وجود نفسه ولذا
لم يكن مداراً للثواب والعقاب ويؤيده قوله وهو لا يخص بافعال العباد بل يعبر سائر
الكائنات وامر تشريعي يوضع به الشرع والتكاليف وتدويني يدون احكامه
في كتب الاصول والفروع والاولى ان يقول وامر تكليفي لا يلزم منه وقوع
المأمور به وعليه مدار الثواب لمن وافقه والعقاب لمن خالفه يعنى لا على الامر
الاول لما عرفت فتقديم الخبر للحصر وبين الامرين عموم من وجه بحسب التحقق
لتحققهما معا في ايمان المؤمن وطاعة المطيع وانفراد الاول بدون الثاني في كفر
الكافر ومعصية العاصي وسائر الكائنات من غير افعال العباد وبالعكس في ايمان
الكافر وطاعة العاصي (فالطاعة) الاختيارية التي يترتب عايتها الثواب (هو الاتيان
بما وافق الامر الثاني) التشريعي والرضاء اى رضاء الامر تركه الاعتراض
(يترتب عليه) اى على هذا الاتيان ترتب الملة الغسائية على الفعل المعلن وليس
الضمير عائداً الى الامر الثاني كما زعم لوجه الاول لامعنى لترتب الرضاء بالفعل على
الامر الثاني الثاني على هذا لا وجه لتأخير هذا الكلام الى حين التفريع الثالث انه
يوجب استدراك قوله اذا خالف الثاني لان الرضاء يترتب على الامر الثاني في كل
حال سواء خالفه الاول او توافقا بخلاف ما اذا رجح الضمير الى الاتيان
فان المراد ان الطاعة هو الاتيان الاختيارى بما وافق الامر الثاني ويترتب على
ذلك الاتيان رضاء الامر الواجب تعالى فيما اذا توافق الامران كما في ايمان
المؤمن وطاعة المطيع لافيا خالف الامر الاول للثاني كما في كفر الكافر ومعصية
العاصي فان الاتيان بما وافق الامر الاول في هذه الصورة ليس باتيان اختياري
يترتب عليه الرضاء لاجل امثاله له بل ذلك الامثال اضطراري بالنسبة الى الامر
الاول فلا يكون العبد مختاراً في الامثال له بخلاف الاتيان بما وافق الامر الثاني

يوافق الامر التدويني والرضاء اعنى ترك الاعتراض يترتب على هذا الامر دون الامر التكويني اذا خالفه واما

(متكلم) لاجماع الانبياء على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما يقوله المعتزلة لانه خلاف النصوص ولا ضرورة في صرفها عن ظواهرها وسيأتي الكلام في تحقيق صفة

والامتنال له فقوله دون الامر الاول اذا خالف الثاني بمعنى ان الطاعة ليست الاتيان بما وافق الامر الاول ولا يترتب عليه الرضاء فيما خالف الامر الثاني اذا تقرر هذا فنقول اما اندفاع ما اوروده على جواب دليلهم الثالث فلان ارادته تعالى وقوع شئ انما هي في ضمن الامر الاول التكويني المستلزم لوقوع المأمور به فكون الطاعة الاختيارية تحصيل ما اراده المطاع غير ممكن في ارادة الواجب تعالى لانتهاء اختيار المأمور بالامر الاول في الامتنال وان امكن ذلك في ارادة السيد لعدم اقتضاء ارادته وقوع المراد فبطل احتمال ان يكون الاطاعة تحصيل ما اراده المطاع بان يقال لو صح ذلك لكان العبد مختارا في امتثال الامر الاول واللازم باطل لما عرفت وايضا المأمور بالامر الاول نفس الشئ الكائن والمأمور به وجوده والمأمور بالامر الثاني هو الشخص العاقل والمأمور به فعله الاختياري المتراخي عن صدور الامر فلا يمكن للعبد الامتنال الاختياري للامر الاول فانه ان تعلق بوجوده فقد عرفت ان لاشئ من الممكنات بمختار في وجوده وان تعلق بفعله فالمأمور بذلك الفعل لا العبد بخلاف الامتنال للامر الثاني واما كونه جوابا عن ادلتهم فلانه على هذا لا يتم دليلهم الاول اذ انتفاء الامر الثاني عن الشرور والمعاصي لا يوجب انتفاء الامر الاول الموجب لارادة الامر ولادليلهم الثالث لما ثبت ان الاطاعة تحصيل ما امر به المطاع قطعاً لا تحصيل ما اراده ولادليلهم الرابع اذ غاية انتفاء رضائه تعالى بالكفر والمعاصي انتفاء كونها مأمورا بها بالامر الثاني لانتهاء كونها مأمورة بالامر الاول ايضا بل يجوز مع انتفاء الامر الثاني ان تكون مأمورة بالامر الاول ومرادة في ضمنه ولذا لم يذكر جوابا على حدة عن دليلهم الرابع وما يقال انه جواب عن دليلهم الثاني ايضا ففيه نظر اللهم الا ان يتكلف ويعمم الرضاء في كلامه من رضاء الامر والمأمور ومن الرضاء الجائر والواجب فيقال لانسلم انها لو كانت مرادة لوجب الرضاء بها كيف وكونها مرادة في ضمن الامر الاول يستلزم كونها مأمورا بها بالامر الثاني ليجب الرضاء بها ولا يخفى ما فيه بقي في كلامه بجنائ الاول ان الامر التكويني ليس على حقيقته بل هو عبارة عن تعلق القدرة او التكوين الا ان يقال كونه جوابا آخر غير ما ذكره القوم لا يتوقف على كون الامر التكويني على حقيقته الثاني ان الامر التكويني خاص بموجودات الكائنات المرادات مع ان من جملة اعدام المدومات الممكنة كالكفر وترك الطاعات والمعاصي الا ان يقال تلك الاعدام حاصلة بترك الامر التكويني وكما ان نفس الامر التكويني تابع للارادة كذلك تركه فيكون جميع الكائنات مرادة له تعالى فليتأمل في هذا المقام فانه مجاز الافهام (قوله متكلم لاجماع الانبياء عليهم السلام) قيل ذكر الكلام عقيب الارادة

اذا وافقه كما في المأمورين بالايمان الاتيين به فيترتب عليه الرضاء ايضا محال لا يلزم كون الكافر والمعاصي الاتيين بالكفر والعصيان المأمور بهما بالامر التكويني مطيعين ولا يكون العبد في المثال المذكور مطيعا لعدم اتيانه بما امر به بالامر التدويني التكويني الذي يترتب عليه الرضاء فأمل (قوله كما يقوله المعتزلة الخ) قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف غير قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرائيل والنبى عليه السلام او غير ذلك كشجرة موسى عليه السلام ومعنى كونه تعالى متكلماً خلقه وایجاد هذه الاصوات والحروف في الغير (قوله لانه خلاف النصوص) فان النصوص واقعة في كونه تعالى متكلماً وصرف تلك النصوص عن ظواهرها التي هي قيام الكلام بذاته تعالى وحملها على كون موجودا له في الغير مما لا ضرورة فيه اذ يصح حملها على ظواهرها على ما سيأتي بيانه

الكلام ان شاء الله تعالى (حى) لان الحياة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة وعند الفلاسفة الحى هو الدراك الفعال فهم عندنا صفة زائدة على العلم والارادة تنبئها على انه لا ينشأ الا عن ارادة ولذا اخر عن العلم والقدرة فان الذى ينشأ عن الارادة لا محالة مسبوق بهما انتهى ولا يخفى ان المسبوقية بالعلم صحيح وبالقدرة فاسد اذ كل ما حصل بتأثير القدرة حادث وكلامه تعالى قديم نعم الكلام اللفظى الحادث متعلق بالقدرة لكن المراد ههنا كلامه القديم القائم بذاته وقد يستدل على صحة السمع والبصر والحياة والكلام بانها صفة كمال فى الحى فيكون عدمها نقصا يجب تنزيهه تعالى عنه ولا يخفى انه لا يفيد زيادة تلك الصفات لجواز ان يترتب على الذات ما يترتب على هذه الصفات فلا نقص بخلاف اجماع الانبياء عليهم السلام على انه تعالى متكلم اذ لا معنى له سوى من قام به الكلام كالتعلم لمن قام به العلم ولذا قال وليس معناه ايجاد الكلام فى الغير كما يقوله المعتزلة من ان تكليمه تعالى مع موسى عليه السلام بمعنى ايجاد كلام فى شجرة هناك لانه خلاف النصوص من الكتاب والسنة ولا ضرورة فى صرفها عن ظواهرها كصرف المعتزلة ولا دور فى اثبات كلامه تعالى بالسنة واجماع الانبياء عليهم السلام لان ارسالهم لا يتوقف على ثبوت الكلام. بل ثبت بالمعجزات بل لا دور فى اثباته بنصوص الكتاب لان المدعى هنا انه متصف بكلام قديم وهو ثبت بمجرد الكلام اللفظى المتواتر الغير الموقوف على الاتصاف المذكور ولذا ثبت الكتاب عند المعتزلة مع نفى ذلك الاتصاف وسيجئ تفصيل البحث (قوله حى لان الحياة عندنا الحى) اى متصف بصفة زائدة. هى الحياة لان الحياة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة فهذا الدليل من الشارح فى الحقيقة دليل لكبرى دليل الاشاعرة بيان ذلك ان الكل متفقون فى كونه تعالى حيا واستدلوا عليه بان يقال انه تعالى عالم قادر وكل من شانه كذلك فهو حى لكن اختلفوا فى معنى كونه تعالى حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصرى من المعتزلة الى ان حياته تعالى عبارة عن صحة العلم والقدرة والجمهور من الاشاعرة والمعتزلة الى الماهضة موجبة لتلك الصحة فيكون معنى الكبرى عند الجمهور ان كل من هو عالم قادر فهو متصف بصفة موجبة لتلك الصحة سواء فى الواجب تعالى او فى غيره وتلك الصفة الموجبة فى غيره تعالى اعتدال المزاج النوعى بنوع اعتدال محصول بذلك الحى او القوة التابعة له سواء كانت قوة الحس والحركة او غيرها كما اختاره ابن سينا وفى الوجوب تعالى صفة قديمة هى مقتضى الذات وذلك لان الاحياء متفاوتة فى العلم والقدرة فلا بد لكل حى من مصحح للعلم والقدرة المخصوصين به فالحياة فى الكل صفة توجب صحة العلم والقدرة المخصوصين بذلك الحى وهو ما قاله الشارح وان وقع الارادة فى كلامه بدل القدرة ولما توجه على تلك الكلية ان يقال لانسلم ان الحياة فى الكل صفة موجبة لتلك الصحة لجواز ان يكون حياة الواجب تعالى عبارة عن نفس تلك الصحة استدلوا عليها

(قوله توجب صحة العلم)
هذا التعريف لا يكشف
عن حقيقةها ولا حاجة
اليها فى سلامة الايمان
وصحة العقائد بل الاشتغال
بذلك فى هذا المقام فضول
تركها من حسن الاسلام

كما في سائر الصفات الكمالية (سميع بصير) للدلائل السمعية وهما صفتان زائدتان

بانه لولا تلك الصفة الموجبة لكان اختصاص صحة العلم والقدرة الكاملين به تعالى اختصاصا من غير مخصص ورجحانا من غير مرجح واللازم باطل وهذا الدليل منقوض اما اجالا فلانه جار في اختصاص تلك الصفة الموجبة لانها صفة خاصة به تعالى فان احتاج اختصاصها الى مخصص آخر يلزم التسلسل وان لم يحتج بل اختصت باقتضاء الذات فليكن المخصص بالاقتضاء نفس الصحة لا الصفة الموجبة لها وقياس الغائب على الشاهد غير صحيح ههنا فلذا قال المصنف في المواقف بعد ايراد هذا النقض فمن اراد اثبات زيادة الحياة فعليه بالدليل واما تفصيلا فلان الرجحان من غير مرجح انما يلزم لو صح لغيره تعالى ذلك العلم والقدرة الكاملين ولم يلتفت الشارح الى ما يرد عليه لان الزيادة لم يدل عليها برهان في شيء من الصفات عنده ثم في قوله وعند الفلاسفة هو الدراك الفعال تسامح بل الحى عندهم من يصح ان يكون مدركا قادرا الا ان يخص كلامه بحياة الواجب تعالى في الموضيين وحينئذ يكون ذلك القول اشارة الى ان صحة كمال وامكانه له تعالى يستلزم وجوده بالفعل بل بالضرورة لبراهته تعالى عن ان يكون بعض كالاته بالقوة ثم ان كلامه لا يخلو عن الاشارة الى وجه تأخير الحياة عن العلم والقدرة والارادة بان ثبوتها موقوف على ثبوت هذه الصفات وان كان نفس هذه الصفات موقوفة على نفس الحياة لكن على هذا ينبغي ان يؤخر العلم عن القدرة لان ثبوتها ماباقتان الافعال الاختيارية او بنفس القدرة ولذا اخره عنها في المواقف وقد سبق منا جوابه من ان تقديم العلم على الكل لشرفه ولكل وجهة هو موليها واعلم ان الشارح المقاصد استدل على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا بالكتاب والسنة واجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء والشارح تعرض بالدالة السمعية في كونه تعالى متكلما سميعا بصيرا ولم يتعرض في كونه تعالى حيا ولعله لما سبق منه من ان اثبات الارسل موقوف على ثبوت العلم والقدرة والارادة وثبوت هذه الصفات موقوف على ثبوت الحياة وليس بشيء لوجهين احدهما ما قدمناه وثانيهما ان المدعى ههنا كونه تعالى متصفا بحياة زائدة ويكفي في اثبات الارسل ثبوت كونه تعالى حيا اعم من ان يكون حياته تعالى نفس صحة العلم والقدرة اوصفة زائدة موجبة لها (قوله وهما صفتان زائدتان) اى على الذات لا على العلم كما وهم لقوله كسائر الصفات لاستحالة زيادة العلم على نفسه وزيادتهما على العلم مستفادة من التشبيه ايضا اذ على تقدير كونهما صفتين مستقلتين زائدتين على الذات كالعالم مثلا وهو الذى دل عليه ظواهر التصوص يلزم ان يكونا مغايرتين للعلم لعدم صحة تشبيه الشيء بنفسه فلا يكونان راجعين الى العلم لقوله وليسا راجعين الى آخره من عطف اللازم على الملزوم المشتمل على ذلك التشبيه لا يقال ماسبق منه من القول بزيادة الصفات على الذات مغن عن زيادتهما على الذات فيكون تكرارا بخلاف زيادتهما على العلم اذ لم يسبق

(قوله للدلائل السمعية الخ) وهى ساكنة عن كونهما زائدتين او غير زائدتين وعن غير ذلك

(قوله للدلائل السمعية) فان القرآن وكذا الحديث مملو به بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله بل كونه تعالى سميعا بصيرا مع اعلم بالضرورة من دين محمد عليه السلام فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية

عندنا كسائر الصفات لظواهر الآيات والاحاديث وليس ابراجعين الى العلم بالمسموعات اصلا لانا نقول ليس ذلك القول صريحا في زيادتهما اذ الاشعري مع ارجاعهما الى العلم يقول ان صفاته تعالى زائدة على ذاته بناء على ان زيادة العلم زيادتهما ايضا وايضا ربما يحكم على الكل بحكم الاكثر مجازا ففي التصريح دفع التوهم (قوله) وليس ابراجعين الى العلم الى آخره (اعلم ان الفلاسفة والكهنة وابوالحسن البصري من المعتزلة ارجعتهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات بدليلين احدهما انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به وهو محال في حقه تعالى وثانيهما ان اثبات السمع والبصر في الازل بلا مسموع ومبصر فيه خروج عن المعقول وخالفهم الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية حيث قالوا بكونهما غير العلم واجابوا عن دليلهم الاول بان كونهما مع التأثير لا يوجب كونهما عين التأثير او مشروطين به ولوسلم فيجوز ان لا يكونا في حقه تعالى كذلك وقياس الغائب على الشاهد فاسد مع المخالفة في حقيقة صفاتهما وعن دليلهم الثاني بان انتفاء التعلق في الازل لا يوجب انتفاء نفس الصفة كما في سمعنا وبصرنا اذ يوجدان بدون التعلق واستدلوا على مغايرتهما للعلم بظواهر الآيات والاحاديث ولا صارف عن الظواهر اذ لا دليل على امتناع السمع والابصار بدون الآيتين المعروفتين قال شارح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحموس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى فظهر ان الاشعري يخالف الفرقة الاولى في قولهم بتوقف السمع والابصار على الآيتين المعروفتين ويخالف كلا الفريقين في قولهما بان الاحساس ليس من افراد العلم بل هو ادراك آخر شامل لجميع الحيوانات مع ان العلم مختص بالانسان وفيه ان جمهور المتكلمين جوزوا ثبوت العلم للتحل والعنكبوت وغيرها من الحيوانات فهذا دليل على صحة ما ذهب اليه الاشعري فلا وجه لما اورده العلامة التفتازاني في شرح المقاصد على الاشعري من ان جعل الاحساس علما يخالف للعرف واللغة الا ان يكون ذلك التجويز منهم بتجويز عقل للحيوانات وراء الاحساسات وتحقيق هذا المقام انه لا شبهة في انه اذا علمنا شيئا علما تاما قبل الابصار مثلا ثم شاهدناه بالبصر مثلا فلا شك ان هناك ادراكا آخر اوضح واجلي من الاول لانه ادراك لذلك الشيء على الوجه الجزئي والاول على الوجه الكلي وانما الشبهة في امرين احدهما ان ذلك الادراك الجزئي هل يتوقف حصوله على الآلة الجسمانية كما ذهب اليه الفرقة الاولى ولا يتوقف كما ذهب اليه الفرقة الثانية مع الاشعري وثانيهما ان ذلك الادراك الجزئي هل هو نوع مغاير لنوع العلم كما ذهب اليه غير الاشعري او من افراد العلم كما ذهب اليه الاشعري فللعلم عنده تعلقان اذلي

(قوله) وليس ابراجعين الى العلم بالمسموعات

والمبصرات كما يقوله الفلاسفة

وحادث عند حدوث المسموعات والمبصرات واما عند غيره فليس للعلم عندهم الا تعلق واحد اذلى ابدى وان اختلفوا في ان مثل الادراك الحاصل لنا بواسطة الحواس حاصل له تعالى بعد حدوث المحسوسات كإذهب اليه الفرقة الثانية اولا كإذهب اليه الفرقة الاولى فما ذكره الخيايلى حيث قال هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة واولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحددان ومن تمسك به اى بانبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا يخصر الصفات في السبع فقيه نظر من وجوه اما اولا فلما عرفت من ان اثبات تعلقين للعلم انما ينطبق على مذهب الاشعري فقط لاعلى مذهب الفرقة الاولى كإادل عليه دليلهم واما ثانيا فلان للعلم شخصين من التعلق عند الاشعري لانوعين لثبته عليه الشريف المحقق في بحث ان الاحساس علم عند الاشعري في دفع ايراد شارح المقاصد على المصنف حيث جوز المصنف كونهما نوعين او شخصين واورد عليه انه تقدير كونهما نوعين يكون النزاع لفظيا لان مراد الجمهور ان العلم نوع والاحساس نوع آخر ونسب الشريف على ان التعرض بالنوعين مجرد الاستظهار * واما ثالثا فلان ما اورده من لزوم عدم انحصار الصفات في السبع مدفوع عن الفرقة الثانية بأن الظاهر ان كلا من السمع والبصر اعنى الادراك الحاصل بهما مسبب عام للآتين فربما يحصل بدون الآلة وغيرها من الاحساسات ادراكات بشرط الحواس فيكون كل منها مسببا مساويا موقوفا على الحاسة لا بمعنى ان إيجادها تعالى لذلك الادراك فينا موقوف على تلك الحاسة فإنه خلاف المذهب بل بمعنى ان واضع اللغات انما وضع الذوق مثلا على الادراك المترتب على الذائقة بشرط ترتيبه عليها فيستحيل توصيفه تعالى بها بخلاف السمع والبصر فانهما انما وضعا للادراك الحاصل لنا بالسامعة والبالصرة لكن لا بشرط حصولهما بهما وهذا الجواب اولى مما ذكره الشريف المحقق من انه تعالى انما يوصف بالذوق واللمس والشم لعدم ورود الشرع بهما (قوله كما يقوله الفلاسفة) قال المحقق الطوسي في نقد المحصل اراد الامام فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل انتهى وليس بشئ لان وصفه تعالى بهما مشهور في الاديان السابقة ايضا واما ما قيل لاحاجة لهم الى ارجاع السمع والبصر الى العلم بالمسموعات والمبصرات بعدما حققوا ان معنى عينية الصفات نفي الصفات وترتب آثارها على نفس الذات فمن خرافات الاوهام فان غرضهم من الارجاع انه لا يترتب على الذات ما يترتب على السمع والبصر فينا وانما الممكن له تعالى العلم بالاشياء الا يرى ان المعتزلة مع فهمهم

(قوله كما يقوله الفلاسفة) وهو

مذهب الاشعري ايضا

والمبصرات) فاننا اذا علمنا

شيئا علمنا تاما جليا ثم ابصرناه

نجدى بالبدئية بين الحالتين

فرقا ونعلم بالضرورة ان

الحالة الثانية تشمل على

امر زائد هو الابصار وكذا

حال السمع

(قوله قيل الاولى) وهو مذهب السلف والائمة الخفية واهل الحق (قوله لما ورد الشرع بهما آمنة الخ) وكذلك صفات الافعال على تفصيلها ولم يذكرها المصنف ولا الشارح وكان ذلك لعدم اعتداد الاشاعرة بالخفية القائلين بها ووافقهم ابن الهمام على نفيها في كتاب المسيرة حيث قال ادعى متأخروا الخفية من عهد ابي المنصور الماتريدي انها قديمة زائدة على الصفات المتقدمة وليس في كلام ابي حنيفة والمتقدمين من اصحابه تصريح بذلك سوى ماخذوه من قوله كان خالفا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق واما نسبتهم ذلك الى المتقدمين فقيه نظر بل في كلام ابي حنيفة ما يفيد ان ذلك على ما فهمه الاشاعرة على ما نقله الطحاوي عنه حيث قال وكما كان بصفاته ازليا كذلك لا يزال ابديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحدائه البرية استفاد اسم البارئ فله تعالى معنى الربوبية ولا مربوب وله معنى الخلقية ولا مخلوق وكما انه محي الموتى واستحق هذا الاسم قبل احيائهم استحق اسم الخالق قبل انشائهم وذلك بانه على كل شيء قدير فقوله وذلك بانه على كل شيء قدير تعليل وبيان الاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق وقال الشيخ ابوالمعين النسفي في مبحث التكوين من كتاب التبصرة ان الخصوم من الاشاعرة يشنعون علينا في هذه المسئلة من وجهين احدهما ان هذا قول احدتهم لم يأت من العراق ولم يقل به احد من السلف وانما جاء من سمرقند والجواب ان هذا ❦ ١١٥ ❧ قول باطل صدر عن الجهل بمذاهب السلف وذلك ان اباجعفر

قيل الاولى ان يقال لما ورد الشرع بها آمنة بذلك

الصفات الحقيقية الزائدة قالوا بذلك الترتب على الذات واما الجواب عنه بأن المراد فلاسفة الاسلام ويجوز ان يكون مذهبهم مخالفا لمذهب سائر الفلاسفة فريك جدا (قوله قيل الاولى الى آخرة) وجه الاولوية ما يستفاد من شرح المواقف من ان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مشكل فالاولى ذلك وليس بشيء اذ لا اشكال في ترتب الانجلاء التام بعد حدوث السموات والمبصرات على صفتين ذاتيتين له تعالى وعدم ترتبه قبل حدوثهما لامتناع تعلقهما بالمعدومات لا يوجب نقصا في حقه تعالى كيف وذلك الاولى انما ذكره في التشابهات ولم يذهب احد الى ان السمع والبصر من جملة التشابهات ايضا ولعله لهذا مرضه

الطحاوي رحمه الله ممن لا يخفى درجته وعلو رتبته في معرفة اقاويل السلف على العموم واقاويل ابي حنيفة واصحابه ورحمهم الله على الخصوص قال في كتاب العقائد مازال بصفاته قديما قبل خلقه ولم يزد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفة ثم

قاله معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخلقية ولا مخلوق واراد بقوله قبل خلقه قبل مخلوقاته الا ترى انه قال لم يزد بكونهم شيئا ولم يقل بكونه ولانه لو اراد به صفة الخلق لم يقل لم يزد وثانيهما انه لو كان التكوين ثابتا في الازل وكان الله مكونا خالقا للعالم لكان المكون موجودا مخلوقا في الازل فيلزم قدم العالم والعجب كل العجب ان قوما يدعون البراعة في الكلام والتبحر في معرفة الدلائل يزعمون ان القول بقدم التكوين يؤدي الى القول بقدم المكونات مع علمهم ان ما تعلق وجوده بسبب من الاسباب فهو المحدث لا القديم لان القديم هو المستغنى في وجوده عن غيره فلم يستغن عن غيره وتعلق وجوده به كان محدثا ضرورة والمكون وجوده بالتكوين فكيف يكون قديما وتحقيق هذا انا جميعا ندعى على القائلين بقدم العالم المعلنين لذلك بقدم ما تعلق وجود العالم به من ذات البارئ اوصفة من صفة المناقضة حيث ادعوا قدمه مع تعلق وجوده بغيره هذا كلامه وبالجملة قد اشهر بين الاشاعرة ان اثبات التكوين صفته قديمة لله تعالى قول محدث احده ابو المنصور وغيره من متأخري الخفية وليس في كلام المتقدمين منهم ذلك اقول ان ارادوا به ان اثبات التكوين صفة برأسها كايومهم عبارة بعض المتأخرين منهم او اطلاق اسم التكوين على الصفات التي يسميها الاشاعرة صفات الافعال على ما هو المشهور فيما بينهم فهو كذلك لا يوجد في عقيدة ابي حنيفة واصحابه ولا يذهب اليه جمهور اتباعه وقدمائهم من العراقيين وغيرهم وانما مذهبهم في باب العقائد على ما صرح به

فإن الإمام أبو جعفر الطحاوي رحمه الله وغيره هو توصيف الله تعالى وتسميته بكل ماورد واعتقاد أنه حق بالمعنى الذي اراد ورد علم ما شئبه علمه الى عالمه من غير تأويل بالاراء ولا تعطيل بالاوهاء والتقديس عن كل ما لم يرد به الشرع ولم ينطق به الوحى وأنه لا يثبت قدم الاسلام الا على ظهر التسليم والاستسلام وهم يتحاشون عما وقع فيه الاشاعة من تقسيم الصفات الى صفات الذات وصفات الافعال وتنويع كلام الله الى النفسى واللفظى والماتريديّة من اطلاق اسم التكوين على تلك الصفات والقول بأنها قائمة بذاته وامثال ذلك من العبارات بالانوقيف من الشارع وانما يكتبون مثل قولهم ان الله سبحانه بجميع اسمائه واحده بجميع اسمائه قديم وأنه متكلم أمرناه مخبرناه ارادوا به اثبات صفات قديمة لله تعالى من الخلق والفعل والتخليق والترزيق والاحياء والاماتة ونحو ذلك مماورد به الكتاب والسنة فكلا فان الحنفية كلهم متفقون على اثبات تلك الصفات وانها قديمة بالذات لاهو ولا غيره كسائر الصفات واما المخالف فيهم الاشاعرة وغيرهم من النفاة وما ذكره ابن الهمام بعيد من الوقوع والعجب من المحقق انه يستدل بقول ابي حنيفة على نفي هذه الصفات والامام يحكم بغير مراده وكلامه يشهد بخلافه فانه صرح اولا بكونه ازلما بصفاته وبين ثانيا بقوله ليس منذ الخ وأكد ثانيا بقوله فله معنى الخالقية الخ ومثله رابعا بصدق الحى عليه تعالى قبل ان تصاف الموتى بصفة الحياة قبلية تليق بجلاله وكبريائه ولا نسلم ان قوله وذلك بأنه على شئ قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق بل هو تعليل لنفي الاستفادة المذكورة فانه ربما يسبق الى البال بدوا من وقوع الخلق والبرية في الزمان واختصاص الخلوث بان دون ان ان تصافه جل ذكره بتلك الصفات على هذه الشاملة الى ان يردده صحيح النظر وذلك لان معنى القدرة هو التمكن من الفعل والترك الموجب لصحة الصدور وكل ما يصح صدوره من الواجب فهو ضرورى دائم الصدور واجب الحصول لتعاليه عن ظريان المستظرة وكونه معرضا للامور المتجددة وتعاور نسبة القبل والبعد وتوارد حيث وقد برأته بالكلية عن شوب الامكان والقوة فالممكن وان كان مربوط الوجود بالزمان مرهون الحصول بالاستعداد الا ان صدوره عن الواجب دائم وحدوثه لازم والاشاعرة قالوا ان صفات الافعال التى يسميها الماتريديون من الخفية بالتكوين على فصولها ليست الا صفة القدرة باعتبار تعلقها خاص ففى باعتبار تعلقها بالخلق وتخليق وبإيصال الرزق وترزيق وكلها حادثة لحدوث التعلق المتعبر فيها فيما لا يزال فلو كان مرادا امام ابي حنيفة رحمه الله ذلك فلا يصدق القول بأنه سبحانه كان ازلما بصفاته واسمائه ولا ان له معنى الربوبية ولا ربوب وله معنى الخالقية ولا مخلوق بل يكون قد استفاد هذه الاسماء والصفات منذ خلق الخلق وباحداثه البرية ويكون ازداد بالخلق اسم الخالق وبالرزق اسم الرازق على ان مذهب الحنفية يأبى عن امثال هذه التصرفات بالكلية وقال الشيخ حافظ الدين ابو البركات في كتاب العمدة لا يقال ان قدم التكوين يقتضى قدم المكون اذ التكوين لا يكون كالضرب ولا مضروب لان ما تعلق بكونه بالتكوين حادث ضرورة ان المحدث ما يتعلق وجوده بغيره والقديم ما لا يتعلق وجوده بغيره يعنى ان المكون وان لم يكن موجودا فى الازل لكنه موجود فى ما لا يزال غير غائب عن الملك المتعال ولا محجوب عنه بحال ثم قال ثم نقول لهم هل تعلق وجود العالم بذاته تعالى او بصفة من صفاته ام لا فان قالوا لا فقد غلطوا وان قالوا نعم قلنا فانه تعلق به ازلما ام حادث فان قالوا حادث فهو من العالم فكان تعلق حدوث العالم ببعض منه لا بالله تعالى وفيه تعطيل وان قالوا ازل قلنا هل اقتضى ذلك ازالة العالم ام لا فان قالوا نعم فقد كفروا وان قالوا لا بطلت شبهتهم انتهى يعنى ان الاشاعرة امان ان يعترفوا بتعلق العالم بنفسه او بحسب بعض اجزائه بذاته تعالى او بصفة من صفاته العلى اولا الثانى تعطيل محض وكفر صرف وعلى الاول ان اقتضى ذلك التعلق قدم العالم لزم عليهم ما هربوا عنه والافقدم التكوين لا يقتضى قدم المكون فان قيل التكوين بالنسبة الى المكون كالعلة التامة او متممها اللازم عنه المعلوم اذ هو عبارة عن اليجاد بالفعل وما يقوله الضعفاء من الظاهرين من ان القديم مبدأ التكوين والتعلق حادث مع حدوث المكون قول بين الباطلان فلا يتصور انفكاك المكون عنه بخلاف ما اذا تعلق بذاته او بصفة من صفاته اذ يجوز ان يتعلق به بواسطة حوادث واسباب من زمان او غيره فلا يلزم وجود الممكن =

في الازل قلت لامندوحة من انتهاء سلسلة الموجودات بالاخيرة الى الواجب بحيث يكون الواجب علة كافية له في صدور مقتضية لوجوبه عنه سواء كانت الحوادث متناهية كما يقول به المتكلمون او كما يقول به الفلاسفة على النحو الذي قرروه فان قلت ازالة المقتضى التام الكافي لوجوب العلول عنه ووجوده تكوينيا كان او غيره فوجب ازالة العلولات لامتناع تخلف المقتضى بالفتح عن المقتضى التام قلت المقتضى انما هو بوجود الممكن فيما لا يزال واما الوجود الازلي فهو محال لاسمه وسع الممكن بالكلية والازلية ليست عبارة عن الوجود في الازمنة الغير المتناهية وانما هي حالة بسيط محيط بجميع الموجودات على نسبة واحدة متعالية عن التغير والتبدل وتوارد نسبة البعد والقبل فالقديم لا ينفك ابده عن ازاله ولا يتأخر آخره عن اوله ولا يكون اولية صفة سابقة منه ولا آخيرية حالة منتظرة له بل نسبة الزمان والزمانيات كلها والموجودات باسرها كنسبة النقطة المعينة الواقعة في وسط الزمان بالنسبة اليه كما قال سبحانه وما امرنا الا واحدة كبح بالبصر او هو اقرب وانما التفاوت بالتقدم والتأخر وحصول الاول دون الآخر فيما بين الممكنات بعضها من بعض لتقيده بزمان خاص ومكان ورتبة مخصوصة دون غيرها لابلان نسبة الى الباري جل ذكره لتعاليه عن ذلك كله فالآن حصص الحق وظهر بطلان ما قيل ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه وبمجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه وذلك لان المقصود بيان ان المعروف من جهة الشريعة المطهرة المعبر في صحة الايمان والعقيدة من معاني القدم والحديث هو هذا القدر سواء سماه الفلاسفة والمتكلمون او غيرهم في اصطلاحهم بالحديث الذاتي او بالحديث الزماني او بغير ذلك ولا حاجة لنا الى استلزامه المسبوقية بالعدم وان لم يمكن وجود الممكن بدونها في نفس الامر لان الشرع ما كلفنا باعتقادها ولم يحكم علينا بوجوبها والواضح للشرائع والحاكم في امور الدين من مسائل العقائد وفروع الاعمال ليس الا هو الله العزيز الجبار المتعال دون المتكلمين وغيرهم من ارباب الآراء والاقوال فان زعموا انهم اخذوا ذلك من الشرع طولبوا باقامته حجة شرعية بتلاوة آية او برواية سنة وان يجحدوا لذلك سبيلا وان كان بعضهم لبعض ظهيرا وان ادعوا التبادر من معنى الحديث فاول ما يعمدونه وجدان هذا اللفظ من الشارع في حق العالم وانما يؤخذ المسئلة من نحو قوله تعالى الله خالق كل شيء وبعد النزول فتبادره الى بعض الاوهام ليس لان الموضوع له الحقيقي دون غيره بحيث لا يصدق المفهوم على غير الزماني من انحاء الحدوث بل انما ذلك لانه بما احاط به علمه وبلغ اليه فهمه دون غيره وانما حقيقة قياس الغائب على الشاهد وهو حجة داحضة واساس فاسد وان ادعوا الاجماع فبعد تسليم وقوعه وان حجة في العقائد فليس هو في المعنى الذي احده اهل الكلام الذي هو اكبر البدع المحدث في الاسلام اخذا من الفلاسفة فانه عرف محدث لا محالة لم يأت به شريعة ولا ثبت عليه عقيدة وانما يقع الاجماع على المعاني التي عرفت من الشارع وان يقولوا ان الصادر بالاختيار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم بالزمان لان القصد الى اليجاد يقارن عدم ضرورة فهو قول محض لان ما لا يد منه لذلك هو سبق عدم اعم من ان يكون بالزمان او لا واما خصوص عدم بالزمان فكلا بل لا يمكن ذلك في اول الحوادث وانما السبب الحامل لهم على اعتبار سبق عدم بالزمان في مفهوم الحدوث الذاتي غفلتهم عن تحقيق انحاء السبق بالذات وحقيقة الحدوث الذاتي وغيرهم عن معناه حيث توهموا بمجملتهم انه لا يمكن فيه سبق عدم بالذات ثم اكد ذلك الوهم على خلاف الاشعرية مذهبهم العقيم ورأيهم السقيم من القول بإمكان الصفات وزيادتها على الذات فتبتوا ان الحدوث الذي هو من ضروريات الدين هو القسم الذي يسميه الفلاسفة بالحديث الزماني وزعموا ان ذلك مختص لهم من حدوث الصفات اللازم عليهم ولما ثبت ان

الحاصل وان لم يكن مسبوقا بالعدم بالزمان ولذلك لم يرض به العلامة سيف الدين الأمدى وجوز ان يكون تقدم القصد على الایجاد وكتقدم الایجاد على الوجود في انه بالذات لا بالزمان وقد اعترف هؤلاء بعجزهم عن دفعه ومن ثمه اطبق السلف وعلماء الشريعة وأئمة الدين ورؤس المجتهدين على ذم الكلام وهجر المتكلمين آمن يهدي الى الحق احق ان يتبع أمن لا يهدي الا ان يهدي وربك اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين (قوله فان علمنا عرض) قد مر قياسي سابق انه واجب وذاتي منزّه عن الاستكمال بالزيادة ولا هو ولا غيره بخلاف صفات غيره تعالى فانه ممكن حادث عرضي زائد على ذاته وغيره وقال الشيخ ابو طالب المكي رحمه الله في كتاب قوت القلوب في هذا الباب نسلم اخبار الصفات فيما ثبت به الروايات وصحبه النقل ولا نتاول ﴿ ١١٨ ﴾ ذلك ولا نشبه بقياس ولا عقل ولكن

نعتقد الاسماء والصفات بمعانيها وحقائقها لله تعالى ونسفي التشبيه والتكييف عنها اذ لا كفو للموصوف فيشبه به ولا مثل له في جنس هو منه فليأمله فنقول كما سمعناه ونشهد بما علمنا على انه ليس كمثله شيء في كل وصف فتثبت والاشبه ونصف ولا تمثل وتعرف ولا تكيف انتهى كلامه وهذا هو مذهب السلف الصالحين وأئمة الفقهاء الحنفية المجتهدين وغيرهم من اعيان الامة وعلماء الدين

وعرفنا انهما لا يكونان بالآتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتيهما لقصورنا ونقصاننا (وهو منزّه عن جميع صفات النقص) كما سبق من اجماع العقلاء على ذلك (فلا شبه له) اي لا يشبهه شيء في الصفات لان صفاته من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك اعلى واجل مما في المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم وكامل وذاتي وكذا الحال في سائر الصفات (ولا ندله

﴿ وقال المصنف وهو منزّه عن جميع صفات النقص الى آخره ﴾ الظاهر من سياق كلام الشارح انه تكرار لما سبق وانما اعيد لبيان ان الصفات السلبية كنفي الشبه والمثل والشريك والحلول والاتحاد متفرعة على ما سبق باعتبار قوله منزّه عن جميع سمات النقص وان حمل سمات النقص على علامات النقص في الصفات الوجودية كعدم شمول العلم والقدرة لم يكن تكرارا لان المراد هنا نفي صفات موجبة للنقص كوجود الشبه والمثل لان نفي النقص في الصفات الوجودية (قوله لا يشبهه شيء في الصفات الى آخره) انما قيد به له في الصفات اذ المتبادر من المشابهة هو المشاركة في الصفة وايضا لوعيم من المشابهة في الذات والحقيقة لئلا يكون قوله ولا مثل له مستدركا ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام المصنف بعد ذلك نفي جنس الشبه في شيء من الصفات الوجودية سواء كان ذلك الشبه واجبا او ممكنا فحينئذ لم يتم استدلاله الآتي بان صفاته تعالى اعلى واجل مما في المخلوقات الا ان يقال على تقدير تعميم الشبه المنفي من الواجب يكون قوله ولا ند مستدركا على تقدير تفسير المثل بالمشارك في الحقيقة ويكون قوله ولا مثل بل كلاهما مستدركا على تقدير تفسيره بالمساوي في القوة بخلاف ما اذا خص الشبه هنا بالممكن وحينئذ يكون النفي راجعا الى المشابهة ولذا قال اي لا يشبهه شيء مع ان ظاهر كلام المصنف نفي وجود المشابهة لان نفي مشابهة شيء موجود (قوله قديم وكامل وذاتي) فالقديم في مقابلة كل من العرض والمحدث

(قوله واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتيهما الخ) فان ما ذكرنا آنفا يدل على مغايرتهما للعلم وكذا ظواهر الآيات والاحاديث تأتي عن علمهما على العلم

بالمسموعات والمبصرات والادلة العقلية تدل على امتناع حملهما على الكيفيتين الحاصلتين بالآتين المعروفتين (و اشار) وعقولنا ناقصة قاصرة عن كشف حقيقتيهما فلا بد لنا من هذا الاعتراف وبما قررنا لم يسبق مجال لما قيل انه لما صر قاعن معناه الحقيقتين لانتهاء الآتين المعروفتين فيه تعالى والتقليل في القدماء مهم ما لم يلزم من نفيها نقص فلم يحمل السمع والبصر على ما يقول الاشعري والفلاسفة على العلم بالمسموعات والمبصرات (قوله فان علمنا عرض) فان العرض هو الوجود القائم بالمتحيز على ما في المواقف (قوله ومحدث) ضرورة كون صفات الحوادث محدثة (قوله وقاصر) ضرورة عدم كون جميع الاشياء معلومانا (قوله مستفاد من الغير) الذي هو المبدأ تعالى انفيض للصور كلها (قوله وعلمه تعالى قديم) ضرورة استلزام كونه سادنا كونه ناقصا في الازل (قوله وكامل) لاستلزام قصوره كونه ناقصا ايضا (قوله وذاتي) اي مستند

ولا مثله) قيل التدهو المنادى اى الخالف فى القوة والمثل هو المساوى فى القوة وقيل المثل هو المشارك فى الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء ولما كان وجود الواجب وتعيينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية

واشار به الى ان العرض عند الاشاعة ما يقوم بالممكن لا اعم مما يقوم بالواجب فان الصفات الذاتية للواجب تعالى ليست بعرض عندهم وان كان القيام بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت فى التحقيق شاملا للكل فان شموله لا ينافى تخصيص الغير بالممكن فى قولهم ان العرض ما يقوم بغيره ولا تخصيص الموصول بالحدث بل المنقسم الى الجوهر والعرض عندهم هو الممكن الحادث ولذا قالوا بقاء الاعراض تجدد الامثال وصفاته تعالى باقية باعيانها ازلا وابدا غير متجددة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى والكمال فى مقابلة القاصر والذاتى فى مقابلة المستفاد من الغير (قوله اى الخالف فى القوة) اى الواجب الخالف له تعالى فى القوة والقدرة بان يكون قوته زائدة على قوة الواجب او ناقصة عنها والمثل هو الواجب المساوى فى القوة وانما خصصناها بالواجب لان الممكن الناقص فى القوة موجود فلا يصح نفيه والممكن المساوى فيها او الزائد فيها منفيان بقوله ولا شبه اما المساوى فظاهر واما الزائد فلان القوة الزائدة مشتملة على قوة مساوية مع زيادة ولعل هذا التفسير مبنى على ما زعمه قدماء المتكلمين من كون ذاته تعالى مشاركة للممكنات فى الحقيقة والذاتية فلا يصح تفسير المثل فى زعمهم بالمشارك فى الحقيقة ويصح تجويز التفاوت فى القوة بالزيادة والنقصان كما يشاهد تفاوت القوى والقدرة فى افراد نوع واحد وهذا الزعم منهم مبنى على الاشتباه بين مفهوم الذات المسمى بعنوان الموضوع وبين ما صدق عليه المسمى بذات الموضوع والاشتراك فى العنوان لا يوجب الاشتراك فى الذات والا لكان الانسان والفرس متشاركين فى الذات والحقيقة لا اشتراكهما فى مفهوم الذات كما اشار اليه المصنف فى المواقف (قوله وقيل المثل هو المشارك فى الحقيقة) هذا التفسير هو المختار عنده وعند المصنف كما يظهر من المواقف ولذا فسر الشريفة المحقق هناك به والمراد بالحقيقة النوعية لانه المصطلح بين الفريقين فالمعنى لا مشارك له تعالى فى الحقيقة النوعية واجبا كان او ممكنا فيكون متضمنا لرد قدماء المتكلمين فى زعمهم السابق كارد هم فى المواقف وحينئذ يكون التدهو بمعنى المناوى الغير المشارك فى الحقيقة النوعية سواء كان مشاركا فى الحقيقة الجنسية او لم يشاركه فى الحقيقة اصلا وسواء كان مساويا فى القوة او مخالفا زائدا او ناقصا وسواء كان واجبا او ممكنا والمراد بالمناوى المعادى والمخاصم وهو المراد مما ذكره الشريفة فى تفسير التدهو قال هو المثل المناوى فيكون نفى البدو المثل متضمنا لنفى تعدد الواجب مطلقا ولرد على قدماء المتكلمين ودليل الكل هو قوله ولما كان وجود الواجب وتعيينه الى آخره (قوله ولما كان وجود الواجب وتعيينه) اى مابه يمتاز عن جميع ما عداه عين ذاته وحقيقته كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية

الى ذاته تعالى لعدم احتياجه فى شئ من صفات كماله الى غيره ولم يتعرض لكونه جوهر او عرضا لامتناع اتصافه تعالى بشئ من الجوهر والاعراض عند المتكلمين فان الجوهر عندهم هو الحادث المتحيز بالذات اى المشار اليه بالاشارة الحسية بانه ههنا او هناك والعرض هو الحادث الحال فى المتحيز بالذات وكل منهما يقتضى كون موصوفة تحيز اى مشار اليه بالاشارة الحسية التى هى من خواص الجسمانية المنزهة عنها الواجب تعالى شانه (قوله ولما كان وجود الواجب وتعيينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية) وذلك لان كل واحد من الوجود والتعيين جزئى حقيقى فلو كان له تعالى ماهية كلية وكان كل واحد منهما واحدا عين تلك الماهية لزم ان يكون الجزئى الحقيقى كليا حقيقيا وانه ضرورى البطلان وقيل فى بيانه فان كل كلى اذا كان بعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بفاعله اذا لم يتعدد الفاعل كما قيل يكون نوعه منحصرا فى فردة بل يتمتع فرد آخر له انتهى اقول لا ينبغي كون

هذا البيان متبينا لما جعله بيانا له واعترافا بكونه تعالى ذا ماهية كلية وهو نقيض ما عاده الشارح

(قوله فلا يشاركه غيره فيها) قيل في هذا الاستدلال ١٢٠ مغالطة من حيث انه المستدل في هذا

فلا يشاركه غيره فيها

وحينئذ لم يكن له ماهية كلية نوعية كانت اوجنسية لما قالوا ان كان تعين الحقيقة عينها كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية وان كان زائدا عليها كانت كلية فان كان لازمالها كانت كلية منحصرة في فرد وان لم يكن لازما كانت مشتركة بين كثيرين وهذا ظاهر وان خفي على القاصرين منهم من منع الملازمة ومنهم من قال في اثباتها ان كل كلي اذا كان تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بفاعله اذا لم يتعدد الفاعل يكون نوعه منحصر في فرد بل يمنع له فرد آخر فان ما ذكره قائم على نقض الملازمة لاعلى نفسها ثم ان هذا الكلام بظاهره دليل على نفي المشاركة في الحقيقة واجبا كان او ممكنا وبباطنه دليل على نفي تعدد الواجب مطلقا ايضا فيكون دليلا لنفي التدايضا اذ لا وجه لترك دليله هنا واذا انتفى المصادي من الواجب فانتفاءه من الممكن بالطريق الاولى اما كونه دليلا على نفي المشاركة في الحقيقة فبان يقال لو كان له تعالى مشارك في الحقيقة النوعية او الجنسية كانت تلك الحقيقة مشتركة بينهما فيلزم ان يكون للواجب تعالى ماهية كلية واللازم باطل والا لم يكن وجوده وتعينه عين ذاته واللازم باطل وقد سبق منه الاشارة الى وجه بطلان ذلك عند المحققين ولم يلتفت الى ما ذكره المصنف في المواقف من انه لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة الاثنية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركب في هوية كل منهما وهو يناقض الوجوب الذاتي انتهى لانه مبنى على ما ذهب اليه بعض المتأخرين من كون التعين والتشخص جزءا من الشخص وقد سبق قدحه فيه واقول اثبات هذا المطلب لا يتوقف على كون الوجود والتعين عين الذات كما ذهب اليه الحكماء اذ ثبت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا بان يقال على تقدير المشاركة في الحقيقة لم يكن تعين واحد منهما مقتضى تلك الحقيقة المشتركة بينهما بل يحصل لهما لامر منفصل عن تلك الحقيقة فيلزم ان يكون كل منهما ممكنا مع ان احدهما او كلاهما واجب بالذات كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بأمر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لكن الشارح هنا اختار ما هو المختار عند المصنف وسأثر المحققين واما كونه دليلا على نفي تعدد الواجب مطلقا فبضميمة ما ذهب اليه الحكماء من ان الوجوب وجودي وقد صرح المصنف في بحث الواجب لذاته ان الوجوب على تقدير كونه وجوديا لا يكون الانفس الماهية الواجبة وعلى تقدير كونه نفس الماهية لا يكون مشتركا بين اثنين * اما الاول فلانه لو كان زائدا على الماهية فان كان معللا بها لزم تقدم الوجوب على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان معللا لغيرها لزم احتياج الواجب في وجوبه الى علة مغايرة لماهية فلا يكون واجبا بالذات والكل محال فثبت انه على تقدير كونه وجوديا الى امر وجوديا

المدعى احد عينية الوجود بمعنى ان مفهوم الوجود والذات شيء واحد وانما يريدون منها في مسألة عينية الوجود للماهية كون الذات بذاته اى بدون اعتبار امر خارج عنه وحيثية زائدة عليه منشأ لاتزاع الوجود عنه ومصادقا لحمل الوجود عليه فلم لا يجوز ان يكون حقيقة تان بسطتان مجهولتان الكنه بكون ذات كل منهما بما هو منشأ لاتزاع ومصادقا للحمل فلا يلزم التركب ولا المشاركة وهذه شبهة في المطلوب قد سميت بافتخار الشياطين واستندت الى ابن كونة وانا اقول في الجواب عنها ان ينتك الحقيقيين اما ان يكون لخصوصية كل واحد منهما مدخل في كونها منشأ لاتزاع الوجود ومصادقا لحمل الوجود او لا فعلى التقدير الاول يلزم ان لا يكون لشيء منهما منشأ لاتزاع ومصادقا للحمل فلا يكون واجب الوجود للاحتياج وعلى مشترك ذاتي او عرضي فلا يكون واجب الوجود للتركب او الاحتياج

لا يكون الانفس الماهية الواجبة * واما الثاني فلانه على تقدير كون الوجوب نفس الماهية لو كان مشتركا بين الاثنين كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية فيلزم ان يكون تلك الماهية الواجبة مشتركة بين اثنين ويكون كلية واللازم باطل مستلزم لزيادة الوجود والوجوب والتعين على الذات على مذاق الشارح وتركب الهويتين على مذاق المصنف * ثم قال المصنف في المواقف ههنا اما الحكماء فقد قالوا يتمتع وجود موجودين كل منهما واجب لذاته لوجهين * احدهما لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمييزا بالتعين لامتناع الانثنية بدون الامتياز فيلزم تركبها اى تركب كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز وهذا الوجه مبنى على ان الوجوب وجودى فان صح لهم ذلك تم استدلالهم ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية لما تقدم في ابحاث الواجب لذاته وانما التردد في صحة كون الوجوب وجوديا لما سبق منه في بحث ان الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية من ان الوجوب نسبة بين الماهية البتة والشارح المحقق لما حقق ان لاشبهة ان هذه المفهومات وامثالها من الوجود والتعين والتشخص امور اعتبارية انتزاعية وليس مرادهم من كون الوجود والتعين والوجوب عين الذات كون هذه المفهومات الانتزاعية عين الذات بل مرادهم ان مبدأ انتزاع هذه المفهومات عين الذات جزم ههنا ان لاشبهة في كون الوجوب بمعنى المبدأ وجوديا وعين الذات فبرهن بذلك على امتناع تعدد الواجب مطلقا وهو الذى اشار اليه الشيخ في التعليقات حيث قال وجوب الوجود لا ينقسم بالحل على كثيرين مختلفين بالعدد والا كان معلولا وارضاء المحقق الطوسى في التجريد حيث قال وجوب الوجود ينفي الشريك وكذا العلامة القفازانى قرر ذلك البرهان في شرح المقاصد من غير تكبر ولقائل ان يقول غاية كون الوجوب وجوديا وعن الذات ان لا يتصف الماهية الواجبة بخصه من الوجوب المطلق زائدة على الذات فيكون صدق الواجب عليها من قبيل الضوء مضى لامن قبيل الشمس مضية فبعد تسليم ان الوجوب وجودى وعين الذات تجبه على هؤلاء الاعلام ان هذا منقوض اما جالا فلانه جار في الوجود الذى هو عين ذات الواجب فلو صح لزم ان لا يكون الوجود مشتركا بين اثنين ايضا واللازم باطل لانه مشترك بين ذات الواجب والوجودات الخاصة للممكنات واما تفصيلا فلانهم ان ارادوا ان الوجوب المطلق عين الذات فليس كذلك بل هو مفهوم انتزاعى وعارض ذهنى من المعقولات الثانية وان ارادوا ان الوجوب الخاص نفس الماهية فسلم لكن حينئذ لا يتم التقريب اذ غاية ما ذكره ان ذلك الوجوب الخاص لا يكون مشتركا بين اثنين ولا يلزم منه انتفاء تعدد الواجب مطلقا لجواز ان يكون هناك واجبان بالذات وجود كل منهما وتعيينه ووجوبه الخاص عين ذاته كما اشار اليه الشارح الجديد للتجريد وهو مراد ابن كمونة حيث قال في بعض تصانيفه البراهين التى

وقد يستدل عليه بأنه لو كان له مثل لكان كل واحد منهما ممتازا عن الآخر بخصوصيته فان الوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان كانا من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم التركيب المناسفي للوجوب (ولا شريك له) لقوله تعالى لا اله الا هو

١- قوله فان الوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة (الح) تفصيل الدليل على ما ينبغي انه لو كان له تعالى مثل لكان هو مشاركاه في الماهية وممتازا عنه بخصوصية ما فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة ومقتضاها يلزم اشتراك الواجب والممكن في هذا المقتضى فهو اما الوجوب فيلزم كون الممكن واجبا او الامكان فيلزم كون الواجب ممكنا وان كانا لازما من لوازم الماهية مع الخصوصية بان كان الوجوب لازما لمجموع الماهية والخصوصية التي بها يتميز الواجب عن الممكن المماثل له تعالى وكذا الامكان بالنظر الى الممكن المماثل له تعالى فيلزم كون الواجب مركبا من الماهية المشتركة وتلك الخصوصية المميزة اذ لا معنى للواجب الا ما يستلزم الوجوب وتقيضه

ذكروها اتمتد على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية واما اذا اختلفا في الماهية فلا بدله من برهان آخر ولم اظفر به الى الآن انتهى لا يقال لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين كان لازم ماهية مشتركة بينهما سواء كان خاصة لهما او عرضا عاما ولذا قالوا الكتابة عارض لزيد وعمرو بواسطة الماهية الانسانية والحركة الارادية عارضة لهما بواسطة الحيوان والتحيز عارض لهما بواسطة الجسم لانا نقول ذلك غير واجب لجواز اشتراك ملزومات متعددة في لازم واحد مع عدم اشتراكهما في شيء من الذات والذاتيات كاشتراك الواجب والممكنات المجردة في وصف التجرد والوجود وغيرهما (قوله وقد يستدل عليه) اى على نفي المثل المشارك في الحقيقة وكلة قد التقليلية في امثاله اشارة الى ضعفه اذ لو كان قويا كان الاستدلال به كثيرا وانفقاء اللازم كناية عن انتفاء الملزوم ووجه ضعفه امران * احدهما انه مبنى على كون الشخص جزءا من الشخص فيلزم تركيب الهوية * وثانيهما انه مبنى على زعم ان مراد المصنف من المثل المنفى هو الممكن المشارك في الحقيقة ليكون متمحضا في رد قدماء المتكلمين ولا حاجة الى تخصيص المثل في كلامه بالممكن كما عرفت ولعل منشأ غلط هذا المستدل ان شارح المقاصد اورد هذا الدليل في رد قدماء المتكلمين في زعمهم ان ذاته تعالى مشارك لذات الممكنات وتلخيص استدلاله انه لو شارك يمكن له تعالى في الحقيقة النوعية كان كل من الواجب وذلك الممكن ممتازا عن الآخر بخصوصية زائدة على تلك الحقيقة المشتركة فينبذ لا يخلو اما ان يكون كل من الوجوب والامكان لازم الماهية المشتركة او يكون الوجوب لازم تلك الماهية مع خصوصية والامكان لازمها مع خصوصية اخرى والاول محال مستلزم لكون كل من المتشاركين واجبا وممكنا معا وهو اجتماع التقيضين * والثاني محال مستلزم لتركب هوية الواجب من تلك الماهية المشتركة والخصوصية والمرضى عند الشارح مستلزم لزيادة وجود الواجب وتعيينه على ذاته والمرضى عندنا مستلزم لعدم كون تعيين الواجب بتلك الخصوصية والوجوب المترتب عليها مقتضى الذات لعدم كون تلك الخصوصية مقتضاها والكل ينافي في الوجوب الذاتي لكن الدليل المذكور على ما ارتضينا لا ينفي احتمال المشاركة في الحقيقة الجنسية لجواز ان يكون تلك الخصوصية فصلا يقتضى الوجود والتعين والوجوب بخلاف الاولين لان تركيب الهوية وزيادة الوجود والتعين على الذات يلزمان في كل حال وبهذا البيان اندفع الاوهام (قوله لقوله تعالى لا اله الا هو) قال العلامة في شرح المقاصد حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالهية

(قوله لفسدنا) لانها ان وافقت ١٢٣ في المراد فطارت عليه القدر وان خالفت تعارفت عنه فالآية تدل

على نفي التعدد بنطوقها
وضما وبملازمتها عقلا
(قوله اما بمحصر وجوب
الوجود) ويدل عليه قوله
تعالى وهو الله في السموات
وفي الارض اذ لا معنى
للظرفية مع قوله شهد الله
انه لا اله الا هو بمعنى ان
ذلك يقتضي الوحدة بذاته
(قوله قدمرت الاشارة)
الى دليله اعلم ان البراهين
العقلية وان نهضت على توحيد
الواجب الوجود نهوضاً
لامرده وافاد على القطع
واليقين هذا المقصود ولكنها
قليلة الجدوى في تصحيح
العقيدة الواجب شرطا
المعتبر في عقد الدين فانها
بافرادها تتأمل على وحد
الواجب الذي يثبتته الرأي
الكلي من غير تعيين لكون
النظر كلياً فلهذا لا
يكون الصانع الذي يدعوا
اليه الشرائع لتعين ما يدعوا
اليه الانبياء وتشخصه
وهو الله الذي لا اله الا هو
فلو قيل بطلان تعدد
الواجب يدل على ان هذا
الواجب الذي يثبتته الرأي
الكلي هو الصانع للعالم
الذي يدعوا اليه الشارع
(قوله والاول قدمر الاشارة
اليه الى دليله في نفي التل)

ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا واعلم ان التوحيد اما بمحصر وجوب الوجود
او بمحصر الخلقية او بمحصر العبودية والاول قدمر الاشارة اليه والى دليله في نفي التل
وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق
العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ونفى بالقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم
واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالهية ووجوب الوجود وواقفه
الشريف المحقق في القول بأن بعثة الانبياء عليهم السلام وصدقهم بدلالة المعجزات
لا تتوقف على الوجدانية فيجوز فيها التمسك بالدلالة السمعية فهذه الآية دليل قطعي
في نفي تعدد واجب الوجود ونفي تعدد الخالق ونفي تعدد المستحق للعبادة فاتجه
على الشارح امور * الاول انه لا وجه لتخصيص هذه الآية بنفي الشريك في
الخلق والابجد * الثاني انه لا وجه لتخصيص دليل محصر وجوب الوجود بما مر
من دليله المتل مع دليل ينقله عن الغير * الثالث بان يقال لا دليل لنا على ان خصوصية
المعجزة فعل له تعالى سوى انه لخالق سواء الان يقال الاستدلال هنا بهذه
الآية مبني على مذهب من جوز وليس بجائز عنده ولذا لم يلفت اليه في دليل التوحيد
الاول وقد صرفت مافيه (قوله ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا)
الفساد المذكور في هذه الآية اما بمعنى خروج السماء والارض عن هذا النظام
المشاهد من بقاء الانواع وترتب الآثار كما هو الظاهر واما بمعنى عدم تكونهما
في الاصل كما قالوا ثم ان كل من يخاطب بها يعرف ان منشأ الفساد هو تعدد الاله فهي
بعبارتها تنفي آلهة متعددة غير الواجب تعالى وبدلايتها تنفي تعدد الاله (قوله
والاول قدمر الاشارة الخ) اي الاشارة في ضمن دليل نفي التل المشارك في الحقيقة
كما صرفت تفصيله ومافيه من الخلل وما قيل مبني الاستدلال على نفي تعدد الواجب
على ان يكون للواجب ماهية كلية بان يقال لو تعدد الواجب لذاته لزم التل المساوي
في القوة فلا يردانه لا ينفي وجود واجبين تعين كل منهما عين ذاته او لازم ذاته ففسد
من وجوه * اما اولاً فلان بناء الاستدلال على الماهية الكلية يتنافى صريح كلام
الشارح فيما مر اذ على تقدير ان يكون له تعالى ماهية كلية يكون تعينه وجوده زائداً
على تلك الماهية قطعاً وان كان لازماً لها * واما ثانياً فلان تخصيص الواجب بمن له ماهية
كلية مفسد للتوحيد الاول * واما ثالثاً فلان قيد المساوي في القوة مما لا مدخل ههنا
بل في برهان القناع والصواب ان يؤخذ بدله قيد المشارك في الحقيقة على ان ذلك القيد
مبني على الغفلة عما دل عليه كلام الشارح مما اشار اليه المولى الخيال من ان البرهان المشار اليه
في الآية الثانية انما ينفي تعدد الواجب القادر على الكمال لا تعدد مطلق الواجب اذ يجوز
ان يكون الواجب القادر ان متخالفين في القوة بان يكون قدرة احدهما ناقصة لا قادرين
على الكمال بحيث يتساويان في القدرة وان يكون احدهما غير قادر بل معطلا ليس
من شأنه الخلق او موجبا ما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقص القدرة فظاهر لعدم
امكان القناع واشترك الضعيف مع القوى في التأثير واما على تقدير كون احدهما موجبا

فان كون وجود الواجب وتعينه عين ذاته يستلزم ان يكون وجوب الوجود الذي هو غير مارض للواجب غير مشترك بين اثنين

وقد يستدل عليه بأنه لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهما ممكنا لا احتياجه الى كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع

فلانه لما ثبت حدوث العالم وبطلان مطلق التسلسل فلو وجد واجب موجب كان معطلا بالضرورة لا متناع استناد الحادث الى القديم الموجب بدون شروط معدة غير متناهية وايضا يجوز ان يكون إيجاد الواجب الموجب مشروطا باختيار الواجب المختار فلا يمكن التمايز بينهما كقيل واذا لم يدل الدليل المشار اليه على نفي تعدد مطلق الواجب فلا بد لتلقيه من دليل آخر هو ماسر هذا مراده ونحن بتوقيفه تعالى نقول وجوب الوجود معدن كل كمال عند جميع العقلاء فانه يقتضى خروج جميع الكمالات الممكنة الى القمل بالضرورة فهو كلى متواطىء لا يتصور في افراده تفاوت اصلا عندهم ولذا اتفقوا على انه تعالى في اعلى مراتب الكمالات الممكنة فكلما ثبت وجوب الوجود لذات يلزمه الاتصاف بجميع تلك الكمالات التي هي خواص الالهية وكلما تنفي واحد منها يلزمه ان لا يكون واجب الوجود فلا يكون القادر الناقص القدرة ولا المعطل ولا الموجب المؤدى الى التعطيل في المصنوعات واجب الوجود قطعا بخلاف الموجب لصفاته فكلما تحقق واجبان يلزم ان يكونا قادرين على الكمال متساويين في القوة والقدرة فيلزم امكان التمايز المستلزم للمفاسد فالدليل المشار اليه في الآية ينفي تعدد مطلق الواجب كما اشار اليه العلامة التفتازاني في شرح العقائد لا كما حسب الشارح كيف ولو كان الامر كذلك لم يكن نفي تعدد الواجب مؤيدا بالشرع فلا يعتد به عند الاشاعرة مع انك عرفت اختلال دليله على هذا المطلب الجليل (قوله وقد يستدل عليه) اى على نفي تعدد مطلق الواجب وحاصله انه لو تعدد الواجب لزم وجود الممكن الذى هو مجموعهما بلا علة مؤثرة فيه واللازم محال ضرورة اذ لو كان علة مؤثرة فهي امانفس المجموع وهو محال لا متناع تأثير الشئ في نفسه او احدها وهو ايضا محال لاستلزامه كون الواجب الآخر معلولا للواجب العلة لان عليته لذلك المجموع اما باعتبار تأثيره في كل جزء منهما او في احدها او في انضمام احدها الى الآخر او في الهيئة الاجتماعية المعارضة للمجموع لكن الانضمام والهيئة لكونهما من الامور الاعتبارية خارجان عن الممكن الموجود هناك لان الامر الاعتبارى معدوم في الخارج وكذا المركب منه ومن الموجود بل الممكن الموجود هناك هو معروض تلك الهيئة فلا يكون شئ علة لذلك المعروض الا باعتبار تأثيره في كل جزء او في احدها ولما استحال تأثير الشئ في نفسه بطل احتمال كونه علة للمجموع باعتبار جزء واحد هو نفسه وباعتبار كل جزء منهما فثبت ان احدها على تقدير كونه علة لذلك المجموع الممكن المعروض للهيئة لا يكون علة له الا باعتبار تأثيره في الواجب الآخر فيلزم كون احد الواجبين معلولا وهو محال مستلزم لكون الواجب ممكنا وهو اجتماع التقيضين او غيرها وهو ايضا محال مستلزم لكون كل من الواجبين او احدها معلولا لغيره والحاصل لو وجد

فربما يقول المعارض اما ان يلزم وجوب وجود الصانع في بيان الشرائع اولا وعلى الثاني لا يثبت بها التوحيد المقصود وعلى الاول تفقر الادلة العقلية في دلالتها على المدعى الى الدليل الثقلي فلا تكون يرها مستقلا (قوله لا احتياجه الى كل واحد) واللازم من ذلك انما هو امكان اجتماعهما وهو لا يدل على امكانهما (قوله لا يكون نفس المجموع) المعاول الممكن هو المجموع بمعنى كل واحد منهما مع الهيئة الاجتماعية او من حيث انه معروض للهيئة الاجتماعية فلم لا يجوز ان يستند ذلك عليهما يعنى على كل واحد منهما بدون تلك الهيئة ولا يلزم ان يكون فاعلا لنفسه كما في المجموع المركب من الواجب والممكن ولا يكون الواجب معلولا لغيره هذا

ولا احدهما ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة كون اشئ فاعلا لنفسه

لذلك الممكن الموجود علة مؤثرة فيه يلزم اما كون الشئ علة لنفسه او كون الواجب معلولا لغيره والكل محال وما يقال لانسلم ان هناك موجودا آخر سوى كل من الواجبين فقد سبق التنبيه على بطلانه كيف وهناك موجود معروض الهيئة الاجتماعية ومعروض الاثنين كما ان هناك معروض الواحد هو كل منهما وان العقل حاكم بان ذلك المجموع محتاج في وجوده الى كل من الواجبين كاحتياج الاثنين الى الواحد ولا يحتاج شئ من الواجبين الى شئ واما ما قيل التردد الذي ذكره غير حاصر اذ هناك شق رابع تختاره وهو جواز ان يكون المجموع بمعنى الكل الافرادى علة للمجموع بمعنى الكل المجموعى و اشار اليه الشارح في رسالة اثبات الواجب فمدفوع بان المستدل صرح بكون العلة فاعلا مستقلا فان كان كل من الواجبين فاعلا مستقلا لذلك الممكن يلزم التوارد المستحيل وان كان كل منهما علة ناقصة ومجموعهما فاعلا مستقلا فذلك عليه الشئ لنفسه وايضا لا بد للفاعل المستقل من تأثير فيلزم معلولية احد الواجبين للاحالة وتحقيق هذا ما قدمنا من ان المركب من عشرة احدات يحصل بمجرد اليجاد العاشر بعد التسعة فوجود ذلك المركب عبارة عن مجموع الوجودات العشرة فليس لذلك المركب وراء الوجودات العشرة وجود آخر يحتاج الى جعل آخر وراء جعل الوجودات العشرة وهو الذي اثبته الشارح فيما سبق بداهة ويكفيه هذا القدر اذ كما يوجد كل واحد يوجد العشرة فيجربى التطبيق والمنكر هناك انما انكر هذا الوجود اذ عنده يصح ان يقال كل واحد موجود ولا يصح ان يقال العشرة موجودة وهو خلاف البداهة وليس مراد الشارح هناك ان للعشرة الموجودة وجودا آخر وراء الوجودات العشرة كما توهمه بعضهم ههنا اذ ليس ذلك بدورها ولا يحتاجا اليه فكيف يحكم بداهته وما الحاجة الى اثباته فال مؤثر في المجموع المؤلف من موجودين فصاعدا اما مؤثر في جميع اجزائه كتأثير الواجب تعالى في الممكنات او في بعض اجزائه كتأثيره تعالى في الممكن المؤلف من الواجب والممكن كمجموع الذات والصفة واما اذا لم يكن مؤثرا في شئ من اجزائه لم يتصور منه التأثير فيه قطعا وبهذا يندفع ان يقال يجوز ان يكون العلة احدهما بشرط انضمامه الى الآخر على قياس ما جوزه في البرهان المشهور لاثبات الواجب من كون الجزء الاخير علة للكل الحاصل بايجاد معلول واحد على ان نسبة ذلك الممكن الى كل من الواجبين سواء فان كان كل منهما بشرط انضمامه الى الآخر علة يلزم التوارد المستحيل والا يلزم الرجحان من غير مرجح لان كلا من الواجبين موجب فيه لاختار ولا يجدى القول بتفسير المعلولين بالاعتبار لان العلتين على هذا متغايرتان بالذات فلا بد من تغاير المعلولين بالذات ايضا بقى ههنا كلام هو ان ما ذكره الشيخ في التعليقات حيث قال كل اثنين فالواحد منهما متقدم طبعا عليه اعنى انه يتصور وجود الواحد منهما دون الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود فيه وهذا مقدمة كلية اذا اضيف اليها ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد

(قوله اما الاول فلاستحالة كون الشئ فاعلا لنفسه) لا يقال لانسلم لزوم ذلك لجواز ان يكون الفاعل هو المجموع الملاحظ من غير ارتباط والمعلول هو المجموع الملاحظ مع الارتباط لانا نقول ان المراد بالمجموع هو معروض الهيئة الاجتماعية بدون وصف الارتباط والاجتماع اعنى ذات الاثنين فقط من دون اعتبار وصف الاتينية والانضمام ولا شك حينئذ في اللزوم المذكور

(قوله وقد قيل انه دليل اقناعي) القائل هو الفاضل التفتازاني في عدة من تصانيفه وفصل ذلك في شرحه على العقائد وقد شنع عليه في ذلك غير واحد وبالع معاصره عبد اللطيف بن محمد بن ابي الفتح الكرمانى الحنفى رحمه الله في تشنيعه وقد سبقه في هذا ابوالمعين النسفى في كتابه التبصرة وتابعه صاحب الكشف حيث شنع على (قوله واما الثانى والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره) ١٢٦ يعني ان المراد بالجموع ههنا هو معروض

واما الثانى والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره فتأمل والثانى قد اشير اليه في الآية وقد قيل انه دليل اقناعي لجواز ان يتفقا فلا يلزم الفساد

قبله شيء اية قبلية كانت انتج منهما انه لا يتصور موجودان متصفان بوجود الوجود انتهى يشعر بكون مجموع الواجبين واجبا فلا يحتاج الى علة ويؤيده ان وجود ذلك الجموع عين ذات الجموع على قول الحكماء ولازم ذاته على قول المتكلمين فالاولى ان يقال لو وجد واجبان فاما ان يكون مجموعهما الموجود واجبا فيلزم ان يكون الواجب ممكنا ضرورة احتياج الجموع في وجوده الى كل منهما واما ان يكون ممكنا فيلزم ان يوجد الممكن بلا علة مؤثرة فيه فظهر ان قوله فتأمل اشارة الى اندفاع الاوهام واما وجه التبريض بقوله وقد يستدل الى آخره فلعلم لما اشيرنا من الاولى وللإشارة الى انه مشتمل على التطويل اذ يكفي ان يقال لو تعدد الواجب لكان مجموعهما ممكنا موجودا فيلزم كون الواجب معلولا سواء لنفسه او لغيره (قول له) والثانى قد اشير اليه في الآية الى آخره وانما قال اشير لما سيشير اليه من ان هناك دليلين احدهما مصرح به في الآية بالنسبة الى العامة وهو الاقناعى والآخر مشار اليه بالنسبة الى خواص الامة من اولى الابواب وهو البرهانى المسمى ببرهان التمانع وكلا الدليلين عقليان لان الاول نقلى والثانى عقلى كما توهموا ضرورة ان الاستدلال بالآية على نفي تعدد الاله ليس لاجل كونها كلام الله تعالى بل هو استدلال بطريق القياس الاستثنائى غايته ان الملازمة المأخوذة فيه عادية بل الدليل الثقلى هنا ليس الا الآية الاولى اعنى قوله تعالى ﴿لا اله الا هو﴾ وقيل انما قال اشير لان الالهية غير صريحة فى الخلقية فانها تحتل الواجبية والمعبودية ايضا ولان نفي الجمع ليس صريحا فى نفي مطلق التعدد لان نفيه لا يستلزم الانحصار فى الواحد لاحتمال الاثنين وفيه نظر اما الثانى فلما قدمنا من دلالة الآية على نفي تعدد مطلق الاله واما الاول فلان الاله صريح فى وجوب الوجود والقدم الذاتى مع الخواص ومن جملتها الخلقية والمعبودية وربما يتعلق الظرف به باعتبار تضمنه احدهما كما قالوا فى قوله تعالى ﴿هو الله فى السموات والارض﴾ ان تعلق الظرف لتضمنه معنى المعبود وترتب الفساد قرينة على ان تعاقبه ههنا باعتبار تضمنه معنى الخالق المؤثر (قوله) وقد قيل انها دليل اقناعى الى آخره (معارضة لقوله والثانى قد اشير اليه الى آخره او نقض للدليل

الهيئة الاتينية بدون الوصف الارتباط فاحتاج هذا الجموع الى العلة المستقلة لا يكون الا فى ذاته وباعتبار اجزائه التى هى هذا وذلك فتأثير الفاعل فى هذا الجموع لا يتصور الا بتأثيره فى هذا وفى ذلك او فيهما معا فيلزم كون الواجب معلولا لغيره قطعا ومن هذا التقرير علم ان قولنا فتأمل اشارة الى دقة هذا الوجه وعدم ظهوره بد من التأمل التام لالى ما زعم من منع لزوم كون الواجب على تقديرين معلولا لغيره مستندا بان المحتاج الى العلة هو المجموع لاجزاءه ولا يلزم من احتياج الكل الى شيء احتياج الاجزاء اليه فان كل مركب سواء كان تركيبه من الواجبين او الممكنين يحتاج الى جزء مع استحالة احتياج الجزء الى نفسه سواء قلنا ان الجزء علة قاعلية للكل او لا انتهى وذلك

لانا لا نقول بان احتياج الكل ملزوم لاحتمال الجزء مطلقا بل نقول ان احتياج الكل الذى هو محض (المشار) الاجزاء المادية من غير اعتبار امر آخر معها اصلا فى وجوده الى الفاعل انما هو لاحتمال تلك الاجزاء كلها او بعضها اليه فى الوجود على ما يحكم به بديهة العقل (قوله) والثانى قد اشير اليه في الآية (فان فى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله افسدنا اشارة الى دليل نقلى على حصر الخلقية فيه تعالى على ما سيصرح به الشارح رحمه الله تعالى

المشار اليه بان يقال المطلب هنا برهاني والمشار اليه في الآية اقتضى لا يفيد العلم اليقيني فلا يصح الاستدلال بها على هذا المطلب وذلك لما ذكره العلامة التفتازاني في شرح العقائد حيث قال واعلم ان قوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا﴾ حجة اقناعية والملازمة عادية على ماهو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ماثير اليه بقوله تعالى ﴿ولملائهم﴾ على بعض ﴿الآية والا فان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزم لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطل السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لامحالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادها عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمناع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان انتهى وحاصل مراده ان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه بالفعل وان اريد انه كلما امكن التمانع يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل فذلك ممنوع لجواز ان يتفقا على الابداء بالاشتراك في كل مصنوع او بالتوزيع بان يوجد احدهما بعض الكائنات والآخر البعض الآخر اما في كل وقت او بالنوبة في مدة قصيرة او متعاقبة او ان يتفقا على ايجاد احدهما دون الآخر ابدا مع القدرة وامكان التمانع بينهما وان اريد انه يلزم حينئذ ان لا يوجد مصنوع بالامكان فسلم لكن بطلان اللازم حينئذ ممنوع ولو سلم ان امكان التمانع يستلزم التمانع بالفعل فلا نسلم انه كلما تمانعا يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل او بالامكان وانما يلزم ذلك لو كان التمانع بالفعل مستلزما لعجزها وعدم كونهما صانعين بالفعل وهو ممنوع لجواز عجز احدهما دون الآخر فيكون احدهما صانعا ويوجد المصنوع بايجاده فراه مما قبل العلاوة هو الثاني وما بعدها هو الاول وتلخيص مراده ان الآية لا يكون برهانا سواء حمل الفساد على الخروج عن النظام او على عدم التكون وفيه قدح لما اشار اليه في شرح المقاصد من كون الآية برهانا على الثاني فانه بعد ماقرر برهان التمانع قال وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا﴾ فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكونيهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخيران فلما مر من التوارد والرجحان من غير مرجح وان اريد بالفساد الخروج عماي عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل منهما عن الآخر بحكم الزوم المادى فلم يحصل بين اجزاء العالم

الجبائي تشبيعا بليغا حتى نسبته الى الكفر بقدره في دلالة الآية قطعاً على هذا المدعى وحقق ابن الهمام ان الملازمة العادية قطعية بما حاصله اما او لا فلان الله تعالى اخبر بلزوم الفساد على تقدير التعدد على وجه التأكيد وذلك كاف للمؤمن المتدين بالاسلام بل لغيره لقوة المعجزة القاهرة واما ثانيا فلان العادة المستمرة التي لم يعهد اختلالها قط فيمكن مقتدرين في مدينة واحدة اصلا كما قال الله تعالى ولما بعثهم على بعض قاضية بطلب كل الانفراد بالملك والعلو على الآخر وهذا امر اذا توكل لا تكاد النفس تخطر بقله اصلا والعلوم العادية كالعالم حال الغيبة عن جهل عندنا وحجرا انه حجر الان داخل في مسمى العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ولا يشتر فيها استحالة النقيض عقلا كافي الامور الحسية حيث يحصل فيها القطع وان لم يستحل نقيضها وانما غلط من قال انها اقناعية لذهوله عن عدم اعتبار استحالة

النقيض في مفهوم العلم القطعي

هذا الالتزام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويحتل امر الانتظام الذي فيه بقاء الانواع وترتب الآثار انتهى وذلك القدرح بان يقال تعدد الاله لا يستلزم التمانع بالفعل بطريق ارادة كل منهما وجود العالم بالاستقلال من غير مدخلة قدرة الآخر بل امكان ذلك التمانع والامكان لا يستلزم الوقوع فيجوز ان لا يقع بينهما ذلك التمانع بل يتفقان على ايجادها بالاشتراك او يفوض احدها الى الآخر كما اشار اليه المولى الخطيب الى ثم اورد عليه ذلك المولى بان الملازمة قطعية مع حل الفساد على عدم التكون حيث قال والتحقيق في هذا المقام انه ان حل الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر في الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى ﴿لو كان فيهما﴾ اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرها اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اى لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الاله لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكان التمانع بينهما المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع امرين من التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال انتهى فما قيل على الاول يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا بالفعل فلا يلزم انعدام الكل او البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فبطلان اللازم ممنوع وهم اذ على تقدير عدم كون احدهما صانعا مؤثرا فيهما يلزم خلاف المفروض وهو كونهما صانعين مؤثرين فيهما وذلك مصرح به في كلامه وان غفل عنه ذلك القائل وانما يتوجه ذلك اذا عم الاله من الصانع المؤثر فيهما بالفعل وغير المؤثر نعم يرد عليه اباحت * الاول يتوجه عليه ما ذكره بعد الملاوة ايضا من ان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان لا يقع ابدا فلا يلزم عدم كون احدهما صانعا وان نفي على تسليم العلامة او لا يمكن تحقيقا * الثاني لو سلم ان التمانع واقع فليقع في بعض المصنوعات لا في كلها فيجوز ان لا سلم انه اذا لم يكن هناك احدهما صانعا عند التمانع يلزم ان لا يوجد هذا العلم المحسوس لجواز ان يكون هناك الهان احدهما مؤثر في السماء من غير تمانع والآخر مؤثر في الارض من غير تمانع قمتان في الفلك العاشر والعنصر الخامس فلم يكن المؤثر في السماء صانعا للفلك العاشر والمؤثر في الارض صانعا للعنصر الخامس ولم يلزم خلاف المفروض لانهما صانعان مؤثران بالفعل فيهما الثالث لو سلم ان امكان التمانع في كل مصنوع يستلزمه التمانع بالفعل فغاية ما يستلزمه التمانع هو واحد المحالين اما اجتماع الضدين المرادين او اجتماع النقيضين اعنى عدم كون احدهما او كليهما صانعا مع كونهما صانعين فليكن

اللازم هو الاول دون الثاني اذ ليس احد المحالين اولى بالازوم ولو سلم فليس عدم كون احدهما او كليهما صانعا لازما وحده بل مع كونهما صانعين في ضمن لزوم اجتماع التقيضين فيجوز ان يوجد العالم باعتبار كونهما صانعين في ضمنه وما قيل مراده لوجود صانعان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع او التوزيع لا يمكن التمانع ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة ان انعدام جزء العلة التامة يوجب انعدام العلة التامة وانعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانفساء علته التامة ففساد لان المستلزم لعدم كون احدهما صانعا حينئذ هو استحالة التمانع لامكانه المصرح به في كلام العلامة وهو الظاهر من كلامه ايضا فان الظاهر ان مراده انه بعد استلزامه امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا فانما لا يكون الملازمة قطعية اذا عم الاله من الصانع المؤثر فيهما لا اذا خص به على انه بمجرد استثناء تقيض التالي اعني قوله لكن امكان التمانع محال ثبت اصل المطلوب اعني نفى تعدد الاله القادر على الكمال وهو الذي اشار اليه العلامة فجعله بعد الاثبات دليلا للملازمة دليله فاسد مستلزم للمصادرة على المطلوب * الرابع ان امكان التمانع ان لم يستلزم التمانع بالفعل في كل مصنوع فلا يتم ما ذكره من التحقيق وان استلزم فقيم ما ذكره السلامة في التقرير الاول ايضا بان يقال لو وجد الهان قادران على الكمال لا يمكن التمانع بينهما في كل مصنوع وكلما امكن لزوم التمانع بالفعل بطريق ارادة اليجاد بالاستقلال وكلما لزم التمانع لم يوجد مصنوع اصلا فانه لو وجد على تقدير التمانع المذكور اللازم للتعدد فاما بمجموع القدرتين فيلزم عجزهما او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الرجحان من غير مرجح لاستواء نسبة كل ممكن الى قدرة كل من الالهين والكل محال ضرورة وايضا يصح ذلك التقرير على قياس ما ذكره في التوجيه الثاني بان يقال لو تعدد الاله القادر على الكمال لم يكن مصنوع فضلا عن الوجود والا لا يمكن بينهما تمناع بارادة كل منهما الاستقلال في ايجادهما لعين ما ذكره في ذلك التوجيه لكن امكان التمانع المذكور محال كما قررنا * الخامس ان التوحيد في حصر مطلق الخالق لا خالقية لخالقية السماء والارض فقط والظاهر من الآية هو الاول بل نفى تعدد مطلق الاله وما ذكره من ان ليس المراد التمكن فيهما مختل لان المراد تمكن الالهة التي اتخذوها من الارض كادل عليه ما قبل الآية حيث قال الله تعالى ﴿ام اتخذوا آلهة من الارض هم ينشرون لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا﴾ ولا يلزم منه تمكنه تعالى فيهما وانما يلزم ذلك لو كان قوله الا الله استثناء متصلا والى جميع ذلك اشار اليه البيضاوي حيث قال ووصف بالامتياز الاستثناء لعدم شمول ما قبلها لما بعدها ودلالته على ملازمة الفساد لكون الالهة فيهما دونه تعالى والمراد ملازمته لكونها مطلقا او معه تعالى انتهى فالحق ان توجيهه الثاني لقطعية

(قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف الخ) يعني ١٣٠ كانه يجوز ان يتفقا كذلك يجوز ان

ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما او كليهما او لا يحصل

يختلفا لان التعدد يستلزم جواز الاختلاف وهذا الجواز كان في انبات المطلوب من غير حاجة الى ابطال جواز الاتفاق فانا نقول على تقدير الاختلاف اما ان يحصل مراد احدهما الخ قال السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح حكمة العين لاختفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يخلو اما ان يمكن للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت او لا والثاني يوجب محجزه اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه يمكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزوم وقوع احد الامرين وهو اما اجتماع المتنافين او المعجز والالزام امكان احدهما وهو محال وامكان المحال محال انتهى او رد عليه انه ان اراد بقوله يمكن للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت انه يمكن له ارادة السكون في وقت ارادة الاول حركته من غير اشتراط ارادة الحركة وهو معنى العرفية فهو مسلم لكن لا يلزم منه اجتماع الارادتين

الملازمة صحيح دون الاول فاعلم هذا المقام (قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم الى آخره) يعني انه كما يستلزم عادة خروجهما عن النظام المشاهد كذلك يستلزم عقلا استلزاما قطعيا امكان التمانع والتخالف وان اتفقا وتلك الآية باعتبار كل استلزام حجة على التوحيد فهي باعتبار الاستلزام العادي صريحة في الدليل الاقنعي وباعتبار الاستلزام العقلي القطعي مشيرة مع ذلك الى برهان يسمى عندهم ببرهان التمانع فهذا الجواب جواب بتحسير المراد بان ليس المراد من الدليل المشار اليه هو الدليل الاقنعي المصرح به بالنسبة الى العامة بل البرهان المشار اليه في ضمنه بالنسبة الى الخواص من اولى الالباب فاندفع بعض الاوهام وذلك البرهان على ما في كتب القوم بان يقال لو وجد الهان ويتصفان لاحالة بشرائط الالهية من كمال العلم والقدرة والارادة وغيرها لا يمكن بينهما تمناع بان يريد احدهما كون هذا الجسم في هذا الزمان مثلا ابيض او في هذا المكان والآخر كونه فيه اسود او في مكان آخر لكون كل منهما قادرا على الكمال على كل ممكن في كل وقت لكن امكان التمانع المذكور محال لان نفس التمانع محال وامكان المحال محال اذ لو امكن امكانه لا يمكن نفسه فلا يكون محالا وانما قلنا ان نفس التمانع محال اذ لو فرض وقوعه فاما ان يحصل مراد احدهما دون الآخر فيلزم عجز الآخر عن تنفيذ القدرة في الممكن فلا يكون لها قادرا على الكمال وقد فرض انه قادر على الكمال وهو اجتماع النقيضين او يحصل مراد كل منهما فيلزم وقوع اجتماع الضدين وهو كون الجسم ابيض واسود او في مكانين مختلفين معا او لا يحصل مراد شيء منهما فيلزم عجزها وهو خلاف المقروض ايضا وايضا يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون فيما اذا كان التمانع فيهما وهو محال ايضا وهذا البرهان كما ترى ينفي تعدد مطلق الاله القادر على الكمال لان منشأ لزوم امكان التمانع قدرتهما على الكمال سواء كانا خالقين مؤثرين بالفعل او لم يكونا والشارح لما قصد جمعه دليلا على نفي تعدد الاله الخالق بالفعل لم يكتف بلزوم المعجز المتنافي لكمال القدرة بل زاد في محذور الشق الاول قوله فلا يكون خالقا وقد فرض كونه خالقا هف ولعله التفت الى ما قيل غاية لزوم المعجز هو الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريق اليجاد عليه والمتنافي للوجوب الذاتي هو الاحتياج في الوجود لافي اليجاد فلا يقوم بهذا البرهان على نفي تعدد مطلق الواجب لجواز ان يكون ناقص القدرة بخلاف ما اذا اقيم على نفي تعدد الاله الخالق بالفعل اذ يلزم حينئذ خلاف المقروض المستلزم لاجتماع النقيضين في الشق الاول والثالث كونهما خالقين وغير خالقين واجيب عن ذلك بان مطلق الاحتياج الى الغير سواء في الوجود او في اليجاد او في شيء آخر مناف للوجوب الذاتي بالاجماع القطعي وما قيل انما يتم الجواب

لجواز ان يزول ارادة الحركة عن الواجب الاول عند ارادة الثاني سكونه وان اراد ان يمكن ارادة (على)

الآخر سكونه بشرط ارادة الاول حركته وهو معنى المشروط بخسار ان لا يمكن للآخر ذلك قوله وهو
يوجب عجزه قلنا ممنوع وانما يلزم عجزه لو كان عدم الحركة اعنى السكون ممكنا حينئذ وليس كذلك فان وجود
الحركة بشرط ارادة احد الواجبين لها واجب وعدمها اعنى السكون ممتمتع وذلك مثل ان يقال هل يجوز تعلق
ارادة الواجب بعدم زيد بشرط ١٣١ وجوده بل بشرط ارادة وجوده ام لا فان امكن يلزم امكان اجتماع

النقيضين والاي يلزم العجز
فينتهض الدليل اى ينتقض
على تقدير التوحيد ايضا
نعم في وقت وجود زيد
يجوز تعلق الارادة بعدمه
بان يزول ويتحقق العدم
بدله كسكون الاصابع
للمكاتب وقت الكتابة
انتهى اقول لا يخفى ان عدم
امكان ارادة الآخر سكونه
بواسطة كون الحركة
واجبة بارادة الاول
يوجب عجز الآخر قطعا
اذ المانع حينئذ من ارادته
السكون كون السكون
متمتعاً بسبب تعلق ارادة
الاول بالحركة فعدم امكان
ارادة الآخر السكون
اتما لئلا من الاول وتعلق
ارادته بالحركة ولا نعى
بالعجز سوى هذا نعم لو
كان امتناع السكون بنفسه
لم يكن عدم امكان ارادته
ايام عجزه وبما ذكرنا
اشار اليه قدس سره بقوله
اذلا مانع له عن ذلك الا
الارادة الاولى ضرورة
انه ممكن في نفسه وايضا
الكلام في امكان تعلق

شئ منهما والكل محال اما الاول فلاستلزامه كون الآخر عاجزا فلا يكون خالقا
وقد فرض انه خالق هذا خلف واما الثاني فلاستلزامه اجتماع النقيضين واما الثالث

على مذهب من يقول بحجية الاجماع مدفوع بان ليس المراد من الاجماع هنا اجماع
المجتهدين على حكم فرعى لا طريق الى العلم به سوى الدليل السمي وهو المختلف
في حجتيه بل المراد اجماع جميع العقلاء على ان واجب الوجود منزّه عن جميع سمات
النقص وقد مر منه الاشارة ولاشبهة في ان اجماعهم على مقتضى عقولهم يفيد علما
قطعا لا يرى انه لا دليل لنا على ان قدرته تعالى شاملة لساحة الامكان الذاتي بحيث
لا تقف عند حد سوى وجوب الوجود المجمع على كونه ممدن كل كمال ممكن بحيث
لم يبق في القوة كمال متوقع اصلا ثم انه غير الضدين في دليلهم الى النقيضين لان
استحالة اجتماع الضدين لاجل استلزامه اجتماع النقيضين ولان ارتفاع الضدين
غير محال في جميع الصور بخلاف ارتفاع النقيضين واقول لما اخرج البرهان عن
مجراه الطبيعي اخل به من وجوه * اما ولا فلان التعرض بقيد الخلق عملا دخله
في لزوم امكان التمانع لما اشرنا من ان منشأ اللزوم كمال قدرتهما فان استلزم وجوب
الوجود كمال القدرة فالبرهان كما ينبغي تعدد الاله الخالق ينفي تعدد مطلق الواجب
والا فلا ينفي تعدد الخالق ايضا لجواز ان يكون هناك خالقان متفاوتان في القدرة
لم يتماثلا لعدم امكان التمانع بين القوى والضعيف * واما ثانيا فلانها اذا تماثلا
في وجود ممكن وعدمه ولم يحصل مراد من اراد العدم فلا نسلم انه يلزمه ان لا يكون
خالقا بارادة اخرى متعلقة بممكن آخر لان الخلق لا يكون بارادة العدم بل بارادة
الوجود ولا يلزم من العجز في احدي الارادتين بالعجز في الارادة الاخرى اذ بعد
ما لم يكن نفس العجز فسادا نقول يجوز ان يكون هناك خالقان على سبيل التوزيع
تماثلا في وجود ما اوجده كل منهما فلم يحصل في كل من التمانعين مراد من اراد العدم
وحصل مراد من اراد الوجود فيهما * فان قلت بل المراد من التمانع الممكن هو ان
يريد احدهما وجود ممكن في وقت ما والاخر نقيضه اعنى عدم وجود شئ
من الممكنات ابدا فان حصل مراد من اراد الوجود فلا يكون من اراد العدم
خالقا اذ لا يصح له مع هذه الارادة ارادة وجود شئ في الجملة وان حصل مراد
من اراد العدم فلا يكون من اراد الوجود خالقا * قلت اذ لم يصح له مع هذه الارادة
ارادة وجود شئ لم يصح فرضه خالقا ايضا لامتناع الخلق بدون ارادة الوجود على ان نقول

ارادة الثاني بالسكون ان ارادة الاول الحركة لا بعدمه حتى يقال ان يمتنع السكون بسبب ارادة الحركة بل
يكون كل من التعلقين بالممكن وما جمعه نظيرا لذلك لا يصلح نظيرا لان ارادة الواجب احد الطرفين تخصيص له
في وقت بالوقوع دون الآخر فلا يتصور ارادتهما معا لان هاتين الارادتين متضادان بالنسبة الى مرید واحد
فلا يجتمعان بخلافهما من مریدین على ما لا يخفى وصرح به بعض المحققين

فلاستلزامه ارتفاع التقيضين فان منع استلزامه امكان التخالف لجواز ان يكونا متوافقين في الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما لان مقتضاها ايجاد الخير او ما هو

امان تصح له مع هذه الارادة ارادة وجود شيء فيجوز ان يكون خالفا باعتبار الارادة الثانية او لا تصح فلا نسلم انه لو وجد صانعان في الجملة يلزم امكان ذلك التمانع ولا مخلص الا بان يحمل التمانع على هذا والخالق في كلامه بمعنى نافذ التقدير والارادة في الكائنات موجودات كانت او عدمات كعدم الايمان من الكافر ويؤيده ماسيأتي من المصنف من ان الكفر والمعاصي بخلقه تعالى وارادته فاذا لم يحصل مراد من اراد جانب العدم يلزم ان لا يكون خالفا نافذ التقدير والارادة وفيه ما فيه * واما ثالثا فلانا لانسلم انه اذا لم يحصل مراد من اراد الوجود يلزم ان يكون عاجزا وانما يلزم ذلك لو كان نسبة الممكن الى طرفي الوجود والعدم سواء وذلك بمنوع كيف وقد ذهب كثير من الحكماء الى ان العدم اولى بالممكن فيجوز ان يكون عدم حصول مراد من اراد الوجود لرجحان جانب العدم لالقصور في القدرة حتى لو تملتق الارادتان بالعكس انعكس الامر في حصول المراد وان بني على بطلان الاولوية الذاتية الممكن بأحد الجانبين فينتج عليه ان ادلة بطلانها منطوق فيها كما سبق اليه الاشارة ولتخليص البرهان عن هذه الورطة جعلوا التمانع الممكن بين الضدين الوجوديين لا بين التقيضين وان غفل عنه الشارح (قوله فان منع استلزامه امكان التخالف الى آخره) بأن يقال لانسلم انه لو تعدد الاله الخالق يلزم امكان التمانع لجواز ان يجب اتفاقهما اما باقتضاء ذاتهما ايجاد الخير او ايجاد ما غلب فيه الخير واما باقتضاء ذاتهما الاتفاق دائما ولقائل ان يقول هذه الاسانيد كلها باطلة اما الاولان فلا نهما يستلزمان عدم اقتدار شيء منهما على بعض الممكنات وهو الذي تساوى فيه الخير والشر او الخير فيه مغلوب او لا خير فيه وايضا تفرض التمانع فيما كان فيه الخير والشر متساويين مع اهما مبنيان على كون ارادة الواجب تابعة للمصالح وهو باطل عند الاشاعرة والى الكل اشار شارح المقاصد وان زعم المانع جواز امتناع ما عدا ما يمتنع فيه الخير او غلب فنقول لزوم الشر لاحد جانبي الفعل عقلا مخالف للمذهب فان ترتب الخير والشر للعباد بايجاد الواجب عادة والقادر على كل ممكن قادر على كل من طرف الفعل والترك من غير ترتب شر على كل منهما بل قادر على كون المنافع تابعة للجانب الذي يختاره واما الثالث فلانه يستلزم فيما اراد احدهما احد الطرفين عجز الآخر عما هو ممكن في نفسه اعني ارادة الطرف الآخر وتأثير قدرته فيه لا يقال ان اريد انه ممكن ذاتي فمسلّم لكن الممكن الذاتي يجوز ان يكون ممتعا بالخير وهو ارادة احدهما الطرف الاول وليس عدم تعلق القدرة بالممتع بالخير عجزا والا لكان الاله الواحد ايضا عاجزا اذ لا يبقى قادرا على ايجاد ما اوجده لامتناع تحصيل الحاصل وكذا لا يتعاق قدرته بايجاد ما يقتضيه ذاته

(قوله فالجواب انه لا يخلو ان يكون ١٣٣ قدرة كل واحد منهما وارادته الخ) هذا اذا اريد بفسادها في الآيـة

عدم تكونهما على ما اشار اليه
رحمه الله بقوله في وجود
العالم فاصل الدليل المشار
اليه بهذه الآيـة هو انه لو
تعدد الآلهة ووجد الهان
مستجمعان لشرائط الالهية
قادران على الكمال على
خلق العالم لم يتكون ولم
يوجد العالم لانه لو وجد
فلا يخلو من ان يكون وجوده
بقدره كل منهما وارادته
استقلالاً او بقدره واحد
منهما وارادته استقلالاً
او بمجموع القدرتين
والارادتين وعلى الاول
يلزم توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد
وعلى الثاني يلزم عدم كون
احدهما الهاً وعلى الثالث
يلزم كون كل منهما عاجزاً
عن اليجاد واخلق وبما
قررنا ظهر انه لا وجه
لما قيل ان هذا الجواب
دليل آخر واما تنزيل الآيـة
الى هذا الدليل فيأتي عنه
قوله لفسدنا لان اللازم
على هذا التقدير اما توارد
العتين المستقلتين على معلول
واحد او عجز الواجبين
عن التأثير بالاستقلال او
عدم خالقية احدهما وفي
شيء منها لا يلزم فسادها
بخلاف التقدير الارل
فانه يلزم فيه على التقدير الثاني والثالث فسادها انتهى

الغالب فيه الخير واما لان ذاتهما يقتضى الاتفاق فالجواب انه لا يخلو اما ان يكون قدرة
كل واحد منهما وارادته كافية في وجود العالم او لا شيء منهما كاف او احدهما كاف

من الصفات ولا باعدامها وان اريد انه ممكن وقوى لامتناع فيه لا بالذات ولا
بالغير فمنوع كيف وعلى تقدير اقتضاء ذاتهما ذلك الاتفاق يكون تعلق ارادة
احدهما باحد الطرفين محيلاً للطرف الآخر لانا نقول نفرض تعلق الارادتين
معا بحيث لا تقدم لتعلق احديهما على تعلق الاخرى فيكون تعلق كل من الارادتين
بالممكن الصرف فلو وجب الاتفاق لزم العجز عن هذا الممكن الصرف فلا يكون
الها قادراً على الكمال بخلاف عدم تعلق القدرة بعدما كان ممتمناً بالغير باقتضاء
علته التامة او باقتضاء ذات الواجب فان الصادر عن الذات بالايجاب متقدم على الصادر
بواسطة الارادة والاختيار وبهذا الجواب دفعوا النقض المتوجه على برهان
التامع بجريانه في عدم الوهية الواحد بأن يقال لو فرض تعلق ارادته باعدام
ما وجبه ذاته من الصفات فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال
او لا يحصل شيء منهما وهو ارتفاع التقيضين او لا يحصل احدهما فيلزم العجز او
تخلف المعلول عن علته التامة وكذا الكلام فيما فرض تعلق ارادته باعدام المعلول
مع وجود علته التامة او بايجاد الموجود ولا يتوجه عليه انه يجوز ان يكون فرض
تعلق الارادتين معا فرض محال لانا نقول بعد استواء نسبة كل الى كل ممكن في كل
وقت يكون تقدم تعلق احدى الارادتين على تعلق الاخرى وجحاً من غير
مرجح ففرض المحال فرض التقدم فلا حاجة الى فرض المعية وهو المراد بما ذكره
الشرىف المحقق في حواشى شرح حكمة العين حيث قال لا خفاء في امكان ارادة
احدها حركة زيد في وقت معين فلا يخلو اما ان يكون للآخر ارادة سكونه في ذلك
الوقت او لا والثاني يوجب عجزه اذ لا مانع عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة
انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع
احد الامرين اما اجتماع المتنافيين او العجز والالزم امكان احدهما وامكان المحال
محال انتهى وعليه يبتنى ما ذكره العلامة التفتازانى في شرح المقاصد حيث قال فان
قبل ما ذكرتم لازم في الواحد اذا اوجد المقدور فانه لا يبقى قادراً عليه ضرورة
امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ
القدرة ليس عجزاً بل كمالاً للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق
القدرة عليه فانه عجز بتعجيز الغير اياه انتهى يعنى عجز عن الممكن بالنسبة اليه
وهو ظاهر فاقيل يلزم على هذا ان يكون الواجب قادراً على اعدام المعلول مع
وجود علته دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف
تقرير القوم وهم (قوله فالجواب انه لا يخلو الى آخره) جواب عن المنع
المذكور اما بتغيير الدليل المشار اليه الممنوع الى الدليل المصرح به في الآيـة لكن

فقط وعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وهو محال وعلى الثاني
يلزم عجزها لانهما لا يمكن لهما التأثير الا باشتراك الآخر وعلى الثالث لا يكون الآخر
بحمل الفساد على عدم التكون بان يقال لو وجد الهان قادران على الكمال صانعان
للعالم بالفعل لم يوجد مصنوع فضلا عن العالم اذ لو وجد شيء على تقدير التعدد فالعلة
التامة لوجوده اما قدرة كل منهما مع ارادته فيلزم توارد العاتين المستقلين على معلول
واحد شخصي وهو محال كما تقرر في محله او قدرة احدهما مع ارادته فلا يكون الآخر
خالقا او مجموع القدرتين مع ارادتهما فيلزم عجزها عن الخلق والايجاد
كما قيل واما بتغييره الى الدليل المشار اليه الآخر بان يقال لو تعدد الاله الصانع
للعالم لزم ان يكون وجود العالم مستندا اما الى كل من القدرتين او احدهما
او مجموعهما والكل محال كما قيل واما بطريق ابطال السند الذي هو جواز الاتفاق
المستفاد من سند المانع الاخص وهو وجوب الاتفاق بان يقال لو جاز اتفاق الصانعين
على ايجاد موجود لزم احد المفاصد لان العلة التامة لوجود ذلك الموجود اما كل
من القدرتين او احدهما او مجموعهما والكل محال كما قيل وما قيل على الثالث من
ان غاية ابطال السند بذلك الدليل استحالة الاتفاق وهي لا تستلزم المنوع الذي
هو لزوم امكان التخالف لجواز ان يكون التخالف محالا ايضا فاسد لانه اذا
استحال كل من الاتفاق والتخالف لم يكن شيء منهما قادرا على شيء من جانبي
الفعل والترك كالجملات التي ليس من شأنها الاتفاق ولا الاختلاف في فعل اختياري
لعدم كونها فاعلة بالقدرة والارادة وذلك في الفاعل المختار قطعي الفساد نعم يتوجه
على الشارح على تقدير ان ما ذكره في هذا الجواب انما ينفي جواز اتفاقهما واشترائهما
في ايجاد مخلوق واحد لا في ايجاد مطلق المخلوقات ولو بطريق التوزيع كما زعمه
المعتزلة الزاعمون بخلق العباد افعالهم وخلق الواجب تعالى ماعداها وكازعمه الشوية
والجوس بأن خالق الخير النور او يزدان وخالق الشر الظلمة او اهر من اذلقائل
ان يختار الشق الثالث ويقول على تقدير اتفاقهما على ايجاد المصنوعات بالاشتراك
التوزيعي يكون قدرة كل منهما مع ارادته علة تامة لوجود ما اوجده ولا يكون
وجوده بكل من القدرتين ولا بمجموعهما بل بقدرة احدهما الذي هو موجد
ولا يكون واحد منهما خالقا لما اوجده الآخر فان اراد ان كون عدم الآخر
خالقا خلافا المفروض لانه فرض خالقا لكل موجود فذلك خلافا للواقع في الصورة
المذكورة بل انما فرض خالقا لبعض المخلوقات وان اراد ان عدم كون الآخر خالقا
لشيء من المخلوقات خلافا للمفروض فسلم لكنه لم يلزم مما سبق بل اللازم عدم كونه
خالقا فيما اتحد متعلق الارادتين والقدرتين وان اراد ان عدم كونه خالقا ولو لبعض
المخلوقات نقص لا يليق بشأن الاله كما يظهر من الاقتباس فهو اول المسئلة فالصواب
ههنا ايضا ما فعله القوم وهو ان يبين اولالزوم امكان التمانع للتعدد بابطال وجوب

خالقا فلا يكون لها اذن يخلق كمن لا يخلق لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة على الابداع بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادرا على الابداع بالاستقلال ويمكن

الاتفاق المذكور باسناد المنع المذكور بما ذكرنا على وفق مرادهم ثم يبين عدم تعدد مطلق الواجب القادر على الكمال سواء كان خالقا بالفعل او لا بالبرهانين اللذين ذكرهما قال المصنف في المواقف واما المكلمون فقالوا يمتنع وجود الهين جامعين لشرائط الالهية لوجهين * الاول انه لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ مقتضى للقدرة ذاتهما ومصحح المقدورية هو الامكان فيستوى النسبة فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وانه محال لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين واما بأحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح قال الشريف فلو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني برهان التمانع الذي مر تقريره انتهى اقول ارادوا بوقوع المقدور بهما وقوعه بكل من القدرتين وهو الممتنع المقدور بين قادرين ولم يتعرضوا بوقوعه بمجموعهما لان للتمانع عندهم معنيين * احدهما ارادة احد القادرين وجود المقدور والاخر عدمه وهو المراد بالتمانع في البرهان المشهور ببرهان التمانع كما سبق تقريره * وثانيهما ارادة كل منهما ايجاده بالاستقلال من غير مدخلة قدرة الاخر فيه وهو التمانع الذي اعتبروه في امتناع مقدور بين قادرين وهذا البرهان مبني عليه ووقوعه بمجموع القدرتين مع ارادة كل منهما الاستقلال فيه يوجب عجزها لتخلف مراد كل منهما عن ارادته فلا يكونان الهين قادرين على الكمال فعلى تقدير كونهما الهين قادرين على الكمال يلزم احد المحالين اللذين ذكرهما وحاصل هذا البرهان انه لو وجد الهان قادران على الكمال لا يمكن بينهما تمنع بالمعنى الثاني ايضا واللازم باطل اذ لو تمنعا واراد كل منهما الابداع بالاستقلال يلزم اما ان لا يقع مصنوع اصلا او يقع بقدرة كل منهما او باحديهما والكل باطل فظهر انه على تقدير التعدد لو وجد مصنوع لزم امكان احدهما المحالين اما امكان التوارد واما امكان الرجحان من غير مرجح والكل محال وبهذا الاعتبار اشار العلامة التفتازاني والشريف المحقق الى ان الملازمة في الآلية يمكن ان تكون قطعية بناء على هذا البرهان مع حمل الفساد على عدم التكون وان لم تكن قطعية بناء على برهان التمانع على عكس ما زعمه بعضهم ههنا هكذا يجب ان يحقق هذا المطلب الجليل لا كما زعمه الشارح لا يقال لعل مراده ذلك لانا نقول يا بابه قوله لانا نقول نعلق ارادة كل منهما الى آخره وبأباه تقييد الاله بالخالق مع انك ستعرف اختلال ما يذكره في تمام البرهان (قوله لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة الخ) يعنى لانسلم انه على الثاني اى على تقدير عدم كفاية شيء من القدرتين مع

(قوله وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل) اى ١٣٦ - وانما يلزم عجز كل منهما لو اراد كل

منهما الاستقلال والتفرد
فى ايجاد العالم ولم يحصل
واما لو كان كل منهما قادرا
على ايجاد الاستقلال
لكن لم يرد واحد منهما
الاستقلال والتفرد بل
اراد كل منهما الاشتراك
مع الآخر فى ايجاد فلا يلزم
العجز كما فى المثال المذكور
وبما قررنا ظهر انه لا حاجة
لما قيل ان المراد من قوله
لو اراد الاستقلال انه لو
اراد الشئ بالاستقلال لانه
فرق بين ارادة الاستقلال
وارادة الشئ بالاستقلال
انتهى والذي يدل على
كون المراد ما قررنا
لما قيل قوله رحمه الله
سابقا لان ارادتهما تعلقت
بالاشتراك (قوله لانا نقول
تعلق ارادة كل واحد منهما
ان كان كافيا الخ) يعنى ان
تعلق ارادتهما بالاشتراك
لا يتأتى الا بتعلق ارادة
كل منهما بوجود العالم
فتعلق ارادة كل منهما
بوجوده ان كان كافيا فى
حصول وجوده لزم اجتماع
المؤثرين التامين ها تعلقا
الارادتين على معلول
واحد هو وجود العالم
وان لم يكن كافيا يلزم عجزها
او عجز احدها لانها لا يمكن

ان يتفقا على ايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان القادرين على حل خشبة بالانفراد
قد يشتركان فى حملها وذلك لا يستلزم عجزها لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم
العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان
كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور الثانى والملازمان بديهيتان
الارادة يلزم عجزها لجواز ان يكون عدم كفاية القدرة مع الارادة لكون تلك
الارادة ارادة ايجاد بالاشتراك لارادة ايجاد بالاستقلال ليلزم العجز فان
القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فكما ان الارادة اذا تعلقت فى الازل
بوجود العالم فيما لا يزال فلا تؤثر القدرة الا فى وجوده الا لى فكذا اذا تعلقت
بوجوده بالاستقلال او بالاشتراك فيتصور فى تأثير القدرة وتعلق الارادة زيادة
ونقصان فليكن عدم الكفاية ههنا للتقيص التابع لارادة الاشتراك وهو لا ينافى
الاقتدار على ايجاد بالاستقلال ليلزم عجزها ولم يورد المنع على لزوم المحذور فى
الشق الاول لان كون قدرة كل مع ارادته كافية فى وجود العالم لكونه حكما
ايجابيا لا يتصور الا بان يكون الكل علة تامة مستقلة بالتأثير بخلاف سلب الكفاية نعم
لو اسند الكفاية فى الشق الاول الى مجرد القدرة لامكن ايراد المنع هنا على الملازمة
الاولى او على كل من الملازمتين بأن يقال انما يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول
واحد ان اراد كل منهما ايجاد بالاستقلال لكن يجوز ان يريد كل منهما ايجاد
بالاشتراك وايضا انما يلزم العجز لو انتفى القدرة على ايجاد بالاستقلال الى آخره
لكن فرق بين اسناد الكفاية الى مجرد القدرة وبين اسناده الى مجموع القدرة
والارادة وامام تعرضه فى الجواب للملازمة الاولى فهو للتنبيه على ان الملازمة الثانية
كالاولى فى البداهة وعدم قبول المنع لالاجل انه اورد فى السؤال المنع على كل
من الملازمتين فلا اضطراب فى كلامه كما توهموا (قوله لانا نقول تعلق ارادة كل
الى آخره) ترك القدرة ههنا لانها تابعة للارادة فى التأثير واراد بالارادة ارادة
الايجاد بالاستقلال فهو اثبات للملازمة الممنوعة بتحرير المراد بأن يقال المراد بالارادة
فى جميع الشقوق الثلاثة ارادة ايجاد بالاستقلال فعلى هذا ان كان ارادة كل منهما
كافيا فى وجود العالم المراد موجبا لتأثير كل من القدرتين بالاستقلال لزم اجتماع
المؤثرين التامين وان لم يكن شئ من الارادتين كافيا فيه بل الكافى مجموعهما يلزم
عجزها لتخلف مراد كل منهما عن ارادته وهاتان الملازمتان يثبتان لاقبلان المنع
ولما توجه عليه ان يقال على هذا التحرير يندفع المنع عن تلك الملازمة لكن يتوجه
على الدليل ان الترديد بين الشقوق الثلاثة غير حاصر اذبقى هناك احتمال رابع جوزه
المانع وهو احتمال ارادتهما ايجاد بالاشتراك وتأثير قدرتهما على وفق ارادتهما
اجاب عنه بقوله وما اوردتم فى سند المنع الخ فكأنه قال واما احتمال ارادتهما
الايجاد بالاشتراك فهو باطل لان ارادة الاشتراك فى حل الخشبة من الحاملين

(لا يمكن)

لهما او لاحدها التأثير فى وجود العالم وايجادها الا باشتراك الآخر

لاتقبلان المنع وما اوردهم من المثال في سند المنع لا يصحح للسندية اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل الذي يستقل في الحمل به قدر ما ينم بالميل الصادر من الآخر حتى يتقل الخشبة بمجموع الميلين وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا وفي مبحثنا هذا

لا يمكن الزيادة والنقصان في تأثير قدرتيهما ولما تصور الزيادة والنقصان في تأثير قدرة الواجب باختصاصهما بالاجسام والجمانيات القابلة للانقسام لم يمكن تعلق ارادة الواجب بالاجداد بالاشتراك والالزام تخلف المراد عن الارادة فاذ كرت في سند المنع اى في تنويره اذ السند بمعنى ما يذكر لتقوية المنع شامل للتوير لا يفيد تجوز العقل ذلك الاشتراك في ارادة الواجب لانه قياس مع الفارق بين وحاصل كلامه لوجاز منهما ارادة الاجداد بالاشتراك لزم الزيادة والنقصان في تأثير قدرة الواجب فيلزم ان يكون الواجب جسما وقدرته جسمانية تنقسم باعتبار محلها هذا وفيه نظر لان تعلق الارادة بفعل بالاشتراك من جملة الممكنات كما صدر من الحاملين فيلزم ان يكون مقدورا للواجب ولذا ذهب الاستاذ الى ان افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين في اصل الفعل وما ذكره من لزوم الجسمية والجمانية ظاهرا المنع فلا يذبح الاكتفاء بامثاله في هذا المطلب الجليل فما ذكره من الوجه المتين ضعيف جدا (قوله اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما الى آخره) الميل مبدأ الحركة الذاتية طبيعية كانت او قسرية او ارادية ولا ميل في الحركة العرضية كحركة جالس السفينة بحركتها فان الميل فيها لا في الجالس وشاربه الى ان حركة الخشبة من موضع الى آخر عرضية بسبب الحركة الارادية للحاملين التابعة لميلهما ولكل منهما ميل في القوة لو خرج الى الفعل لاستقل به في الحمل لكنهما قسما ذلك الميل بينهما الى قسمين فأخرج احدهما من القوة الى الفعل احد القسمين والآخر القسم الآخر فكان تنقيص كل منهما عن ذلك الميل بقدر ما اخرج الآخر من القوة الى الفعل والزيادة والنقصان في الميل الخارج الى الفعل تابعان لتشديد الاعصاب واضعافها والظاهر ان ينقص كل واحد منهما عن القوة التي بها يستقل في الحمل قدر ما يتمها ماصدر عن الآخر (قوله وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا الى آخره) لعله اراد ان نفس مجزها اللزوم للشق الثاني ليس بمحذور بل المحذور ما يستلزمه ذلك المعجز من عدم كونهما خالقين مستقلين وهو خلاف المفروض الذي هو كونهما خالقين مستقلين وفيه ان الدليل على هذا انما ينفي تعدد الخالق بالاستقلال لاتعدد الخالق مطلقا ولو بالاشتراك الاجتماعي الا ان يقال لما بطل احتمال ارادتهما الايجاد بالاشتراك الاجتماعي بما ذكره في هذا الجواب بطل احتمال تعدد الخالق بالاشتراك الاجتماعي ايضا الا ان احتمال تعدد الخالق بالاشتراك التوزيعي لم يطل بهذا الجواب ايضا فالوجه ما فعله القوم كما عرفت فاتفق هذا المقام والحمد على المفضل المتعالم

ليس المؤثر الاتعلق الارادة والقدرة ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما وهذا وجه متين من سوانح الوقت لا يبقى فيه للمنصف ريبية والله ولي التوفيق والثالث وهو حصر المعبودية فيه وهو ان لا يشرك بعبادة ربه احدا فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين اولا الى هذا التوحيد ونهروهم عن الاشراك في العبادة قال الله تعالى اتعبدون ما تحتون والله خالقكم وماتعملون

(قوله ليس المؤثر الاتعلق القدرة والارادة) المشهور عند الاشاعرة نسبة التأثير الى القدرة وعند الماتريدية الى صفة التكوين لالي الارادة فعطف الارادة هنا على القدرة اما معنى على جعل سبب التأثير مؤثرا مجازا او على ان يكون المعطف قبل الربط ولا يلزم من كون مجموع القدرة والارادة مؤثرة كون الارادة مؤثرة ايضا او على جعل التأثير اعم من التأثير بالذات او بالواسطة والارادة مؤثرة في تأثير القدرة المؤثرة في المقدور ولك ان تقول التأثير المختص بالقدرة هو بمعنى الاجناد والمراد ههنا تأثير العلة التسامة اني هي مجموع القدرة والارادة وهو بمعنى الاججاب وان تقول الواو بمعنى مع اي القدرة المقرونة للارادة فلا يلزم اسناد التأثير الى الارادة قطعاً (قوله وكلهم دعوا المكلفين اولا الخ) اي قبل سائر التكليف او قبل التكليف بالتوحيدين الاولين وهذا نظير ما سبق منه في بحث النظر من ان التكليف اولا بالاقرار والاشهاد لا بالايمان والكل ليس بشيء بل التكليف اولا بالايمان ولو تقليداً والتكليف بالاقرار لانه لا دلائل على قبول الايمان سواء قاله في كلتي الشهادة المكلف باقرارها بمعنى واجب الوجود المستجمع لشرائط الالهية لا بمعنى المعبود بالحق فقط (قوله قال الله تعالى اتعبدون ما تحتون الآية) الهمزة لانكار الواقع لانكار الوقوع اذ عبادتهم للاصنام واقعة لكنها غير لائقة ثم ان ما سبق منه من الاقتباس من قوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا دال على ما هو المطلوب من عدم صحة تشريك احد من الموجودات وهذه الآية تدل على عدم صحة تشريك الاصنام التي نحتوا وعملوها بأيديهم ومع ذلك انما تعرض بهذه الآية بعد الاقتباس المذكور لان قوله تعالى والله خلقكم وماتعملون متضمن لدليل عدم صحة الاشراك لان المعبود يجب ان يكون نافعاً او ضاراً ليعبدوه لجلب نفع او دفع ضرر ولا شيء يصالح لذلك سوى الله تعالى لان ما سواه مخلوق له تعالى فان كان عبادتهم للاصنام لاجل ذوات الاخشاب فهي مخلوقة له تعالى وان كانت لاجل الصور الانسانية او الملكية او غيرها من الصور المخصوصة الحاصلة لتلك الاخشاب من نحتهم وعملهم فهي ايضا مخلوقة لله تعالى فقد ظهر ان كلمة ما في قوله تعالى وماتعملون سواء حملت على المصدرية كما هو الظاهر والمعنى والله خالقكم وعملكم او على الموصولة والمعنى والله خلقكم ولا شيء الذين تعملونه فلا آية دالة على ان افعال العباد مخلوقة له تعالى اذا قلنا بمعنى التأثير امر اعتباري ليس من الايمان بل المراد بالفعل المخلوق هو المراد الموجود الحاصل بذلك التأثير وهو

(قوله ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما) اي من القدرة والارادة وذلك لان كلا منهما امر وحداني غير قابل للتجزى لاف ذاته ولا باعتبار المحل وهو ظاهر فلا يتصور في شيء منهما الزيادة والنقصان اللذان هما باعتبار زيادة الاجزاء ونقصانها ولا يتصور الزيادة والنقصان في تعلقهما ايضا بعين ما ذكر بخلاف الميل في المثال المذكور فانه قوة جسمانية حالة في الجسم ومنقسمة بانقسامه فليتصور فيه الزيادة والنقصان (قوله قال الله تعالى اتعبدون ما تحتون والله خلقكم وماتعملون) اي لا تعبدوا ما تحتونه من الاصنام فانكم وماتعملونه مخلوق لله تعالى فالله الخالق هو الحقيق للمعبودية وان لا يشرك بعبادته احدا وفي هذه الآية دلالة على ان افعال العباد مخلوقة الله تعالى وان اردت الاطلاع عليها فارجع الى حاشيتنا على تفسير العلامة البيضاوي

(ولاظهار له) اى لامعين له (ولايجل في غيره) لا بطريق حلول الشيء في المكان ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز والجهة لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات

الحاصل بالمصدر بمعنى الهيئة الحادثة للفاعل او المنفعل وذوات الاخشاب ليست مما يعملونه بل ما يعملونه هو الهيئة الحاصلة لتلك الاخشاب من تحتهم واذا كانت الهيئة الحاصلة للمنفعل مخلوقة له تعالى كانت الهيئة الحاصلة للفاعل مخلوقة له تعالى قطعا اذ لا فرق بينهما ولا قائل بالفصل بينهما ﴿ قال المصنف ولاظهار له ﴾ اى لامعين فيما يحتاج اليه في اصل الفعل هذا ان حمل قوله لاشريك له على معنى لاشريك له في الخلق والايحاد كاحمله الشارح وان حمل على معنى لاشريك في الالوهية كما قلنا فالمراد بهنا لامعين له بان يكون شريكا في الخلق او فيما يتوقف هو عليه كتماعق ارادته ولما كان الواجب تعالى مستقلا في الايحاد وتعلق الارادة لم يتصور ان يكون له معين لافى الايحاد ولا فى تعلق الارادة وايضا ذلك المعين ان كان واجبا فقد بطل وان كان ممكنا فاعانته للواجب غير ممكن لان اعانته موقوفة على ايجاد الواجب تلك الاعانة وما قيل الاعانة انما تكون للمعجز فقيسه نظر لفقد المعجز فى الاعانة فى حمل الخشبة فالتأمل (قوله لا بطريق حلول الشيء فى المكان الى آخره) حمل الحلول فى كلام المصنف على المعنى اللغوى الاعم من حلوله فى المكان ومن الحلول المحجج لاجل الى المحل كحلول الصفة مع ان قوله فيما سياتى ولا فى جهة وحيز معن عنه بناء على ان الحيز لكونه شاملا لحيز الجواهر الفردة ومكان الجسم اعم من المكان وسلب الاعم يستلزم سلب الاخص لان الظاهر ان مراد المصنف من هذا الكلام رد النصارى كما فهم من المواقف وعلى تقدير حمل الحلول على الاصطلاحى المحجج لا يتم ردهم لجواز ان يكون قولهم بحلول الذات فى بدن المسيح او فى نفسه بطريق الحلول فى المكان وان دل كلام المصنف فى المواقف على ان مراد النصارى هو الحلول الاصطلاحى فان حلول القديم فى الحادث محل نظر ظاهر بل الظاهر من كلام بعضهم هو حلوله فيه بطريق الحلول فى المكان كما سبق له مع ان الحيز بمعنى الوضع ليس اعم من المكان بحسب الحمل بل بحسب التحقق فاسكل منهما معنى مغاير لمعنى الآخر ولا بأس بسلب المفهومات المتغايرة المستلزمة بعضها لبعض فى مقام التنزيه الكمال والحلول المحجج عند المكلمين متحضر فى حلول الصفة فى الموصوف اذ لم يثبت عندهم حلول الصورة فى الهيولى (قوله لتنزهه عن المكان والحيز) الظاهر انه استعمل الحيز فى معناه الاعم وهو الوضع لان سلب الاعم ادخل فى نفي الاخص ولئلا يتوهم ان سلب الاخص اثبت الاعم نعم قد يستعمل مرادقا للمكان لكن بآباء ضمير التنبيه فى قوله لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات فمراده من الجسمانيات اعم من العوارض والجواهر الفردة ما تألف منه غير قابل للابعاد كالخط والسطح الجوهرين وانما تعرض بالعوارض لان المراد نفي حلوله فى المكان اعم من ان

(قوله لا بطريق حلول)
اى على اى وجه كان يلزم
القصور والقوة وعدم
التمعية وهو محال فى حقه
تعالى

واما الثاني فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب والتصارى ذهبوا الى حلوله في عيسى عليه السلام

يكون حولا بالذات كما في حلول الاجسام او بالتبع كما في حلول الاعراض وبالجملة لو كان الواجب تعالى حالا في المكان يلزم ان يكون تعالى جسما او جسمانيا سواء كان المكان عبارة عن البعد المجرد الموهوم او الموجود الذي يشغله الجسم او عن السطح الباطن للجسم الحاوي المتاس للسطح الظاهر للجسم الحاوي المتمكن فيه للتلزم بين التمكن والجسمية وذلك محال كما سيأتي (قوله) واما الثاني فلاستلزامه الاحتياج الى آخره لان حلول الصفة حلول بالمعنى الاصطلاحي وهو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي كما في المواقف فليس المراد بحلول الصفة منحصر في ان يكون الحال صفة بل المراد هو الحلول على وجه يحتاج الحال في وجوده الى ذلك المحل اعم من ان يكون صفة او لا لان الحلول بذلك المعنى مناف للوجوب الذاتي بأي طريق كان واما اذا لم يكن الحال محتاجا الى ذلك المحل فذلك الحلول حلول في المكان لاغير وما قيل اما الحلول بطريق حلول مجرد في مجرد آخر مقوم لذلك الآخر كما جوزوه الامام فلايجري في نفيه شيء مما ذكر ههنا قد دفع بان الجوهر المجرد الحال ان كان محتاجا في وجوده الى المجرد الآخر المحل فقد اندفع ذلك والا فهو ليس حولا بالمعنى الاصطلاحي ولا حلول في المكان بل هو اتحاد بمعنى انضمام شيء الى شيء وسيبطله ثم انه لم يجعل الحلول في المكان منافيا للوجوب الذاتي مع ان الحال في المكان محتاج اليه لانه احتياج في التمكن لا احتياج في الوجود والمنافي للوجوب هو الثاني لا الاول كما اشار اليه الشارح الجديد وفيه ان مطابق الاحتياج مناف له بالاجماع القلعي كما عرفت ولذا قال شارح المقاصد ان الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأى الحكماء او صفة في موصوف كصفات الجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم في المكان انتهى وانما قال في الجملة لان المتمكن لا يحتاج الى مكان معين بل الى مكان ما بخلاف الصفة المعينة فانها تحتاج الى محل معين (قوله) والتصارى ذهبوا الى حلوله في عيسى عليه السلام (كذا في الشرح الجديد للتجريد والظاهر انه حمل قول المصنف ولايحل في غيره على معنى انه تعالى لا يحل ذاتا ولاصفة في غيره بقرينة ما سبقته عن المواقف فلايتوجه عليه ما قيل ان هذا الكلام لاينطبق الا على الاحتمالين الاولين من الاحتمالات الستة المنقولة عن المواقف اى حلول الذات في بدن المسيح او في نفسه فالترديد بين الستة بعد الجزم بحلوله في عيسى عليه السلام ليس كما ينبغي انتهى اذ على ما ذكرنا دخل الاحتمالات الاربعة اعني حلول الذات او الصفة في البدن او النفس واما الاحتمالان

(قوله فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب) وذلك لما تقرر عندهم من ان الحال في الشيء يكون محتاجا الى ذلك الشيء قطعا والا لما حل فيه

قال في المواقف ان النصارى اما ان يقولوا بحلول ذاته في المسيح او حلول صفته تعالى فيه كل منهما اما في بدن المسيح او في نفسه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وحينئذ فاما ان يقولوا اعطاه الله القدرة على الخلق والايحاد او لا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واما كما سمى ابراهيم خليلا وهذه الاحتمالات كلها باطلة الا الاخيرة الاخير ان فلمجرد توسيع دائرة الاحتمال لتمييز الحق عن الباطل وان لم يذهب اليه احد نعم يتجه على الشارح ان مذهب النصارى ليس مجرد الحلول بل اما الحلول او الاتحاد الا ان يقال مراده ابطال الحلول ههنا والاتحاد فيها سيأتي لكن يبقى اختلال العقل عن المواقف لان المصنف لم يقتصر في المواقف على الحلول بل قال وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته وكل ذلك اما ببدنه او بنفسه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وحينئذ فاما ان يقولوا اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايحاد او لا ولكن خصه بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واما كما سمى ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير ويتجه على المصنف ان ترك محتملات كلام النصارى وهو اتحاد الصفة البدن او النفس والتمرض بغير المحتملات ليس كما ينبغي ولذا قال شارح المقاصد والاحتمالات التي يذهب اليها اوهام المخالفين في هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم متممون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى انه تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقيوم الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة الميل الى ان الصفات نفس الذات ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بنسوتيته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلاور عند التسطورية وبطريق الانقلاب دما ولحما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالنسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والنسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فيحله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيان التي انتهت والظاهر من الاخير هو الحلول فيه بطريق الحلول في المكان وظهر ان قولهم بالاتحاد اغلب واكثر من قولهم بالحلول فلو نقل الشارح ما في المواقف هنا او بعد قول المصنف ولا يتحد بغيره وجعل رد النصارى بمجموع نفي الحلول والاتحاد لكان موافقا لما في كتب القوم ولم يحتاج الى ترك الاتحاد والى تغيير معنى قوله واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك ولم يكن منافيا للمنعول عن الانجيل حيث اقتصر فيه على الحلول ولا يخفى الا بأن يحمل الحلول في كلامه هنا ولو فيها نقله عن المواقف على ما بين الاتحاد (قوله كلها باطلة) اما حلول

وما نقل عن الأنجيل ان يوحنا وهو واحد من الحواريين سئل عن عيسى على مينا
وعليه الصلوة والسلام انك تقول قال اني كذا وامرني بكذا ارنالك فقال عيسى
عليه السلام من رآني فقد رأى الاب واني حال في وان الكلام الذي اتكلم به
ليس من قبل نفسي بل من قبل نفس ابى الحال في وهو الذي يعمل هذه الاعمال التي
اعمل آمن وصدق باني واني في فعلتي فرض صحته وعدم التحريف يكون الحلول اشارة
الى كمال اختصاصه به واطلاق الاب عليه بمعنى المبدأ فان القدماء كانوا يسعون المبادى
بالآباء وانت تعلم ان المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب الالهية كثيرة وردها
العلماء بالتأويل الى ما علم بالدليل فلو ثبت ذلك لكان من هذا القبيل وذهب غلاة
الشيعية الى حواله تعالى في على واولاده وقالوا لا يمتنع ظهور الروحاني في الصورة

الذات فلما عرفت واما حلول العفة فلانها ان انفصلت عن الذات يلزم انتقال
الصفة من محل الى محل آخر وهو محال عند المتكلمين لان الانتقال عندهم من خواص
الاجسام وعند الحكماء لا محل للصفة عندهم من مشخصاتها فمعد الانفصال يزول
تخصيصها فتعدم فلا يكون الحاصل في المحل الآخر تلك الصفة بعينها بل صفة
اخرى وليس ذلك انتقالا بل انعدام صفة عن محل وحدوث صفة اخرى في محل
آخر وايضا الصفات الذاتية للواجب تعالى مقتضى الذات فلا يمكن انفصالها عنه
وان لم تنفصل يلزم ان يكون الصفة الواحدة بالشخص قائمة بمحلين متباينين وذلك
قطعي البطلان فقد بطلت الاحتمالات الاربعة الاول واما الخامس المتبادر في الاتحاد
بخواص الالهية بطريق الاشراق كما هو مذهب النسطورية اذ ليس الاتحاد بطريق
الاشراق اتحادا حقيقيا ولا موجبا للحلول فلانه لا مؤثر في الاجسام كالطير الذي نفخ
عليه السلام فيه فانفخ الابن الله تعالى عند الملمين وان خالف بعضهم في بعض الاعراض
اعنى افعال العباد واما السادس فليس يبطل في نفسه الا انه لم يرد في شرعا اطلاق
الاب وابن الله عليه تعالى وعلى عيسى عليه السلام بل ورد النهى عنه (قوله
وما نقل عن الأنجيل الى آخره) معارضة بأن يقال لو لم يكن حالا في عيسى عليه السلام
لم يقع في الأنجيل ما هو المنقول وقد وقع فيه وحاصل الجواب ان وقوعه في الأنجيل
ممنوع لجواز ان يكون من المحرفات ولو سلم فيجوز ان يكون قوله اني استعارة
تمثيلية تشبيهها لحال ربه معه بحال الاب مع الابن في كمال الاختصاص بقريظة القواطع
العقلية او ان يكون اطلاق الاب مبنيا على اصطلاح القدماء حيث اصطالحوا على
اطلاق الاب على المبدأ بمعنى المربي ولو سلم فليكن من قبيل المتشابهات فاما ان يترك
على حاله كما ذهب اليه المتقدمون او يؤول بتأويل يدل على صحة الدليل مثل كمال
الاختصاص كما ذهب اليه المتأخرون وعلى كل تقدير لا يدل على الحلول الحقيقي
(قوله وذهب غلاة الشيعية الى آخره) يعنى ان المصنف قصد بنفي الحلول ردهم
ايضا كما صرح في المواقف وليس بمتوجه عليهم اذ ليس في مذهبهم ما يوجب الحلول
اذا الظاهر غير الحلول فان جبرائيل لم يحل في بدن دحية الكلبي بل ظهر بصورته

الجمانية جبرائيل في صورة دحية الكلبي فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكمالين كملى رضى الله عنه واولاده والائمة المصومين وانت تعلم ان الظهور غير الحلول وان جبرائيل لم يحل في دحية بل ظهر بصورته وهذا قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقي (ولا يقوم بذاته حادث) قيل لان ما يقوم به لابد ان يكون من صفات الكمال

(قوله وانت تعلم ان الظهور غير الحلول) وان الانسان مثلا ظهر في صورة جميع افراده ولم يحل في واحد منها وكذلك الجن والشيطان فانهم يظهرون في صور الاناسي لتعليمهم الشرور وتكليمهم بلسانهم وذلك لكونهم اجساما لطيفة قابلة للتشكل بالاشكال المختلفة وظهور جبرائيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي من هذا القبيل (قوله وهذا قرينة على انهم الح) اى تصحيح حلوله تعالى في على واولاده رضى الله عنهم بظهور جبرائيل في صورة دحية الكلبي مع ظهور كون الظهور غير الحلول قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقي بل ارادوا به الظهور والالتمات منهم هذا التصحيح كما لا يخفى

فهم على تقدير اثبات الحلول لم يريدوا معناه الحقيقي الموجب لكون الحال جسما او جسمانيا فلا يرد عليهم ولا على المتصوفة القائلين بكون الموجودات مظاهر التجليات شئ ولا اشارة اليه لم يتعرض برد المتصوفة مع ان المصنف صرح في المواقف بأن المخالف في عدم الحلول والاتحاد ثلاث طوائف الاولى النصارى الثانية النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخطئ بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرنا في قول النصارى ورأيت من ينكر الحلول والاتحاد ويقول اذكل ذلك يشعر بالغايرة ونحن لانقول بذلك المغايرة وهذا العذر اشد قبحا من ذلك انتهى ففي كلامه ايماء الى توجيه كلام المتصوفة ايضا وقائل ان يقول لو فرضنا ان كلام بعض المتصوفة قابل للتأويل بالظهور بحيث لا يلزم الحلول بالمعنى الحقيقي لكن لا يمكن ذلك في كلام البعض الاخر منهم كلقائلين بأن السالك اذا امن في السلوك وخاض لجة الوصول فرمما يحل الله فيه كالنار في الجمر بحيث لا يمايزان ويتحد به بحيث لا اثينية ولا تفايرو يصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهى ويظهر من الغرائب والمعجائب ما لا يتصور من البشر كما في شرح المقاصد ولا في كلام غلاة الشيعة حيث لم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم كما في المواقف فرادهم بظهور الروحاني في الصورة الجسمانية ظهوره في الصورة الجسمانية الظاهرة على كل احد كملى رضى الله عنه واولاده لا في الصورة الجسمانية التى يريها بعض حضار المحاس دون بعضهم كالصورة التى ظهر فيها جبرائيل عليه السلام وكالصورة التى يظهر فيها الجن والشياطين فقولهم كقول بعض النصارى ظهر اللاهوت بالانسوت فليس ذلك الظهور الاحلول او اتحاد وايضا الظهور بمطلق الصورة الجسمانية الخارجية كشيفة كانت كصورة ائمتهم او لطيفة كالسريرة التى ظهر بها جبرائيل يستلزم كون الظاهر جسما على مذهب المتكلمين من كون الملك والجن والشياطين اجساما لطيفة والا فالجردات كما لا تظهر بالصورة الخارجية الكشيفة لا تظهر بالصورة الخارجية اللطيفة ولذا ذهب الحكماء الى ان الصورة التى ظهر بها المجردات صور خيالية لا صور خارجية فتظيرهم بظهور جبريل في صورة دحية فاسد عند الحكماء والمتكلمين وان اراد تأويل مذهب الفريقين بما ارتضى به من مذهب المتصوفة من كون الموجودات مظاهر للتجليات فمع انه غير مرضى عند المصنف والعلامة التفتازانى وغيرهما من المحققين غير صحيح لان تلك الفرقة لا يطلقون الآلهة على الموجودات ولا يحصرن الظهور في بعض الاعيان او في بعض الاوقات ﴿قال المصنف ولا يقوم بذاته حادث﴾

فلو كان حادثا لكان خاليا عنه في الازل والخلو عن صفات الكمال نقص وهو متزه
عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن له صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها واورد
على هذا الدليل انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقضا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال
يكون زواله شرطا لحديث هذا الكمال بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده
من الازل الى الابد

ذكر في المواقف ان الحادث هو الموجود بعد العدم ومالا وجود له لا يقال له حادث
وان تجدد بل يقال له متجدد وهو على ثلاثة اقسام الاول الاحوال ولم يجوز تجدها
في ذاته تعالى الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال تتجدد العالمية تتجدد المعلومات الثناني
الاضافات ويجوز تجدها اتفاقا من العقلاء الثالث السلوب فان نسب الى ما يستحيل
اتصافه تعالى به امتنع تجده كسلب الجسمية والجوهرية والعرضية والاجاز كسلب
المعية مع الحادث فان المعية تزول اذا عدم الحادث اذا عرفت هذا فقد اختلف في كونه
تعالى محلا للحوادث اني الامور الموجودة بعد عدمها فمنه الجمهور من العقلاء من ارباب
الملل وغيرهم واثبت المجوس في كل حادث هو صفة كمال والكرامية فيما يتوقف عليه
الايجاد من الارادة وقوله تعالى كن انتهى ما لا فالوصول فيما قيل لان ما يقوم بذاته
لا بد ان يكون من صفات الكمال عبارة عن الصفة الحقيقية الموجودة فلو كان ذلك
انتم بذاته تعالى حادثا يلزم ان يكون تعالى خاليا في الازل عن صفة كمال واللازم محال
لانه نقص مناف للوجوب الذاتي الموجب لخروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل
في الازل واورد عليه بقوله وهذا انما يتم الخ وحاصله انا لانسلم ان كل صفة حقيقية
قائمة بذاته تعالى تجب ان تكون صفة كمال لجواز ان تقوم بذاته تعالى صفة لا كمال
في وجودها ولا نقص في عدمها اقول هذا السند باطل باتفاق الكل اشار اليه شارح
المقاصد ولذا اقتصر واعي الاراد الآتي (قولهم واورد على هذا الدليل الى آخره)
حاصله انا سلمنا ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى لا بد ان يكون من صفات الكمال
وان حدوثها يستلزم الخلو عنها في الازل ولكن لانسلم ان الخلو عنها في الازل نقص
واما يكون نقضا لو امكن حصولها في الازل وهو ممنوع لجواز ان يتصف الواجب
تعالى بكمالات متعاقبة يقضيها ذات الواجب بشروط معدة بان يكون كل سابق منها
شرطا معدا لاحق فيمتنع وجود الاحق قبل شروطه الغير المنتهية فيكون كل صفة
حادثه كمالا ممكنا في وقتها لاقبلها والنقص عدم حصول الكمال الممكن لاعدم حصول
الكمال الممتنع ومن غفل عنه اجاب عنه بان خلوات الذات عنه في الازل يستلزم عدم
اتصافه تعالى ببعض الكمالات في بعض الاحوال وهو باطل نقص في حقه تعالى اذ يجب
اتصافه تعالى بكل كمال في جميع الاحوال انتهى لان وجوب الانصاف في جميع الاحوال
اول المسئلة وكذا قول اهل التحقيق ليس له كمال متوقع اذ لا يسلمه الخصم فلا بد
من ابطاله بأدلة بظلالن مطابق التسلسل كما يبطله نعم يتوجه ذلك فيما اذا كان تلك

(قوله بان يتصف دائما بنوع
كمال يتعاقب افراده من
الازل الى الابد) فلا يلزم
الخلو عن الكمال المشترك
في شيء من الاحوال واما
الخلو عن كل فرد من
افراد الانصاف بفرد
آخر يتعاقبه ولا يجامعه
فانما هو لتحصيل كالات
غير متناهية ممتعة الاجتماع
وهو الكمال بالحقيقة
لا وجدان مع فقدان
تلك الكمالات ولما قررنا
ظهور انه لا يرد ما قيل
انه لا ينفع مسبوقية الكمال
بكمال آخر لانه لو كان
كل منهما كالا مثلا فلو
لم يتصف هو في وقت من
الاولات بواحد منهما
يلزم النقص في ذلك الوقت
بل يجب ان يتصف بجميع
الكمالات المتعاقبة في كل
وقت وان لا يكون شيء
منهما مشروطا بزوال
شيء من الكمالات والا
يلزم النقص بانتفاء ذلك
الكمال في ذلك الوقت
انتهى

واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا اذلا وجوده الا في ضمن الفرد قلت وانت خير بفساد ذلك كسلف فالوجه في ابطال هذا الاحتمال ما اسلفناه من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لجريان برهان التضاييف وغيره فيها هذا والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية

الحوادث القائمة بذاته مستندة اليه تعالى بالاختيار لامكان وجود كل صفة قبل وقت وجودها لكن المورد اشار في السند الى انه مبني على اسنادها اليه تعالى بالايجاب كما حررنا (قوله واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثا الى آخره) قيل سند المورد لا ينحصر في ذلك اى في حدوث كل فرد بل شامل له ولما اذا كان هناك فرد قديم زائل وفرد آخر حادث باق الى الابد او غير باق فحينئذ لاشك في قدم النوع واما ما قيل ان ما ثبت قدمه يتمتع عدمه فليس بمسلم كما سبق منه انتهى اقول فعلى هذا لا يتم جوابه الا فى ايضا من الابطال بجريان برهان التضاييف والتطبيق اذ لا يكون الصفات الحادثة غير متناهية حينئذ بل واحدة او متناهية دائما بالفعل وان لم يكن واقفة عند حد ثم اقول ذلك مدفوع لان الفرد القديم ان كان مقتضى الذات من حيث هي اى تمتع زواله وان كان مقتضى الذات بشرط عدم حدوث ممكن كما جوزته الشارح فيما سبق فذلك الممكن لا يجوز ان يكون صادرا عن الواجب تعالى بالايجاب والا كان قديما او مستندا اليه بشروط معدة غير متناهية والكل محال فيكون صادرا عنه بالاختيار فيلزم ان يكون الواجب تعالى مختارا في بقاء ذلك الفرد القديم بحسب كل زمان يقرض لا يمكن ايجاد ذلك الممكن في كل من تلك الازمنة واذا كان تعالى مختارا في بقاءه لم يكن ذلك الفرد مقتضى الذات ولا مقتضى مقتضى الذات بل مقتضى امر آخر مثله فيلزم التسلسل في امثاله او يكون ذلك الفرد صادرا عن الواجب بالاختيار فلا يكون قديما لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار وهو خلاف المفروض فقولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه مسلم في ذات الواجب وصفاته الذاتية وان لم يكن مسلما في قدم الجواهر الممكنة كما قال الحكماء فالسند الذى ذكره المورد لوجاز فانما يجوز بان يكون كل فرد حادثا مستندا الى الذات بالايجاب وكل سابق شرطا معدا للاحق على نحو ما ذكره الحكماء في الحركات فلاشك في صحة جوابه الا فى (قوله والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية الى آخره) جواب سؤال مقدر اورده الكرامية ونقل مثله عن الامام الرازى حيث قالوا كون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرأون عنه باللسان اما الاشاعة فلقولهم بكونه تعالى قادرا على الممكن قبل وجوده وغير قادر بعد وجوده سامعا لصوته مبصرا بصورته بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما اراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية للاصوات والالوان عند حدوثها وكذا تجدد العالمات بتجدد المعلومات عند ابى الحسين واما الفلاسفة فلقولهم بأن لله تعالى اضافة الى ما حدث ثم هي بالقبلية والمعية ثم البعدية وحاصل الجواب انه انما يتوجه ذلك لو كان المراد

(قوله كسلف) من ان مرادهم من القدم النوعى ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافى ذلك اصلا

واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة كخالفية زيد وعدم خالقيته وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ما اضيف اليه لا بتغير في ذاته تعالى كما اذا انقلب

من الحادث هنا اعم من الصفة الحقيقية والاعتبارية وليس كذلك بل المراد الصفة الحقيقية سواء كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة والارادة وغيرها او لم تكن كالحياة فان الحوادث حقيقة في الوجود بعد العدم وان اطلق مجازا بمعنى مطلق المتجدد هو منشأ السؤال المذكور قال في المواقف الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية محضة كالحياة والسواد والبياض وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة وضافة محضة كالمعية والقلبية كالصفات السلبية ولا يجوز التغير للواجب في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير في نفسه ويجوز في تعلقه انتهى ثم تحرير محل النزاع بهذا الوجه جعله المصنف في المواقف في صدر البحث قبل الاستدلال عليه فالمناسب للشارح ان يجعله كذلك الا انه اخره الى هنا ليكون جواز التجدد في الصفات الاضافية والسلبية منشأ للنقض الآتي (قوله واما الصفات الاضافية والسلبية الى آخره) اراد بالصفات الاضافية نفس الاضافات سواء كان اضافة الذات كالقبالية والمعية او اضافة الصفات الحقيقية ذات الاضافة كتعلق العلم والقدرة والارادة كما انه اراد بالسلبية نفس السلب واما قيد جواز التبدل ولا غير فيهما بقوله في الجملة لان من جملة الاضافات ما لا يجوز تجدها كتعلق العلم والقدرة في الازل وكذا من جملة السلب كسلب النظير والاتحاد والحلول وسائر القنائص (قوله وذلك لان التبدل فيها الى آخره) يعني انما جاز التغير فيهما لانهما نسبتان متغيرتان بتغير احد الطرفين في ذاته ولا يجب ان يكون ذلك الطرف المتغير طرف الموصوف بهما بل هو فيما نحن فيه طرف ما اضيف اليه فان المبصر مثلا يوجد ويتغير ذاته من العدم الى الوجود فيحدث تعلق البصر فكان تجدد تعلق صفة البصر بتغير ذات المضاف اليه المبصر لا بتغير ذات البصر لا يحدث ذات ولا يحدث صفة البصر كما قد يكون مثله في المخلوقات وكذا الكلام في تعلق السمع وغيره فقد جعل تغير الذات هنا اعم من حدوث الذات ومن حدوث الصفة الحقيقية كحركة الشيء المتقلب من اليين الى اليسار ولذا قال وانت ساكن اي غير متغير الذات فليس مراده ان الصفات الاضافية كالتيامن واليتاسر انما تبدل بتغير ذات المضاف اليه او الصفة الحقيقية لا بتغير الموصوف كيف وها تبدلان بتحولك الى الجهة التي خلفك بالحركة الوضعية في مكانك بل مراده ما ذكرنا من انها تتبل بتغير كل من الجانبين فيكون في جانب المضاف اليه فيما يتمتع ذلك التغير في جانب الموصوف ومن غفل عن حقيقة الحال قال ما قال نعم يتوجه على الشارح ان ما ذكره انما يستقيم فيما كانت الاضافة متأخرة مسببة عن تغير المضاف اليه كتعلق السمع والبصر لافيا كانت سببا متقدما لتغير المضاف اليه كتعلق القدرة بالتأثير وان جعل تعلق الارادة والقدرة بالتأثير اذلين فمع انه يستلزم تخلف المعلول عن علته التامة في

(قوله واما الصفات الاضافية) والتحقيق انه محال ايضا فان التغير فيها والتبدل لا يتصور الا بتخلل القوة وتوارد نسبة البعد والقبل وتعلل حيث وقد امتاز حد عن حد ولا نسلم ان صفات الافعال له تعالى من قبيل التسبب والاضافات فانها عند الحنفية صفات حقيقية قديمة بالذات لا هي هو ولا هي غيره (قوله بتغير ما اضيف اليه) والتغير فيه بالنسبة اليه تعالى في حيز المنع

الشيء عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التي يلزمها
الاضافة انما يتغير تعلقاتها دون انفسها لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات والسلوب

ازمنة مقدرة غير متناهية وتحقق احد المضامين اعني الخالقية بدون الآخر اعني
المخلوقة في تلك الازمنة او قدم الحادث ياباه تمثيلة للاضافات المتغيرة بخاتمية زيد وعدم
خالقيته ولا يجدي ايضا حمل الحصر على الاض في بالنسبة الى تغير ذات الواجب
وان كان ذلك التبديل بسبب تغير ذات شيء آخر غير المضاف اليه كتغير الزمان
اي الممكنات التي ينتزع من تغيرها الزمان لما سبق منه ان الارادة لما تعلقت في
الازل بوجود الممكن في وقت معين فلا تؤثر القدرة فيه الا في ذلك الوقت
لاننا نقول لا تخضع الاشكال بتأثير القدرة في اول الممكنات اذ لا شيء متغير الذات
قبله ولا مخلص الا بان يقال الباء في قوله انما هو بتغير المضاف اليه للمصاحبة للسببية
فالمراد ان حدوث الاضافات انما يكون مع حدوث المضاف اليه ذاتا او صفة حقيقية
سواء كان حدوث الاضافة سببا لحدوث المضاف اليه ذاتا او صفة حقيقية كما في تعلق
القدرة او مسببا عنه كافي تعلق السمع والبصر ولك ان تقول التأثير لكونه نسبة
بين المؤثر والتأثر متأخرة عن الطرفين ولذا قالوا اليجاد انما يتعلق بالوجود
لا بالمعدم فتأمل (قوله والصفات الحقيقية الى آخره) دفع توهم ان تغير ذات
المضاف اليه يستلزم تغير الصفات الحقيقية ذات الاضافة (قوله لا يقال هذا الدليل
جار في الاضافات والسلوب الى آخره) قيل ذلك الدليل هو ان صفة الكمال لو كانت
حادثة يلزم الخلو عنها في الازل وهو نقص انتهى وفيه انه ان كان مبنيا على تخصيص
الموصول في قول المستدل ان ما يقوم بذاته الى آخره بصفة الكمال كان تلك المقدمة
هذيانا متحدة الموضوع والمحمول خارجا وذهنا وان كان مبنيا على تعميمه كان الجواب
الآتي من الشارح يمنع تلك المقدمة مضرا للمستدل بل ذلك الدليل ما اشرنا
من انه لو كان شيء من الحوادث الموجودة قائما بذاته تعالى يلزم خلو الذات
عن صفة الكمال في الازل واللازم باطل اما بطلان اللازم فلان الخلو نقص مستحل
في شانه تعالى واما الملازمة فلان كل موجود قائم بذاته تعالى لا بد من ان
يكون صفة كمال وتخصيص الموصول بالموجود القائم بذاته تعالى لا ينافي جريانه
المسلم في بعض الاضافات والسلوب بناء على ان صفة الكمال اعم من الاضافات
كتعلق العلم ومن السلوب كسلب الجسمية وسائر النقائص بل نقول هو اشارة بما سبق
منه من جواز التغير والتبديل في الاضافات والسلوب الى ان هذا النقص باجراء
خلاصة الدليل المذكور لان التغير والتبديل اعم من التجدد بعد ان لم يكن كخالقية
زيد ومن زوال الازلي كعدم خالقيته الازلي الزائل بخلقه ولما كان مدار الاستدلال
المذكور على امتناع خلو الذات عن صفة الكمال في وقت ما سواء في الازل ام فيما
لا يزال كان خلاصته ان كل موجود قائم بذاته تعالى فهو صفة كمال ولا شيء من

(قوله لا يقال هذا الدليل)

وهو ان صفة الكمال

لو كانت حادثة يلزم الخلو

عنها في الازل وهو نقص

منزه عنه الواجب تعالى

شانه

مع تخلف المدعى عنه وهو امتناع تجددتها في ذاته تعالى عنه لانا نقول لانم جريان
صفة الكمال بما يخلو عنها الذات في وقت ماسواء في الازل اوفيا لا يزال فلان دخل
لقيد في الازل في الاستدلال وهذه الخلاصة تجري في زعم الناقض في جميع الاضافات
والسلب ايضا بان يقال كل اضافة قائمة بذاته تعالى كخالقية زيد وايجاد العالم وكذا
كل سلب قائم بذاته تعالى كعدم ايجاد العالم وعدم خالقية زيد صفة كمال ولاشئ
من صفة الكمال بما يخلو عنها الذات في وقت ما فلو صح الدليل المذكور لزم ان
يكون الخالقية ازلية لاحادثة متجددة وعدم الخالقية ابدية لامتغرة زائلة بالخلق
والكل باطل اما الثاني فظاهر واما الاول فلان ازلية الخالقية تستلزم قدم المخلوق
الحادث وكذا الكلام في تعلق السمع والبصر الحادث عند حدوث المسموع والبصر
وعدم تعلقهما السابق الازلي الزائل بحدوث التعلق واللاحق الحادث بزوال
التعلق عند فنائهما وفي تعلق العلم والارادة وعدم تعلقهما عند من اثبت لهما تعلقا
حادثا (قوله لانا نقول الى آخره) حاصل الجواب اننا لانسلم انه جار في جميع
الاضافات والسلب اذ لا يجري في مثل ايجاد العالم وخالقية زيد اللذين هما عبارتان
عن تعلق القدرة بالتأثير فيهما لان المقدمة القائلة بان كلا منهما صفة كمال من دليل
الجريان ممنوعة وكذا المقدمة القائلة بان عدمهما صفة كمال ممنوعة بل توجه المنع
اليها اظهر لان الكمال لو وجد فانما يوجد في اليجاد والخلق الحادثين لافي عدمهما
ازلا وابدا ولذا لم يتعرض بمنعها والحاصل هو لا يجري في كل منهما وان جرى
في بعضهما كتعلق العلم وسلب الجسمية وسائر النقائص لكن تخلف الحكم فيما
جرى ممنوع لان تلك الاضافات والسلب لا يخلو الذات عن شئ منهما في وقت
لافي الازل ولا فيا لا يزال فتلخيص كلامه ان الجريان في بعض من كل من الاضافات
والسلب ممنوع وفي البعض الآخر مسلم لكن تخلف حكم المدعى هناك ممنوع في
كلامه صنعة احتباك من المحسنات البديعية وهي حذف منع التخلف في جانب
الاضافات ومنع الجريان في جانب السلب كل بقرينة الآخر فلا يتجه عليه ان يقال
لاوجه لتخصيص تسليم الجريان ومنع التخلف بالسلب ولا لتخصيص منع الجريان
بالاضافات لجريان كل منهما فالمناسب ان يقال اما مثل خلق العالم وعدم خلقه فلا
يجري الدليل فيهما اذ لا كمال في شئ منهما واما مثل تعلق العلم وسلب الجسمية
فالدليل جار فيهما لكن حكم المدعى وهو عدم خلو الذات في وقت غير متخلف
فيهما كما لا يتجه عليه ان يقال الجواب عن النقض بمنع تلك المقدمة مضر لاصل
الدليل وذلك لان موضوع تلك المقدمة في اصل الدليل مخصوص بالموجود القائم
بذاته تعالى اعني الصفات الحقيقية وفي دليل النقض مخصوص بالاضافات والسلب
القائمة بذاته تعالى ومن الين انه لا يلزم من منع كون الاضافة والسلب صفة كمال
منع كون الصفة الحقيقية صفة كمال ليلزم الضرر نعم لو كان موضوعها في الدليلين

الدليل فيها كلها فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها في الازل نقصا بل قد ندعى ان الخلو عنها في الازل كمال يظهر به استيناره

شيئا واحدا لكان منعها مضرا بقي كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم لمادة الاشكال اذ لا شبهة في كون التعلق الحادث للسمع والبصر كالاخصوصا على القول بان تعلقهما نحو آخر من العلم كما ذهب اليه الاشعري ويفهم من العلاوة الآتية ما يدفعه ومع ذلك فالاولى في الجواب ان يقال لانسلم جريان الدليل في جميعها فان من الاضافات والسلب ما ليس بكمال كخالقية وعدم الخالقية وكذا عدم تعلق السمع والبصر بالمعدوم فلا يجري الدليل فيهما ومنها ما هو كمال كتعلق السمع والبصر وتعلق العلم وسلب الجسمية ولا يجري في الاولين اذ لما امتنع حصولهما في الازل لم يكن خلو الذات عنهما في الازل نقصا ويجري في الاخرين ولا يتخلف حكم المدعى فيهما (قوله فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال الى آخره) وما قيل لو لم يكن من صفات الكمال لما اتصف به الواجب تعالى فيعارضه ان يقال لو كان من صفات الكمال لزم خلو الذات عن الكمال الممكن لا في الازل فقط بل وفي كل زمان سابق على زمان ايجادها للقطع بإمكان ايجاد العالم وخلق زيد قبل زمان وجودها بالف سنة او الف سنة وهكذا الى غير النهاية في جانب الازل كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال في تقرير هذا الدليل ان كان ذلك الحادث من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون من صفات الكمال انتهى فالاتفاق في الصفة الحقيقية الموجودة فافهم ويمكن ان يحمل الدليل المذكور هنا عليه بان يحمل قوله في الازل على معنى في جانب الازل بحذف المضاف ليشمل نفس الازل والاوقات التي في جانبه لكن لا يرتضي سياق كلام الشارح فيما بعد كما يظهر (قوله بل قد ندعى ان الخلو عنها) اي عن الخالقية في الازل (كمال يظهر به استيناره) اي تفرد تعالى بالقدم الزماني يقال استأثر بالشئ خصه بنفسه لكن التخصيص هنا بالايجاب لا بالاختيار والقدم الذاتي عند المتكلمين بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبما ان وجود النظم في القدم الذاتي نوع نقص فكذا وجوده في القدم الزماني فيكون التفرد في كل منهما صفة كمال وقدمه تعالى زمانا يستلزم قدمه لوازم ذاته من الصفات الذاتية بخلاف قدمه الذاتي فاندفع بعض الاوهام لا يقال لو كان عدم الخالقية في الازل كالاقلال عن الذات بالخالقية فيما لا يزال لانا نقول الزائل بالخالقية عدم الخالقية لعدم الخالقية في الازل بل هو تعالى بعد خالق العالم متصف بعدم الخالقية في الازل اذ لما كان سلب المطابق اخص من سلب المقيد لم يلزم من زوال عدم الخالقية زوال عدم الخالقية في الازل وأشار بقلة الادعاء الى ضعفه لان كون الاستينار بالقدم الذاتي كالاظهار بخلاف الاستينار

(قوله يظهر به استيناره)

بالقدم اقتضاء ذلك حدوث الصفات الفعلية ممنوع

(قوله فان مثل ايجاد

العالم وخالقية زيد) اي

من الاضافات التي يستلزم

كونها كالاقلال كون العالم

قديما ليس من صفات

الكمال ولا يتوجه عليه

ان يقال فيجب ان لا يتصف

به الواجب تعالى فان

ما يتصف به لا بد ان يكون

من صفات الكمال لان

هذا انما يتم اذا لم يكن له

صفة لا كمال في وجودها

وهو م (قوله بل قد ندعى

ان الخلو عنها في الازل

كمال) فكيف يتأتى

امتناع تجردها في ذاته

تعالى وكون خلوه تعالى

عنها نقصا

« قوله على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا) لعلمنا ان
بقوله يمكن الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم ممتنعا في الازل لا ينافي كون ايجاده تعالى اياه ازليا بان
يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال فيوجد فيه اذ القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فاذا تعلقت الارادة
بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه على ما صرح به الشارح وبني عليه رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم
وبما ذكرنا ظهر ايضا ضعف قوله ان اخلو عنها في الازل كمال يظهر به استيناره تعالى وتفرد به بالقدم الزماني وذلك
لان استيناره بالقدم الزماني لا يقتضي كونه خاليا في الازل عن صفة الایجاد كما ذكر من جواز تعلق ارادته تعالى
في الازل بوجود العالم فيما لا يزال اعني بوجوده الحادث هذا وزعم بعض الناظرين ان حاصل قوله بل قد ندعي
ان اخلو عنها في الازل هو ان الوجود الازلي للاضافات لاستلزامه قدم الممكنات المستلزم لعدم اختصاص
الواجب تعالى بالقدم الزماني نقص فلا يتصف بها الواجب ﴿ ١٥٠ ﴾ تعالى واما الوجود الحادث لها فلما

تعالى بالقدم الزماني كما استأثر بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم
في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا كما انه ليس عدم شمول القدرة

بالقدم الزماني فانه محل نظر ثم ان غرض الشارح من هذا الكلام ترقى من تجويز
عدم كون الخالقية كالا الى القطع به بان يقال لو كان الخالقية فيما لا يزال كالا لم يكن اخلو عنها
في الازل كالا بل نقصا بناء على امكان وجود العالم في الازل وامكان الاتصاف بالخالقية
فيه واللازم باطل لان اخلو المذکور كمال فظهر امران الاول فساد ما قيل مراده
لوسلم ان مثل ايجاد العالم من صفات الكمال في الجملة فلا نسلم انه منها مطلقا لجواز
ان يكون منها في الابد لافي الازل فان اخلو عنه في الازل كمال فكيف يكون الایجاد
ايضا كالا الثاني اندفع ما قيل اذا وجد خالقية زيد في هذا اليوم مثلا واتصف بها
الواجب تعالى في اليوم لزم النقص في الامس لعدم اتصافه به في الامس وهكذا في اي
يوم فرض الاتصاف لزم النقص قبله انتهى فانه انما يتوجه اذا كان الكلام مبنيا على
تسليم كون الخالقية فيما لا يزال كالا كما زعمه القائل الاول كالا يخفى نعم يتجه مثله على
الملاوة الآتية (قوله على انه يمكن ان يقال الى آخره) الظاهر ان مراده لوسلم
ان ايجاد العالم فيما لا يزال كمال فخرين الدليل فيه بعد ذلك ممنوع لان المراد من المقدمة
القائلة بان اخلو عن صفة الكمال في الازل نقص في اصل الدليل ان ذلك اخلو نقص

لم يستلزم قدم الممكنات
فالاتصاف به كمال فيتصف
به ثم اعترض عليه بان
الازل ليس زمانيا محددا
حتى يكون بعده زمان
الحادث فيتمين حدوث
اول معين بل معنى
الازل كما قرر هو الزمان
الغير المنتهي في جانب
المبدأ فكل حد يفرض
من ذلك الزمان يكون
مبدأ زمان حدوث
فكل زمان حدوث يكون
قبله زمان حدوث آخر
فاذا وجد خالقية زيد
في هذا اليوم مثلا

واتصف به الواجب تعالى في هذا اليوم لزم النقص في الامس لعدم الاتصاف به في الامس فاذا (مع)

اتصف به في الامس لزم النقص لعدم اتصافه تعالى به قبله وهكذا فكل زمان الحادث قبله زمان هو ايضا زمان
الحادث وعلى تقدير تحقق اول زمان الحادث يبقى النقص بانتفاء الاتصاف بعد حدوثها وقس عليه حال الجواب
الثاني بعده وهو قوله على انه يمكن ان يقال وجود العالم في الازل ممتنع الخ فان امكان وجوده الحادث يستلزم تحقق
اضافته في وقت معين فيلزم النقص قبله وبعده ايضا اذا انتهى انتهى كلامه وانت خير بظهور فساد هذا الزعم اما اولا
فلان بناء كلامه رحمه الله ههنا على ان لا يكون شيء من الصفات الاضافية كالا اصلا وقوله بل قد يدعي ان اخلو عنها
في الازل كمال تأييد لذلك على ما اشرنا اليه في الحاشية المتعلقة به واما ثانيا فلان كون معنى الازل عندهم زمانا غير ممتناه
في جانب المبدأ بط قطعا بل معناه عندهم عدم المسبوقية بالعدم لا الزمان الغير المنتهي في جانب المبدأ والالكان
كونه تعالى ازليا مستلزما لكون العالم قديما وايضا قد صرح الشارح فيما سبق ان الازل فوق الزمان فكيف يكون زمانا

مع إمكان الاتصاف به في الازل فتلك المقدمة من دليل الجريان ممنوعة اذ لا تمتنع وجود العالم في الازل لم يمكن الاتصاف بايجاده في الازل ونجبه عليه امران * الاول ما اشرنا من قبل * الثاني ان هذا المنع المبني على تسليم كون الایجاد كالا هادم لاصل الدليل اذ على هذا للخصم ان يقول الصفات الكمالية الحادثة التي جوزنا قيامها بذاته تعالى هي التي امتنع الاتصاف بها في الازل لان جميع الحوادث متساوية الاقدام في امتناع وجودها في الازل على تقدير امتناع وجود العالم في الازل فان قيدتم تلك المقدمة بإمكان الاتصاف في الازل فلا يقوم عاينا والا كان تلك المقدمة ممنوعة كما منعتم فالوجه ان يحمل مراده على تأييد منع كون الایجاد كالا ايضا بان يقال لو كان صفة كمال لكان الخلو عنها في الازل قصا وليس كذلك لان ذلك الخلو كمال فكيف يكون نقصا ولو سلم انه ليس بكمال فليس بنقص ايضا لانه انما يكون نقصا لو امكن الاتصاف به في الازل وهو ممنوع لجواز ان يكون العالم متمتع الوجود الازلي فلا يمكن الاتصاف بايجاده في الازل فلي هذا لا يرد عليه شيء من الوجهين المذكورين اما الاول فلما عرفت واما الثاني فلانه مبني على تحرير تلك المقدمة بما اشرنا اليه فليس للخصم ان يقول يجوز ان يقوم بذاته تعالى صفة كمال حادثة متمتعة الوجود في الازل نعم لاحد ان يقول حينئذ يجوز ان يقوم بذاته تعالى حادث لا كمال فيه ومتمتع الوجود في الازل لكن ذلك الایراد وارد غير مندفع على زعم الشارح وان كان مندفعاً بما اشار اليه شارح المقاصد من الاتفاق على ان كل صفة حقيقية يتصف بها الواجب لا بد وان يكون صفة كمال وللإشارة الى ورود ما اورده فيما سبق صدره بالامكان وما قيل انما صدره بالامكان للإشارة الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم متمتعاً في الازل لا يتنافى كون ايجاده تعالى اياه اذ لا بان يتعاق ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال والقدرة انما تؤثر على وفق الارادة فلا يوجد الا فيما لا يزال كما صرح به وبني عليه رد دليل الفلاسفة على قدم العالم ففيه نظر اما ولا فلان الشارح لم يصرح فيما سبق بكون ايجاد العالم اذ لا كيف وتحقق الخالق في الازل بدون الخلق فيه يستلزم تحقق العلة التامة بدون المعلول واحد المتضايقين بدون الآخر في الازل ولا يجوزها عاقل وانما صرح بكون تعلق الارادة الازلية بوجوده الا لا يزال الى متمم العلة وجوده فيما لا يزال فيجوز ان يحمل كلامه هناك على انه لما كان تأثير القدرة تابعا لتعلق الارادة كان تعلق الارادة كالتتم للعلة التامة والا فالتتم في الحقيقة هو التأثير الحادث للقدرة التابع لتعلق الارادة في الازل من غير لزوم تسلسل وبهذا القدر ينهدم دليل الحكماء فاي حاجة في هدمه الى قول ظاهر البطلان حينئذ لا يكون الخالق اذ لا لانها عبارة عن تعلق القدرة بالتأثير بل حادثة متجددة عند حدوث العالم وان كان تعلق الارادة اذ لا وهذا التوجيه من سوانح هذا الوقت فيندفع به ما اورده عليه فيما سبق واما ثانيا فلان الشارح صرح هنا بكون الخالق وعدم الخالق متغيرة متبدلة فلو فرضنا ان مراده هناك ذلك فليس كلامه هنا مبني على ذلك ولا على تجويزه والا لم يقتصر على منع الجريان

(قوله وما يقال من ان ازالة الامكان يستلزم امكان الازلية الخ) ١٥٢ قيل في بيان هذا الاستلزام

ان امكانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هو في ذاته مانعا عن قبول الوجود في شيء من الاجزاء الازلية فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء الازلية فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية (قوله كما بسطنا في بعض تعليقاتنا) وهو انه ان اراد بقوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود بعده فهو بعينه ازالة الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو امكان الازلية وان ارادته ان ذاته لا يمنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والتزاع انما وقع فيه وهو مصادرة

للمتممات نقضا وما يقال من ان ازالة الامكان يستلزم امكان الازلية ليس بشيء كما بسطنا في بعض تعليقاتنا واما السلوب فيما كان مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه تعالى

في الخلقية بل منع التخلف فيها فافهم (قوله وما يقال من ان ازالة الامكان الى آخره) اثبات لكون الخلو عن اليجاد في الازل نقضا بان يقال امكان كل ماهية ممكنة لازم لها بحيث يستحيل انفكاكه عنها ازلا وابدا والا لزم انقلاب الممكن الى شيء من الواجب والممتنع بالذات وهو قطعي البطلان فامكان العالم ازلي وازلية الامكان يستلزم امكان الازلية اي امكان ان يكون العالم ازليا قديما واذا امكن ان يكون العالم ازليا كان الخلو عن ايجاد العالم في الازل خلوا مع امكان الاتصاف به في الازل فيكون ذلك الخلو نقضا وقوله ليس بشيء جواب عنه بمنع ذلك الاستلزام مستندا بجواز ان يكون امكان الممكن بالنسبة الى الوجود اللازم الى لا بالنسبة الى الوجود الازلي فيكون الممكن يمكن الحدوث ويمتنع القدم وهذا مبني على انهم اختلفوا في ان ازالة الامكان يستلزم امكان الازلية اولا فذهب القوم الى الثاني والشريف المحقق بعدما نقل دليل عدم الاستلزام في شرح المواقف قال ولنا فيه بحث وهو ان امكان الممكن اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا عن قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافي لامكان الذاتي انتهى واعترض عليه الشارح في بعض تعليقاته بما حاصله ان الطرف في قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان كان طرفا لعدم المنع فهو عين ازالة الامكان لا امكان الازلية وان كان طرفا للوجود فهو نفس المتنازع فيه فيكون مصادرة على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا انتهى ولقائل ان يقول كل من الوجهين من الاعتراض مدفوع اما الاول فلان الطرف ظرف الوجود وليس هو المتنازع فيه بداهة ولا خفيا اذ لا شبهة في ان وجوده في كل حد من حدود الزمان المفروض الى غير النهاية في جانب الازل ممكن واما الثاني فلانه اذا لم يكن للوجود الممكن حد وامكن له الوجود في جميع تلك الحدود الغير المتناهية مع لا بدلا فقط فقد امكن الازلية ولدفع ما ذكره تعرض بالمعية وتحقيق كلامه قدس سره ان الممكن كالا يقتضي بذاته شيئا من الوجود والعدم فكذا لا يقتضي كون المؤثر فيه فاعلا مختارا او موجبا فيفعله الوجود بالاختيار او بالاجباب بشروط معدة غير متناهية او بلا شرط بل

على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا (الوجود)

فجرى ان الدليل فيها لا يضر لان المدعى غير متخلف لامتناع الخلو عنها (ولا يتحد بغيره)

الوجود انما يحصل له لامر خارج هو تأثير الفاعل فان كان التأثير فيه بالاجاب بلا شرط كان الممكن ازليا قديما كصفات الواجب تعالى الحقيقية على مذهب الاشاعرة او بشرط او بالاختيار كان حادثا فهو في ذاته قابل لجميع انحاء الوجود والتأثير فيه فهو قابل لان يوجد في جميع اوقات الامكان فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية امكانا ذاتيا وان امتعت بالغير كامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار ولا يلزم النقص بعدم تعلق القدرة ببعض الممكن الذاتي لما عرفت ان عدم تعلق القدرة بالممتنع بالغير كعدم الصفات ويجاد الموجود ليس بنقص بل نقول الخلو عن اليجاد في الازل مع امكان ان يوجد العالم في الازل لازم الكمال الذي هو القدرة اذ لما كان الكمال في القدرة لافي اليجاد وامتنع استناد القديم الى القادر فمع ان وجود العالم في الازل ممكن يكون الخلو عن اليجاد في الازل بطريق الاختيار لازم الكمال ولازم الكمال ليس بنقص بل كمال فلي هذا في تقرير البرهان نقول لاشئ من الصفات الكمالية الحقيقية بحادث والالزم خلو الذات عنها في الازل وقبل حدوثها مع امكان ان يتصف بها الواجب في الازل بان تصدر عن الذات بطريق اليجاد والخلو عنها مع امكان ذلك الاتصاف نقص لا يقال هذا جاز في بعض الاضافات كاليجاد وتعلق العلم والسمع والبصر عند حدوث الممكنات لانا نقول هذه كمالات اختيارية متفرعة على تأثير القدرة بالاختيار فلا يمكن الاتصاف بها في الازل ولا قبل تأثير القدرة فلا يجري فيها الدليل واما الجريان في الكمالات الاضافية والسلبية الغير المتفرعة على تأثير القدرة كتعلق العلم والارادة والقدرة بالتصحيح لالتأثير كلها في الازلي وكسلب الجسمية وغيرها من النقائص فسلم لكن تخلف الحكم فيهما ممنوع فلا اشكال ويقرب مما ذكرنا ما ذكره المولى الجامى من ان المحققين من المتصوفة قالوا ان الله تعالى كالمين كالا ذاتيا مستغنيا عما سواه كوجوب وجوده ووحدته وحياته وعلمه وغير ذلك من الصفات الذاتية وكالا اسائيا موقوفا على المظاهر فان كمال الاسماء انما هو بظهور آثارها انتهى وبهذا البيان اندفع ما اورده الشارح الجديد للتجريد حيث قال لو تمت الادلة المذكورة في هذا الباب لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا اى سواء كانت حقيقية محضة او ذات اضافة او اضافة اوسلبا وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ انتهى وكان غرض الشارح من ايراد النقص المذكور والجواب عنه دفع ما اورده لكن قد عرفت ما في جوابه من الخلل لان كون إيجاد منافع العباد تفضلا ورحمة كما سيصرح به المصنف وكذا كون تعلق السمع والبصر صفة كمال مما لا يقبل المنع بخلاف ما ذكرنا فتأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (وقال المصنف ولا يتحد بغيره الى آخره) لا يخفى ان الاولى ان لا يفصل

يطلق الاتحاد على ثلاثة أنحاء الاول ان يصير الشيء بعينه شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء وهذا محال مطلقا سواء كان في الواجب تعالى او في غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد

بينه وبين افي الحلول لانهما متقاربان ويحصل رد التصاري وغلاة الشيعة بمجموعهما كما فعله في المواقف (قوله الاول ان يصير الشيء) اي الموجود (بعينه) اي بعينه وتخصه الخاص به (شيئا آخر) اي موجودا (من غير ان يزول) عنه شيء من ذاته او صفاته وانما عمنا الشيء من الصفة مع ان الزائل عن الشيء متبادر في الجزء فان هذا القيد لاخراج الاتحاد بالمعنى الثالث فانه اذا صار الابيض اسود فقد زال عن الابيض صفة البياض وفاض على الجسم بدله صفة السواد كما ان الماء اذا صار هواء فقد زال عن الماء جزؤه الذي هو الصورة النوعية المائية وفاض بدلها الصورة النوعية الهوائية سواء كانت الصورة النوعية جوهرها كذهب اليه الحكماء المشائية او عرضا بان يتألف الجسم من الجوهر والعرض كما ذهب اليه الاشراقية والمتكلمون كما ان قوله او ينضم اليه شيء لاخراج الاتحاد بالمعنى الثاني فان كون التراب طينا بالضماء الماء اليه وصرح الشريف المحقق في شرح المواقف بان اطلاق الاتحاد على المعنيين الاخيرين مجازي والمعنى الحقيقي المتبادر هو هذا المعنى الاول وهو يتصور على وجهين احدهما ان يكون هناك شيان كزبد وعصرو فيتحدان بان يصير زبد عمرا وبالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيان وبعده شيء واحد كان حاصله قبله وتانيهما ان يكون هناك شيء واحد كزبد فيصير هو بعينه شيئا آخر غيره كعصرو فحينئذ يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصله قبله بل بعده انتهى وما قيل هنا وجه ثالث اجدر بالاتحاد وهو ان يكون هناك شيان فيتحدان بان يصيرا شيئا واحدا من غير ان يكون احدهما الآخر ولا ان يكون المجموع شيئا واحدا فغير متصور وكلام الشريف في المتصور لان الشيء الحاصل بعد الاتحاد اما ان يكون موجودا قبل الاتحاد اولا يكون والثاني هو الوجه الثاني وعلى الاول فالأول ان يوجد معه قبل الاتحاد شيء آخر فهو الوجه الاول اولا يوجد فلا اتحاد بين اثنين بل يكون هو اتحاد الشيء بنفسه بقى هنا شيء هو ان الظاهر ان يقول من غير ان يزول عنهما شيء الا ان يرجع ضمير عنه الى كل من الشئين لا الى الشيء الاول فقط فتأمل (قوله وهذا محال مطلقا سواء كان في الواجب الى آخر) اي سواء في اتحاد الواجب بغيره او في اتحاد الممكن بغيره ولك ان تقول مراده سواء في اتحاد الواجبين مع قطع النظر عن امتناع تعدده او في اتحاد الممكنين او المختلفين وعلى كل تقدير فالممكن اعم من الجوهر المجرد والمادى ومن العرض بل ومن الصفة القديمة لان اتحاد الموجودين مطلقا محال (قوله لان المتحدين ان بقيا) بعد الاتحاد في الوجود (فهما اثنان) اي

(قوله لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد

وان قنينا فهما معدومان (الح) ١٥٥ حاصله ان الاتحاد بين الشئين بان يصير زيد عمروا

وان قنينا فهما معدومان فلا اتحاد وان في احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد ايضا بل بقاء واحد

معروض الاثنيتي لا معروض الوحدة فلا اتحاد بين الموجودين (وان قنينا) عند الاتحاد (فهما) بعد الاتحاد (معدومان فلا اتحاد) بين الموجودين ايضا كما هو المدعى وان جاز اتحادهما في العدم وان في احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد بين الموجودين ايضا بل هو بقاء واحد وفناء آخر وهو ليس من اتحاد الموجودين في شيء وايضا لا يمكن اتحاد الموجود بالمعدوم والا يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا ومعدوما معا لم قد يصير الموجود معدوما وبالعكس لكنه اتحاد بزوال وصف الوجود او العدم وهو الاتحاد بالمعنى الثالث لا بهذا المعنى ومن هنا علم ان المراد من الموجودين الغير المتحددين اعم من ان يكونا موجودين في الخارج اوفى الذهن ومن ان يكون احدهما موجودا في الخارج والاخر موجودا في الذهن ولذا قال المصنف في المواقف وشارحه (هذا الحكم) اي عدم اتحاد الاثنين (بديهي فان الاختلاف) والتغاير (بين الماهيتين او الهويتين) وكذا بين الماهية والهوية (اختلاف بالذات فلا يعقل زواله) يعني ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه في نفسه (ربما زاد توضيحه فيقال ان عدم الهويثان) بعد الاتحاد وحدث امر آخر فلا اتحاد بينهما بل هما قد عدما (وحدث امر ثالث وان عدم احدهما) فقط (فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد المعدوم بالموجود بديهية وان وجدا) اي بقيا موجودين بعد الاتحاد (فهما اثنان كما كانا قبله والفرض هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصور المراد فظن بعض الناس انهم حاولوا بذلك الكلام الاستدلال فنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا) انتهى كلامه واورد عليه العلامة الفتاوى في شرح المقاصد حيث قال هذا الاتحاد تمتع لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما او من ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتي لا يعقل زواله اي لكل شيء خصوصية ما هو بها هو متى زالت تلك الخصوصية لم يبق ذلك الشيء واعترض عليه بانه ان كان استدلالا ففس المتنازع فيه وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا تمتع الزوال دون اتحاد الاثنين الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد ان كان باقين فهما اثنان لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء الآخر وان لم يبق شيء منهما كان فناء لهما وحدث ثالث واياما كان فلا اتحاد واعترض عليه بانا لا نسلم انهما لو بقيا كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فعدل الى تقرير آخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شيء منهما موجودا الح فاعترض عليه بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد واجيب

الوحدتين المقومتين للكثرة وذلك ظاهر بل هذه الدعوى بديهية يكفي فيها تحريرها اي بتلخيص اطرافها

مثلا مع بقائهما معا محال لانهما ان بقيا موجودين كما كانا قبل الاتحاد فظهر انهما حينئذ موجودان اثنان لا اتحاد لاحدهما مع الآخر وان قنينا معا فهما معدومان لا متحدان وان قنا احدهما وبقي الآخر فهو بقاء لواحد منهما وفناء للآخر فلا اتحاد بينهما ايضا فان قلت يجوز ان يبق ذاتاهما بصفة واحدة بعدما كانا اثنين فنقول فالباقي حينئذ حقيقة هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لان شيئا من الوجدتين اذا لم يندم كانت الكثرة متحققة فيلزم اجتماع المتقابلين وانه محال قال الشارح في حاشية التجريد ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان يصير (ا) مثلا (ب) مع بقاء (ا) و (ب) معا كما يصير الجسم اسودا بيضا مع بقاء ذاتيهما لازوال صورة الاثنين عن شيء وحدوث صورة الوحدة فيه واذا فرض بقائهما بصفة الوحدة بعد ما كانا اثنين كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معالا كل واحد من

عن هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فلما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا
واما بوجود واحد فذلك الوجود اما احد الوجودين الاولين فيكون قناء لاحدهما
وبقاء للآخر اوغيرها فيكون قناء لهما وحدوث ثالث فاعترض عليه بانهما موجودان
بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا ايضا فلم يكن التفصيص
عن هذا المنع الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضرورى والمذكور فى معرض
الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خير بحال دعوى الضرورة فى محل النزاع
وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا انتهى ونحن
نقول يمكن التفصيص عن هذا المنع الاخير بتمهيد هو ان امتياز احدى الهويتين
عن الاخرى اما بذاتها كما فى امتياز هوية بسيطة عن هوية بسيطة اخرى او عن هوية
مركبة كامتياز مجرد عن مجرد او عن جسم معين واما بجزئها كما فى امتياز هويتين من نوعين
مركبين كزبد وهذا الفرس فانهما متمايزان بالصورتين النوعيتين هما متضادتان عند
البعض سواء كانا جوهرين او عرضيين او كالتضادتين فى امتناع اجتماعهما فى محل واحد
عند من خصص التضاد بالاعراض ولاشك فى ان ما به الامتياز لازم الهوية عقلا
فى هذين القسمين لامتناع بقاء الشيء بدون ذاته او جزئه بديهى واما بامر خارج
كما فى امتياز هويتين من نوع واحد كزبد وعمر وذلك الامر الخارج هو الامر
المسمى بالتشخيص الذى هو العوارض المشخصة فى الظاهر والوجود الخاص المستتب
للك العوارض فى التحقيق كما سبق من الشارح ولما كانت العوارض التابعة للوجودات
الخاصة متباينة متضادة بحيث لا يجوز اجتماعها فى محل واحد بداهة كانت تلك الوجودات
متباينة لان تباين الآثار يدل على تباين مبادئها قطعا فلو فرضنا امكان انفكاك تلك
العوارض والآثار التابعة للوجود الخاص عن تلك الهوية عقلا بناء على ان استتباع
الوجود الخاص لما يترتب عليه عادى لاعقلى عند الاشاعرة فلاشك فى امتناع انفكاك
التشخيص عن الهوية عقلا لان الهوية هى الماهية المأخوذة مع التشخيص فمضى زال
التشخيص زال الشخص بداهة وذلك التشخيص هو الكون فى الاعيان بحيث يترتب
عليه تلك الآثار المخصوصة عقلا او عادة او متلازم مع ذلك الكون بل نقول لما كان
الاتحاد الذى نحن بصدد ابطاله هو الاتحاد من غير ان يزول عنهما شيء من الذات
والذاتيات والصفات كانت الهويتان هنا مأخوذتين بشرط اوصافهما المتضادة المتباينة
فلا يمكن انفكاك شيء من الاوصاف عنهما عقلا كما لا يمكن انفكاك الكتابة عقلا
عن الكاتب المأخوذ بشرط الكتابة وان امكن انفكاكها عن ذات الكاتب فالاتحاد
بهذا المعنى يستلزم اتحاد الماهيات المتباينة والمتضادة اذا تقرر هذا فنقول لو اتحد الجسم
الابيض بالجسم الاسود من غير ان يزول عنهما البياض والسواد لزم اتحاد البياض
بالسواد ذاتا ووجودا واللازم باطل لان الهوية الحاصلة بعد الاتحاد اما ان يحصل لها
الكون فى الاعيان بحيث يترتب عليه تفريق البصر عقلا او عادة او الكون فى الاعيان

بحيث يترتب عليه جمع البصر عقلا اوعادة او يحصل لهما الكون بحيث لا يترتب عليه هذا ولا ذاك بل اثر آخر كالحالة المتوسطة بين الجمع والتفريق كما في الحرارة والصفرة فعلى الاولين ان كان الكون الحاصل بعد الاتحاد عين احد الكونين الاولين فقط فهو فناء لاحدهما وبقاء لآخر وان كان مثل احدهما فقط اذ لا يجوز ان يكون مثل كل منهما فذلك الهوية الحاصلة مثل احدى الاولين لا عين احديهما ولا عين كل منهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث وعلى الثالث كانت تلك الهوية مغايرة لكل من الاولين مباينة لهما في الوجود اخصا والاعتبار بدبهة عند العقول المستقيمة وان نازع فيه انخصم المعاند وليس الغرض مجرد الزامه بل بيان الحكم الواقع عند العقول السليمة وهذا مراد المصنف وبهذا الاعتبار كان امتناع اتحاد الوجودين اوضح فصح ان يكون تنبيها فاندفع ما اورده العلامة على المصنف لان مراد المصنف من البقاء هو بقاؤها في الوجود كما اشار اليه الشريف فلا يكون دليلا مغايرا للدليل المدول اليه ولعل مراد الشريف المحقق من التفسير بقوله يعنى ان التباين بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما الى آخره ايماء الى دفع اعتراض العلامة بمثل ما ذكرنا بناء على ان البياض مثلا وان امكن انفكاك تفريق البصر عن هويته الموجودة عقلا عند الاشاعرة لكن لا يمكن ان يفك عنها الوجود اخصا عقلا اعنى الكون في الاعيان بحيث يلزمه التفريق عقلا عند الحكماء وعادة عند الاشاعرة وكذا الكلام في هوية السواد وفي هوية الكيفية المتوسطة بينهما وان نازع فيه انخصم المعاند كلسوفسطائية كيف ولو جاز مثله لما حصل لنا الجزم بعدم اتحاد آبائنا الماضية ببعض الجمادات وبعدم كون الجمادات فضلاء تحاير وذلك مكابرة ظاهرة ومن الغرائب ان الشارح الجديد للتجريد بعد ما عجز عن دفع المنع الاخير المستند بجواز اتحاد الذاتين والوجودين معا عدل الى تقرير آخر بان غير الوجود الى التشخص ثم قال ولا يمكن ان يقال على قياس مامر في الوجود انهما بعد الاتحاد مشخصان بتشخص واحد هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الآخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون هو نفسهما وانت خبير بأن التشخص اما عين الوجود اخصا او متلازم معه فن جواز اتحاد الوجودين الخاصين بجواز اتحاد التشخصين قطعا ولذا اورد عليه الشارح هناك بأن للمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الآخر كان لازما لاثنيتية التشخص لالذاته فاذا زالت زالت مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة كما ان امتياز كل من الوجودين باثر خاص كان لازما لتعدددهما وقد زال بزوال التعدد مع بقائهما بصفة الوحدة وتلخيص ابراده عليه انه يجوز اتحاد التشخصين ايضا كالوجودين بأن يكون التشخص المعين مما يعرض له الكثرة تارة والوحدة اخرى كالوجود اللهم الا ان يحمل مراد شارح التجريد على ما ذكرنا فيندفع ما اورده عنه ثم قال

وفاء آخر والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير الشيء شيئا آخر بطريق الاستحالة في جوهره

الشارح هناك يمكن تلخيص الدليل بوجه يندفع عنه الشكوك وهو ان يقال ان اتحدا مع بقاء الاثنينية لزم اجتماع التقيضين فان ارتفع الاثنينية فأما بارتفاع كليهما او بارتفاع احدهما وكلاهما خلاف المقروض او بارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة على قابليتها وذلك مالا نتكره بل تثبت في بعض الاشياء وليس هذا هو الاتحاد الذي نخيله انتهى وانت خير بأن مآله ان الاثنين بشرط الاثنينية لا يتحدان وهذا حكم بديهي لا ينبغي ان يورد ويبين بالدليل او الاثنينية في علم الكلام كقيل ولا يجدي في المقام شيئا اذ للمانع ان يقول يجوز اتحاد الواجب بغيره لا بشرط الاثنينية بل النافع في المقام ان يقال الواجب تعالى لا يتحد بغيره لا من غير ان يزول عنه شيء من ذاته او صفاته او ينضم اليه شيء ولا بأن يزول عنه شيء من ذلك ولا بأن ينضم اليه شيء اما الاول فلا ممتنع الاتحاد بهذا المعنى مطلقا لانها بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان الى آخره على ما لا يخفى واعلم ان اتحاد المحمول بالموضوع في قولنا زيد انسان مثلا ليس من حيث كون الانسان هوية ذهنية مجزئية بل من حيث كونه ماهية كلية تجريده عن الشخصيات الذهنية كما قالوا فلا يرد ذلك (قوله) والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة المراد من الحقيقة الواحدة هنا اعم من الحقيقة التي فاضت على المجموع صورة نوعية اخرى وراء صور الاجزاء كما في كون التراب بالضماد باقي العناصر انسانا وشجرا او معدنا عينا ومن الاعتبارية التي لم يفض على المجموع تلك الصورة كما في سيورة التراب بالضماد الماء اليه طينا فان الاتحاد المجازي متحقق في كلا القسمين ولذا مثل بكون التراب طينا لا يقال لعل مراده من الوحدة الوحدة الحقيقية على قول من ذهب الى حدوث الصورة النوعية الجوهرية في مثل الترياق والسكنجيين كما ذكره شارح المقاصد لانا نقول هذا المعنى للاتحاد شامل لما لم يحدث فيه الصورة الجوهرية كالسرير قال في شرح المقاصد ويمتنع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئا فيصيرا شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع المائتان في اثناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا طينا ومثله في شرح التجريد وقد قالوا الواحد بالاجتماع وحدته قد تكون بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد يكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد انتهى (قوله) بطريق الاستحالة هذه الاستحالة انوية بمعنى انقلاب الشيء عن حالها الاولى لا اصطلاحية بمعنى تبدل الكيفيات اى الحركة في الكيف ولذا احتاج الشريف في شرح المواقف الى تفسيرها بان يقول اعنى التغير والانتقال دفعا كان او تدريجيا وقد قالوا سيورة الماء هواء بفساد الصورة النوعية المائية وكون الصورة

او عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار الابيض اسود والكل في حقه تعالى محال اما الاول فلما صار وما الثاني فلان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الآخر فلا يخلو من ان يكون الواجب حالا في الآخر وبالعكس والاول محال لاستغناء الواجب عن المحل وامتناع حلول المستغنى في الآخر والثاني ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال

النوعية الهوائية والكون والفساد دفعيان بخلاف الحركة في الكيف فان مطلق الحركة تدريجية ولذا عم الانتقال من الدفئ والتدريج ولما كان تبدل الصورة النوعية للشيء تغيرا في ذات الشيء وجوهه وتبدل الاوصاف تغيرا في عرضه قال الشارح في جوهه او عرضه والاولى في ذاته ووصفه ليشمل ذات الواجب تعالى وصفاته الا ان يقال انه اوصى بذلك الى استغائه في الواجب تعالى (قوله والكل في حقه تعالى محال) الظاهر انه حمل الاتحاد المتني في كلام المصنف على مايم المعاني الثلاثة اى ما يطلق عليه الاتحاد حقيقة او مجازا وانما عممه منها مع ان المصنف والتفتازاني حملاه في المواقف والمقاصد على المعنى الاول الحقيقي لانه لو لم يحمل على الاعم لم يصح بنى الحلول والاتحاد بهذا المعنى رد جميع طوائف النصارى وان حمل قوله لا يتحد بغيره على معنى انه تعالى لا يتحد ذاتا اوصفه بغيره على نحو ما قدمناه في نفى الحلول لان قول بعضهم ان اقنوم العلم اتحد بجسد المسيح بطريق الانقلاب لحما ودما ظاهر في الاتحاد بطريق الاستحالة وقول بعضهم تركب اللاهوت بالنسوت كالنفس مع البدن ظاهر في الاتحاد بطريق الانضمام ففيه تمرىض لهما كما ان العلامة التفتازاني عرض المصنف في نفى الحلول حيث خصه المصنف بالحلول الاصطلاحي وعممه العلامة من الحلول في المكان ليم الرد المذكور ونحن نقول فيه نظر فعلى هذا ان حمل الغير في كلام المصنف على الغير المصطلح عند الاشاعرة فيكون تخصيصا للمدعى بالنسبة الى نفى المعنى الاول مع عموم الدليل لانه كما يدل على امتناع اتحاده تعالى بما يبين الذات يدل على امتناع اتحاده تعالى بشيء من صفاته وان حمل على المعنى اللغوي ليشمل صفاته تعالى فنفي المعنى الثاني غير صحيح عند الاشاعرة لان ذاته تعالى بانضمام صفاته حقيقة واحدة متحصلة اى موجود في الخارج على مذهب المتكلمين ولاخلص الابان يحمل الغير على المصطلح ويحال نفى اتحاده تعالى بصفاته بالمعنى الاول على المقايضة مع قرينة عموم الدليل وحيث يظهر اختلال كلامه فيما بعد كما ستعرفه (قوله اما الاول فلما صار) وايضا يلزم ان يكون الواجب ممكنا لما ثبت من امتناع تعدد الواجب على ما في شرح المقاصد (قوله اما الثاني فلان احدهما الى آخره) حاصله لو كان تعالى بالضماء شيء آخر اليه متحدا بالمجموع الحاصل فاما ان يكون بينه تعالى وبين ذلك الشيء المنضم حلول اصطلاحى بمعنى اختصاص الناعت او لا يكون فعلى الثاني لا يكون

(قوله وهذا ضرورى)
فان لم ضرورة انه لا يحصل
من اللسان والحجر
الموضوع لجنب حقيقة واحدة
منحصلة

مع الغير محلا للجزء
الصورى يستلزم افتقار كل
من الواجب والغير للذين
هاجزان ماديا في الصورة
المفروضة الى الآخر
وانقلاعه عنه كافي العناصر
المتزجة التي ينقل بعضها
عن بعض فيفيض عليها
الصورة النوعية الملازمة
لذلك المزاج والانفعال
عنه فاندفع الابراد ووجه
الدفع ان كلية هذه الدعوى
غير مسموعة فلا يتم في
الصورة المفروضة ويذنب
ان يعلم ان كون الواجب
مع الغير محلا للجزء
الصورى داخل في النحو
الثاني من الاتحاد فانه انضم
الى الواجب فرضا شئ
هو مجموع ذلك الغير والجزء
الصورى وحصل منهما
حقيقة واحدة فلا مجال
لما قيل ان منع الاحتياج
والانفعال بين الاجزاء
المادية للمثال فكيف يمكن
القول بعدم انفعال العناصر
بعضها عن بعض وفيضان
الصورة النوعية على المواليد
تابع للمزاج التابع للانفعال
والكتب مشخونة به
ولم ينقل عن احد منع
ولا خلاف فيه وان منع
الانفعال بين الاجزاء المادية

لان الاحتياج يتنافى الوجوب فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة
متحصلة غايته ان يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية واورد عليه بانه ربما كان الواجب
مع الغير محلا للجزء الصورى كافي العناصر المتزجة التي يحلها صور المواليد ودعوى
الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا ان الواجب هو المحل

مجموعهما حقيقة واحدة يتحد بها الواجب تعالى اذا يحصل من الانسان والحجر
الموضوع بجانب حقيقة واحدة بداهة وعلى الاول فاما ان يكون الواجب خلا
وهو محال مناف للوجوب الذاتي او محلا مستقيا عن ذلك الحال فيه فيكون ذلك
الحال عرضا فان المحل ان احتاج الى الحال في بقائه يسمى هوى والحال صورة
والا فيسمى موضوعا والحال عرضا واذا كان الحال عرضا فلا يحصل من الموضوع
والعرض حقيقة واحدة متحصلة اى موجودة في الخارج يتحد بها الواجب وان
حصل هناك حقيقة واحدة اعتبارية كالسكر الواحد ولقائل ان يقول ان اراد
بالحلول ما يع الاصطلاحى والحلول في المكان لا بطريق احتياج الحال فهو لا يتنافى
الوجوب الذاتي وان اراد الحلول الاصطلاحى كما هو صريح كلامه فان اراد
بالحقيقة الواحدة الواحدة وحدة حقيقة فلا يتم التقريب لان المدعى انى مطلق
الاتحاد بالمعنى الثانى سواء كانت الحقيقة الحاصلة بالانضمام حقيقة كالشجر او اعتبارية
كالطين والبيت وان خص المعنى الثانى بالوحدة الحقيقية فلا يصح رد الملائكة
من النصارى حيث زعموا الاتحاد بالجسد بطريق الامتزاج كالحجر بالماله كاسبق
(قوله فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة) اقول الصواب
ان يهدف قوله فلا يحصل منهما الى آخره فيقال بدله واللازم باطل اذا لما كان
المراد من الغير الغير المبين له تعالى كان ذلك الغير قبل اعتبار الحلول جوهرها
او عرضا قائما بواحد من الممكنات فان كان جوهرها يلزم انقلاب الجوهر عرضا
وان كان عرضا قائما بالممكن يلزم انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر
والكل قطعى البطلان وهذا هو الاختلال الذى ذكرناه وايضا الاولى فيكون
الحال صفة لان الحلول شامل لصفات الواجب (قوله واورد عليه بانه الى
آخره) ايراد على الشق الاول بأننا لانسلم انه اذا لم يكن احدهما حالا في الآخر
امتنع ان يحصل هناك حقيقة واحدة لجواز ان يحل فيهما ثالث فيحصل حقيقة
واحدة الا يرى ان العناصر المتزجة مع عدم حلول شئ منها في الآخر حل
في مجموعها صورة نوعية واحدة جوهرية فحصل هناك حقيقة موجودة هي الشخص
الحيوانى او النباتى او المعدنى وهي المواليد الثلاثة (قوله ودعوى الاحتياج
او الانفعال الخ) جواب عن الجواب عن الابراد المذكور بابطال السند بأن يقال
لو حل فيهما صورة نوعية جوهرية لزم احتياج الواجب الى الشئ المتضمن وانفعاله
منه اذ جميع الاجزاء المادية التي حل فيها تلك الصورة يحتاج كل منها الى الآخر

لكن لانم انه لا يحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقية بل الاشراقيون نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية الجسمية والاعراض القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي عرض واما الثالث فلان التغير الجوهري والعرضي في حقه تعالى محال للمامر

وينفعل كل منها عن الآخر الا يرى ان صور المواليد انما فاضت على العناصر بحدوث كيفية متوسطة بين كفياتها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بأن يفعل كل منها في الآخر باعتبار صورته وينفعل عن الآخر باعتبار مادته فيكسر كل منها صورة الآخر في كفيته ويحصل كيفية متوسطة بين حرارة النار والهواء وبرودة الماء والتراب وبين رطوبة الماء والهواء ويبوسة النار والتراب وحاصل الجواب ان كلية هذه الدعوى ممنوعة وان كانت مسلمة في انفعال الاجزاء المادية للمواليد بل الاحتياج غير مسلم في شيء من المواد اذا المحتاج هو الصورة الحالية في الاجزاء لا الاجزاء وهو ظاهر واقول ذلك السند باطل لانه مستلزم لاجتماع المجرد مع مجرد آخر او مادي والاجتماع والافتراق ليس من شان المجردات على ما نص عليه الشيخ ابن سينا ولذا جعل الاعداد القابلة للجمع والتفريق من خواص الماديات نعم يرد على الشق الاول ان تركيب النفس المجردة مع البدن اتحاد بالانضمام وليس بينهما حلول لا بطريق حلول الصفة في الموصوف ولا بطريق حلول الشيء في المكان وليست النفس محلا للصورة النوعية الحالية في مادة الجسم فلا يقوم حجة على بعض التصاري الزاعمين بتركيب الواجب تعالى مع الجسد كتركيب النفس مع البدن فالوجه في ابطال ما زعموه ان يقال ان المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف انما يتعلق به لتحصيل الكمالات باقتاق الحكماء فهو مجرد لم يخرج جميع كالاته الى الفعل وهو يتاق وجوب الوجود واما المجرد الذي جميع كالاته بالفعل فلا معنى لتعلقه بالبدن تعلق التدبير والتصرف بل هو يتعلق به تعلق التأثير والايحاد (قول له لكن لانسلم انه لا يحصل الى آخره) منع للملازمة القائلة بأن الحال اذا كان عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة وقد عرفت انه منع لمقدمة غير ملتزمة ههنا وان التزمها المستدل (قول له وادعوا ان الاجسام مؤلفة من الصور الامتدادية) اي الصورة الجسمية الممتدة في الجهات الثلاث والاعراض القائمة بها اي المختصة بنوع ذلك الجسم فان المنوع عندهم هو الصورة النوعية التي هي عوارض مخصوصة لا مشتركة بين الانواع وانما خصه بالاشراقية مع ان المتكلمين مشاركون في هذا الادعاء لانه اراد بالصورة الامتدادية الجواهر المتصلة الاجزاء بناء على ان القول بالوحدة الحقيقية موقوف على الاتصال والمتكلمون ينفون الاتصال ويشكرون المقدار بل مطلق الكم فليس لشيء من الاجسام وحدة حقيقية عندهم (قول له اما الثالث فلان التغير الجوهري بزوال جزء من ذاته) اذلا جزءه تعالى والعرضي بزوال صفة وحصول صفة اخرى

من عدم التبديل في صفاته الحقيقية (وليس بجوهر) اذ الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل او هو المتحيز بالذات وهو تعالى منزّه عن المكان والتحيز (ولا عرض) لان العرض محتاج الى المحل المقوم له والواجب تعالى مستغن عن غيره (ولا جسم) لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا (ولا في حيز ولا في جهة) لانهما من خواص الاجسام والجسمانيات (ولا يشار اليه به هنا او هناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال) كما سبق والمشبهة منهم من قال انه جسم حقيقية ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال بعض هو نور يتلأأ كالسيكة البيضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فمنهم من قال انه شاب امرد جعد ققط ومنهم من قال انه شيخ اشمط الرأس ومنهم من قال هو في جهة الفوق ويماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبديل الجهات ويأط العرش تحته اطيظ الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستكشف هذا القائل عن جعل غير المتناهي محصورا بين حاصرين ومنهم من تستر بالبلكة فقال

من الصفات الذاتية محال لما مر من عدم تبديل الصفات الحقيقية ولا جل ان في الاتحاد بالمعنى الثالث موقوف على عدم قيام الحوادث بذاته تعالى وسقطه المصنف بين الحلول والاتحاد فاندفع عنه ما اسلفنا ومنه يظهر وجه آخر لتعميم الشارح الاتحاد من المعنى الحقيقي (قوله اذ الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل او هو المتحيز الى آخره) كلمة او لتقسيم الحد بمعنى ان بعض المتكلمين صرفوه بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى الثاني الا ان اعادة المعرف ياباه فالوجه انها للشك في ان حقيقته عندهم احد الغنيين قطعا فلا يكون جوهرها والا لكان الواجب تمكينا او متحيزا والكل محال واما كونه تعالى جوهرها بالمعنى الاخر المعبرة عند الحكماء كالوجود المستغنى عن المحل او القابل للصفة فهو وان كان صحيحا بحسب المعنى لكن لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى في الشرع وهو موهم للامكان والتحيز لكثرة استعماله فيهما (قوله لان العرض محتاج الى المحل المقوم الى آخره) كون المحل مقوما للعرض محل نظر على مذهب المتكلمين القائلين بان الموضوع ليس من مشخصات العرض الا ان يحمل المحل على محل مالا على المحل المعين فان النزاع بين الفريقين في الثاني لا في الاول لان احتياج العرض في وجوده الى محل ملقطي فتأمل ثم لا يخفى انه اشار فيما سبق الى ان كل عرض حادث فالتناسب هنا ان يتعرض بالحدوث ايضا وان حمل على ان مراده انه تعالى ليس بعرض بالمعنى المقتبر عند الحكماء ايضا ففيه انه ينبغي مثله في الجوهر اللهم الا ان يقال انه حمل العرض ههنا على معنى مطلق الصفة حادثة كانت او قديمة (قوله شاب اجر د) اي لالحية ولا شارب له جعدة ققط الجمودة كون الشعر كالحلقة والقطط شدة الجمودة

(قوله اذ الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل او هو المتحيز بالذات) يشير الى ان المراد بالجواهر ههنا احد هذين المعنيين على ما ذهب اليه المتكلمون فكونه تعالى جوهر بمعنى النقي عن المحل لا يقدح في هذا قال المصنف رحمه الله في المواقف ونعني بالمتحيز بالذات المشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك (قوله امرد جعد ققط الخ) في القاموس رجل امرد لا شعر عليه والجمد من الشعر خلاف السبط اي المسترسل وجعد ققط اي شديد الجمودة والشمط محرّكة بياض شعر الرأس يخالط بسواده قوله اطيظ الرحل صوته من الثقل

(قوله لا يبقى من الجسم الا اسم الجسم) فاي داع اذا في اطلاق هذا الاسم عليه تعالى مع ايمانه النقص في حقه سبحانه وعدم ورود الاذن به من الشارع قال رحمته ١٦٣ رحمته بعض الفضلاء هؤلاء اسوء حالا من المصريحين (قوله بخلاف

المصريحين الخ) خلاف ما ثبت عن الفقهاء المجتهدين وائمة الدين لانهم مأولون لا مكذبون (قوله ميل عظيم الى اثبات الجهة) قد علم هذا الداء المتأخرين من اصحاب احمد بن حنبل رحمهم الله سوى طائفة بسيرة منهم الشيخ ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي رحمهم الله ومتابعيه وقليل ما هم

(قوله المتبعون لظواهر الكتاب والسنة) اما ظواهر الكتاب فكقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وغير ذلك واما ظواهر السنة فكقوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقابله كيف يشاء وقوله ان الله ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة فيقول هل من تائب فاتوب عليه وغيرها (قوله ولا يخفى انه ليس في هذا القدر فائلة اصلا) وذلك لان مراد ذلك

هو جسم لا كالا لجسام وله حيز لا كالا حياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى من الجسم الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصريحين بالجسمية واكثر الجسمة هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ولا بن تيمية ابي العباس احمد واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها ورأيت في بعض تصانيفه انه لا فرق عند بداهة العقل بين ان يقال هو معدوم وبين ان يقال طلبته في جميع الامكنة فلم اجد ونسب النسافين الى التعطيل هذا مع علو كعبه في العلوم العقلية والنقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه ومحصل كلام بعضهم في بعض المواضع ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى ولذلك يتوجه اليها في الدعاء ولا يخفى انه ليس في هذا القدر فائلة اصلا لكن بعض اصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول وانكر كون الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو نفسه كان نفس الكعبة قبلة الصلوة وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز (ولا الجهل ولا الكذب)

والحاصل جعلوه تعالى شأبا امرد في احسن تصاوير الانسان ولما كانت هذه الصورة مما يشتهي لم يرتضها البعض الاخر بل جعله تعالى في صورة تناسب العز والوقار وهي اوائل الشيخوخة فلذا قالوا هو اشمط الرأس واللحية والشمط بالفتحتين بياض شعر الرأس يخالط بسواده والرجل اشمط وقوم شيطان مثل اسود وسودان كذا في الصحاح فا قيل اشمط بضم الهزرة والميم غلط واطيط العرش صوته والرحل ما يحمل على الدابة ليركب عليه مثل السرج وغيره واذا كان جديدا وركب عليه الحمل الثقيل فهو يصوت والبالكمة منحوتة من بلا كيف كالبسمة والحمدلة (قوله وهؤلاء لا يكفرون) ولذا قال صاحب الامالي

ورب العرش فوق العرش لكن * بلا وصف التمكن واتصال

فافهم (قوله ورأيت في بعض تصانيفه) فهو لم يجوز المجرى القائم بذاته بل اتقاد الى وهمه حيث حكم بان كل موجود فهو في مكان وجهة وهو من الاحكام الوهمية الكاذبة قطعاً ولذا قال القائلون بتجرد النفوس الناطقة المراد من حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه ذلك (قوله لكن بعض اصحاب الحديث من المتأخرين) اى متأخرى الجسمة لم يرض بكون الفوق قبلة الدعاء لاجهة الله تعالى بل صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز وانما قبلة الدعاء هي قبلة الصلاة فهو حمل قوله تعالى الرحمن

البعض بكون الفوق جهة الله تعالى ليس انه جهة له تعالى حقيقة بل ازايد به انه شرفية لكونه قبلة الدعاء فاضافة اليه تعالى وكونه تعالى مختصا بجهة الفوق ليس الا شرفه لالكونه جهة له حقيقة كان قولهم بكون الكعبة بيت الله ليس الا شرفها لكونها قبلة الصلوة لالكونها بيتا له حقيقة تعالى عن ذلك

لأنهما نقص والنقص عليه تعالى محال وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه التبدل لاحتياج الى سلب الجهل واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف في الوعيد بناء على انه مكرمة من الله تعالى يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زعما منه بان الكذب لا يكون الا في الماضي والخلف في المستقبل وفساده ظاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي او في المستقبل ومن ثمه كذب الله تعالى المنافقين فقال تعالى ألم تر الى الذين نافقوا يقولون لآخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون * والوجه في دفعه ان آيات الوعيد مشروطة

على العرش استوى على حقيقته ولم يجعله من المتشابهات ولا كناية عن الاستيلاء والغلبة على العرش وما في جوفه (قوله) وانت تعلم انه بعد قيام البرهان (الح) اى بعد ذكر مقام البرهان عليه من الحكمين السابقين لاجابة الى سلب الجهل بعدهما لان الجهل ببعض المعلومات او كلها امان من عدم العلم به في الاصل وقد بطل ذلك بأشياء شمول العلم واما بالنسيان فيلزم تغير صفته الحقيقية التي هي صفة العلم وقد بطل ذلك عند قوله ولا يقوم بذاته حادث فلا يرد عليه ما قيل فيه ان المصنف لم يقم عليهما برهانا في هذه الرسالة نعم يرد عليه انه لم يسبق من المصنف التصريح بعدم زوال صفة حقيقية بل التصريح بعدم قيام حادث وهو لا يستلزم الاول لجواز ان يزول بعض الصفات ولا يحدث بعد زوالها صفة اخرى ابدا فاحتمال النسيان باق بعدها (قوله) واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف في الوعيد الى آخره (ولعله ذهب الى ان النقص ليس لازما لماهية الكذب فانه قد يكون مباحا بل واجبا فيما توقف عليه اندفاع الفتنة العظيمة وانما يكون نقضا فيما اذا تضمن مضره للغير لا فيما تضمن منفعة كافي خلف الوعيد كما ان من اوعده لزيد بانه يقتله غدا ظلما فلا شك في ان النقص في صدق ذلك الوعيد لا في كذبه وسيجيء بتحقيق الكلام (قوله) ومن ثمه كذب الله المنافقين (اى في قولهم لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم) اذ الظاهر من قوله تعالى ﴿والله يشهد انهم لكاذبون﴾ في قولهم هذا مع ان الخروج وعدم الاطاعة والنصرة استقبالية بالنسبة الى زمان تكلمهم بذلك القول بشهادة الصيغة وان الشرطية للاستقبال فلو كانا مخصوصين بالماضي والحال لما قال تعالى كذلك واعلم ان المراد من الصدق والكذب ههنا ماهو صفة المتكلم اغنى الاخبار والاعلام عن الشيء على ماهو به في الواقع او لا على ماهو به لصفة الكلام وهو مطابقة حكمه للواقع او عدم مطابقة له والصدقان متلازمان كالكاذبين ولذا دفع لزوم الكذب بتوجيه آيات الوعيد بالتخصيص او بالانشاء (قوله) والوجه في دفعه (اى الوجه الصحيح في دفع لزوم النقص ان آيات الوعيد مشروطة بشروط اى مخصص بقيود

(قوله) وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز (الح) يعنى ان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات وكونه جاهلا في الجملة لا يتأتى الا بان يتبدل ويتغير صفته الحقيقية التي هي العلم مع ان تبدله وتغيره تعالى في صفاته الحقيقية مما قام البرهان على امتناعه كما مر في بيان عدم قيام الحوادث بذاته تعالى

بشروط معلومة من الآيات الآخر والا حادىث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه تعالى فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب اصلا ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لاحقية الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكره

مستفادة من الآيات الآخر كقوله تعالى ﴿ولم يصروا على ما فعلوا﴾ الآية وقوله تعالى ﴿ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ وقوله عليه السلام ﴿التائب من الذنب كمن لا ذنب له﴾ فيكون مثل قوله تعالى ﴿ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالد﴾ بمعنى ان جزاءه جهنم خالد ان لم يتب او ان لم يشأ الله تعالى مغفرته فيكون في معنى الشرطية فلا كذب في عدم عقاب التائب والمغفور هذا هو الجواب المرضي عند المحققين ولادليل من الآيات والا حادىث على تخصيص آيات الوعيد الواردة في حق الكفار ولا يتجه على ذلك الجواب المرضي ان صيغة العموم المجردة عن دليل الخصوص تدل على ارادة كل فرد بما يتأوله اللفظ بمنزلة التخصيص عليه باسمه الخاص فاخراج البعض بدليل مترام يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة على ان الخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الابدليل متصل لانا نقول تخصيص العام بيان لانسخ سواء بدليل متصل او مترام فان قيل فعلى هذا يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص وليس كذلك قلنا لا بل يجري على عمومته في حق العمل وفي حق وجوب اعتقاد العموم دون فرضيته كما فصل في اصول الفقه (قوله ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد الى آخره) لا يخفى ان حمل الجمل الخبرية على الانشاء مجازي يحتاج الى قرينة صارفة كقاعدة الخبر ولازمها جميعا كما في مقاومة الاسد ووضع الاتي وههنا ليس كذلك لثبوت قاعدة الخبر ولذا صدره بالامكان لا يقال لا يجدي اخذ الامكان لما قالوا يتمتع المجاز فيما امكن الحقيقة لانا نقول الامتناع في قولهم بمعنى سلب الامكان في نفس الامر في جميع اوقات انتفاء القرينة المعلومة والامكان المأخوذ في مقام السند ههنا بمعنى الجواز العقلي لما قالوا ان احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز ولذا ترى المفسرين يجمعون المعاني الحقيقية والمجازية (قوله لاحقية الاخبار) لا يقال لمثل قولنا الصبي يقاوم الاسد خارج تطابق النسبة الكلامية او لا تطابقه فيكون خبرا حقيقة لانا نقول المراد من الخارج ان يكون له ذلك الخارج في الواقع وفي قصد المتكلم جميعا ومآله الى ان يكون لنسبة الكلام خارج في الواقع ويقصد المتكلم ان تلك النسبة مطابقة لذلك الخارج اوليست بمطابقة له واذا قصد المتكلم عدم مطابقة الايجاب يلزمه ان يقصد مطابقة السلب فيكون كل خبر موضوعا لغناه من حيث كونه مطابقا للواقع في قصد المتكلم وان لم يكن مطابقا له في نفس الامر وهذا غاية توجيه ما قيل هنا من ان مرادهم ان يكون له خارج تقصده مطابقة او لا مطابقة والصواب ان يقال ان جميع الاخبار موضوعة للواقع فالتكلم بالخبر يكون حكاية للواقع فكما لا قصد للمطابقة في مثال المقاومة لاحكاية فيه لاستلزامها قصد المطابقة ولذا قالوا

(قوله فيكون في قوة الشرطية) فكانه قيل ان العاصي ان اصر في عصيانه ولم يتب عنه ولم يعف عنه بالشفاعة وغيرها يكون معاقبا عليه فعصم عقابه لعدم تحقق واحد من تلك الشرائط وكلها لا يستلزم كذا

(قوله لانشاء التحزن) خلاف الظاهر من قوله تعالى والله اعلم بما وضعت (قوله وهو تعالى مرئى للمؤمنين) مذهب اهل الحق في هذا الباب ان رؤيته تعالى جائزة في العقل اى ممكنة بالامكان العقلى بمعنى سبب وضوح ضرورة احد الطرفين وذلك كاف في حل الآيات على ظواهرها ولا حاجة ١٦٦ الى الامكان الذاتى ومن يدعى غير ذلك

فعلية البيان الوافى في المقصود وانها واجبة بالنقل لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقوله عليه السلام انكم سترون ربكم فكما يجب تصديق ذلك على مراد الله تعالى ورسوله اياه وانه حق ثابت بالمعنى الذى عناء من غير تأويل وتعيين معان كذلك يجب ذلك في قوله تعالى لا تدركه الابصار وما سوى ذلك من التأويلات التى ذكرت من الجانبين لهو الحديث فضول الكلام تركه من حسن الاسلام على ما هو طريقة السلف الصالحين والائمة الخفية والمجاهدين وكبار الفقهاء والمحدثين لعدم تعاق الحكم الناجز به

(قوله ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ) فسر الادراك التام بالانكشاف البليغ ثلاثينافى هذا ما سأتى من الجواب عن احتجاج منكرين بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار من ان الادراك هو الرؤية مع

علماء العربية في مثل قولهم الصبي يقاوم الاسد لانشاء التعجب وفي قوله تعالى رب انى وضعتها انى لانشاء التحزن (وهو تعالى مرئى للمؤمنين يوم القيمة) بعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم في ذلك غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالحاذة والقرب وخروج الشعاع او الانطباع وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم ان مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلى بناء على جواز تخلف المدلولات الوضعية عن دوالها وقد حقق الشارح المحقق في شرح التهذيب ان الخبر موضوع على حكاية الواقع وبذلك دفع البحث الغامض المسمى بالجذر الاصم وهو ان قال لوقال كلامى هذا كاذب او كل كلام اتكلمه اليوم فهو كاذب و اشار بهذا الى نفس ذلك الكلام فلا يخلو اما ان يكون كل من الكلامين صادقا او كاذبا وايضا كان يلزم ان يكون صادقا وكاذبا معا وقد اظهر العلامة التفزازى المعجز عن جوابه وحاصل دفع الشارح ان الخارج نفس هذا الكلام فليس فيه حكاية الواقع فلا يكون خبرا حقيقة وان كان خبرا صورة ﴿ قال المصنف وهو مرئى للمؤمنين يوم القيامة ﴾ لا يخفى ان الظاهر انه معطوف على قوله ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب وحينئذ فالظاهر ان يقول و يراه المؤمنون يوم القيمة الا ان العدول الى الجملة الاسمية للتوكيد والتشبيه على تحقق وقوع الرؤية لكثرة المنكرين لان القول بوقوع الرؤية في الآخرة بلا موازنة ومقابلة خاص بالاشاعرة ولشدة الانكار لان المعتزلة ومن يحدو حدوهم انكروا امكانها مع انها مستبعدة عند العقول واما عطفه على قوله وهو منزّه عن سمات النقص فليس بمستقيم لان ما بعده من الصفات السلبية كقوله لاحاكم عليه ولا يجب عليه شئ وليس بمتمبعض ولا متمبعض معطوف على التفریع بقوله فلا شبه له وعلى التقديرين يتجه عليه انه لوجه لتوسيط مسألة الرؤية بين الصفات السلبية وكذا قوله ماشاء الله كان الى آخره بل محلهما قبيل قوله والله ملائكة ذواجنحة الى آخره اللهم الا ان يؤولا بانه تعالى ليس غير مرئى ولا معطل (قوله وتحقيقه) اى بيان حقيقة مذهب الاشاعرة والسلف الصالح ان الابصار عبارة عن ادراك تام لعل الادراك بمعنى الوصول لا العلم فان الجمهور لا يرتضونه كما سبق وانكشاف بليغ اى بالغ الى مرتبة فوق الانكشاف في العلم وان كان في تلك المرتبة مراتب متفاوتة بعضها

الاحاطة بمجوانب المرئى وحقيقة النيل والوصول (قوله وخروج الشعاع او الانطباع الاول) (ابلغ) مذهب الرياضيين القائلين بانه جسم نورانى ويسمونه شعاعا يخرج من الباصرة وينتهى طرفه الى البصر والثاني مذهب الطبيعيين القائلين بان صورة المرئى ينطبع في الجليدية ثم في مجمع النورين ثم في الحس المشترك

من كون تلك الشرائط شرطا في ادراكنا في هذه النشأة كونها شرطا في النشأة الآخرة اذ لا شك في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته من دون تلك الشرائط كما قال (من غير موازاة ومقابلة وجهة) بل عند الاشعري واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها في هذه النشأة كما عى الصين يرى بقة اندلس وكل موجود تمكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم والالوان واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل والعقل واما النقل فكقوله تعالى

ابغ من البعض الآخر بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده يحصل عقيب فتح البصر وهو اى ذلك الادراك في رؤية الحاضر المشاهد انما يحصل لنا عادة لمحاذاة اى المقابلة والقرب المعتدل لان البعد وكال القرب مانعان عن حصوله وخروج الشعاع من الباصرة على هيئة مخروط مصمت او مركب من خطوط مجمعة في مركز البصر قاعدته على سطح المرئى او على هيئة خط مستقيم يضطرب طرفه الواصل الى المرئى فيتحرك على سطحه في طوله وعرضه بسرعة فيعمل هناك سطحاً شعاعياً منطبقاً على السطح المرئى كما ذهب اليه طوائف الرياضيين او الانطباع اى انطباع صورة المرئى وشبهه في الرطوبة الجليدية ثم في جمع النور ثم في الحس المنترك كاستقاش شبح الشئ المقابل في المرأة كما ذهب اليه الطبيعيون وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل لنا هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يتجه ان يقال ان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط اذ لو فرضنا انها شرائط عقلية في هذه النشأة فلا نسلم انها شرائط له في النشأة الآخرة ايضا لان رؤيتين مختلفتان بلماهيية او بالهوية لاحالة فيجوز اختلافهما في الشرائط والوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي او المرئى عن جميع الحالات والصفات كما يفهمه ارباب الجهالات نعم على هذا يتجه ان يقال من جانب الخضم نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لافى الرؤية المخالفة لهما بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى كذا في شرح المقاصد اقول على ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من كون الاحساس نحوا من نوع العلم لا يكون ذلك الانكشاف التام الحاصل عقيب فتح البصر نوعا مغايرا للعلم الضرورى واما على ما ذهب اليه الجمهور فلهم ان يقولوا يجوز ان يترتب على فتح البصر انكشاف تام مغاير لنوع العلم مسمى بالابصار فان الكل بخلقه تعالى وهو قادر على كل ممكن (قوله بل عند الاشعري) كان ماسبق مبني على تسليم كونها اسبابا عقلية وهذا على منع ذلك ولذا جاز عندهم ان يرى اعمى الصين وهى بلدة في اقصى بلاد المشرق بقة اندلس وهى بلدة في اقصى بلاد المغرب والبقعة البعوضة فعلى هذا يكون فتح البصر بل القوة الباصرة من الاسباب العادية ايضا (قوله واستدلوا على جواز الرؤية الى آخرة) اى على امكانها في الواقع قال في شرح المقاصد

(قوله اذ لا شك في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته من دون تلك الشرائط) ويؤيده المأثور المشهور من كون الله تعالى بصيرا للعبد المتقرب اليه وكون ابصار هذا العبد به تعالى قال الامام حجة الاسلام ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به تعالى وليس في جهة جاز تعلق الرؤية وكما يجوز ان يرى الله الخلق وليس في مقابلتهم جاز ان يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة

حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني وجه الاستدلال به امر ان الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على امكانها لان العاقل فضلا عن النبي عليه السلام لا يطلب المحال

ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع الامكان ما لم يردعه الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعي لان احدي مقدمتيه وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علقته على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعي لانزاع في امكانه بل وقوعه انتهى فظهر ان ما وقع منه في شرح العقائد النسفية من تفسير قوله ورؤية الله تعالى جائزة في العقل حيث قال بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقر برهانه على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان فبني على كون المقام مقام النظر والاستدلال واشارة الى ان مجرد الجواز العقلي كاف في ابقاء النصوص على ظواهرها اذ يكفي عدم قيام البرهان على امتناعها ولا يتوقف على قيام البرهان على امكانها فلا يرد ما اورده الخيال من انه امكان ذهني لانزاع فيه للخصم الا ان يقال ان ذلك المقام ايضا مقام المناظرة والاحتجاج ولذا احتج الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا هناك (قوله الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على امكانها الى آخره) اعترض المعتزلة على هذا الدليل بوجوه * الاول انا لانعلم انه طلب الرؤية بل طلب العلم الضروري وعبر عنه بما يستلزمه وهو الرؤية واطلاق الملزوم على اللازم مجاز شائع وهو للعلاف والجسائي واكثر البصريين * الثاني للكوفي والبغداديين وهو انه لو سلم انه طلب الرؤية فالكلام على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى آيتك نحو واسئل القرية واجابوا بان كليهما فاسد لانهما عدول عن الظاهر بلا دليل ويستلزمان عدم مطابقة الجواب بقوله تعالى ﴿ لن تراني ﴾ لسؤال موسى عليه السلام لان نفي العلم الضروري غير صحيح وفاقا ولا نفي رؤية الآية كيف وقد اراه اندك الجبل وهو من اعظم آياته وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالي نص في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين * الثالث للجاحظ واتباعه وهو انا لو سلمنا انه طلب رؤيته تعالى فانما يدل على امكانها لو طلبها لاجل الرؤية وذلك ممنوع بل طلبها لقومه حيث قالوا ﴿ ارنا الله جهرة ﴾ وقالوا ان تؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴿ واذف السؤال الى نفسه لينع فيعلموا امتناعها لهم بالطريق الاولى واجابوا عنه ايضا بانه لو كان الغرض من السؤال

ولا مجال للقول بجهل موسى عليه السلام بالاستحالة فان الجاهل بما لا يجوز

ظهور امتناعها عندهم لكان الجواب بما يدل على الامتناع وليس كذلك لان قوله تعالى ﴿لن تراني﴾ انما يدل على نفي الوقوع لاعلى نفي الامكان وايضا لكان السؤال عبثا لا يليق بشانه عليه السلام لانهم سألوا الرؤية قبل ذلك حين ما قالوا ﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ فزجرهم الله تعالى عن طلب ما لا يليق بجلاله تعالى باخذهم الصاعقة كما يزجر الاراذل عن رؤية الملوك فلم يحتج موسى عليه السلام في زجرهم الى سؤال الرؤية و اضافته الى نفسه وايضا الحاضرون عند السؤال ان كانوا مؤمنين يكفيهم قول موسى عليه السلام الرؤية متمنة وان كانوا كافرين كما اختاره بعض المفسرين من انهم السبعون المختارون فلما دنوا من الجبل غشيهم غمام فدخل بهم موسى في الغمام وخروا سجدا فسمعوا التكلم بامرهم ونهيهم ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه ﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ فارتدوا بعد ايمانهم فسأل موسى عليه السلام الرؤية فلا يكفيهم قول موسى عليه السلام انه تعالى اخبر بامتناع الرؤية وما قيل على هذا التقدير يجوز ان يسمعوا كلام الله تعالى بأذانهم ويكون هناك قرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر كعدم الترتيب والاستماع من جهة واحدة فمدفوع بانه لو كفاهم سماع ذلك لما قالوا بعد سماع التكلم بالامر والنهي لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فلما لم يكفهم ذلك كان تصديقهم بان المسموع كلام الله تعالى موقوفا على اخبار موسى عليه السلام بانه كلام الله وحيث لم يصدقوه في اخباره عليه السلام كان ذلك عبثا مع ان حمل الآية على السؤال لاجل قومه عدول عن الظاهر بلا دليل * الرابع انه عليه السلام سأل الرؤية مع العلم بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاقد دليل العقل والنقل كما في سؤال ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى واجيب عنه بانه لو كان لذلك لطلب اظهار الدليل السمي الدال على الامتناع وطلبه بطلب الامر المحال مما لا يليق بشان العقلاء فضلا عن الانبياء عليهم السلام اقول وايضا لخطوب بما يدل على الامتناع وهذا اولى مما ذكره المصنف في الجواب عنه بعدم التفاوت في العلم القطعي اذ لا شبهة في ان العلم القطعي الحاصل بالدليل العقلي المؤيد بالنقل اقوى من الحاصل بمجرد و لذا عدل عنه شارح المقاصد الى الجواب بانه لا ينبغي ان يكون بطلب المحال الموهوم بجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة * الخامس انه سألها مع عدم العلم بالامتناع لان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بجواز الرؤية وعدم جوازها او مع العلم بالامتناع والسؤال صغيرة يجوز صدورها عن الانبياء عليهم السلام واجيب عنه بان جهل كليم الله بما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز دون آحاد المعتزلة ومن حصل طرفا من العلم هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء ولا يجوز صدور الصغيرة عمدا عنهم بعد البينة عند اهل الحق (قوله ولا مجال للقول بجهل موسى الى آخره) جواب عن اعتراضهم الخامس وحاصله ان

على الله تعالى لا يصلح للنبوة اذ الغرض من النبوة هداية الخلق الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة ولاريب في نبوة موسى عليه السلام وانه من اولى العزم * والثاني انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن

ما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز من جملة الامور التبليغية ولذا فصلت في علم الكلام والجاهل ببعضها لا يصلح للنبوة وهو ظاهر (قوله) والثاني انه علق الرؤية على استقرار الجبل الى آخره) تلخيصه ان الرؤية معلقة على استقرار الجبل وهو ممكن في ذاته ينتج من غير المتعارف انها معلقة على امر ممكن وكل ما هو معلق على الممكن فهو ممكن ينتج من المتعارف ان الرؤية ممكنة واعترض المعتزلة عليه ايضا من وجوه * الاول انا لانم انها معلقة على امر ممكن وانما يكون كذلك لو عقلت على استنقاره مطلقا او حال السكون وليس كذلك بل عقيب النظر الذي هو حال الاندك والحركة بدلالة الفاء التقييدية في قوله تعالى ﴿ فان استقر ﴾ الآية ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب عنه ان الاستقرار حال الحركة وهو زمان التجلي ممكن بان يقع بدلها كأيديل عليه اسناد جعل في قوله تعالى ﴿ فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكا ﴾ لان ذلك الجعل بالاختيار وفاقا ولو كان مسندا الى التجلي لانه اسناد الى السبب اذ لا خالق لحركة الجبل سواء تعالى وهذا كما يقال الكتابة غير ضرورية للكاتب وقت الكتابة وان كانت ضرورية بشرطها وما قيل يجوز ان يكون معلقة على الاستقرار بشرط الحركة فقد دفعه الشريف المحقق في شرح المواقف بانه مستلزم للاضمار في الكلام ولا قرينة عليه ولذا قال المصنف في الجواب هنا انها معلقة على الاستقرار من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة واعترض عليه شارح المقاصد بانه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها لان الشرط التعليق مستلزم للجزاء ثم اجاب بان المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في الاستقبال وعقيب النظر بدليل ان والفاء فلا يرد السكون السابق واللاحق * اقول ولو سلم فكلمة سوف يحتمل وقوع الرؤية في الآخرة * الثاني ان ليس القصد هنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها لم يقع لعدم وقوع المعلق عليه والجواب ان المدعى هنا لزوم الامكان سواء قصد او لم يقصد * الثالث انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل فابقيت ابدا لتساوى الازمنة فكانت محالا وهذا في غاية الفساد هذا بقى كلام هوان المولى الخيالى اورد على كبرى المتعارف بانه يصح ان يقال ان العدم المعلول انعدم العلة والعلة قد تمتنع عدمها بالذات كما لو قيل لو انتفى الصفات اللازمة لذات الواجب تعالى لانتفى الواجب فلان لم ان كل معلق بالممكن فهو ممكن وقولهم الممكن لا يستلزم المحال فرادهم انه لا يستلزم من حيث كونه ممكنا وان استلزمه من حيث كونه متممعا بالغير الا يرى ان المستلزم لعدم الواجب وقوع عدم الصفات لا يمكن ذلك العدم فانك اذا قلت ان وقع عدم الصفات وقع عدم الواجب كان صادقا

يمكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به والحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة واما العقل فهو انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها والجواهر كالطول والعرض في الجسم فلا بد من علة مشتركة بينهما بل

واذا قلت ان امكن عدم الصفات امكن عدم الواجب كان كلاما كاذبا ووقوع عدم الصفات محال دون امكان ذلك عدم وبالجمل المستلزم لعدم الواجب الممتنع بالذات هو عدم الصفات لكن من حيث وقوع ذلك عدم لامن حيث امكانه فلم يكن المستلزم للمحال الا الممتنع ولو بالغير فلا اشكال واجيب عنه بتحرير الكبرى من غير المتعارف بان المراد ان استقرار الجبل ممكن صرف لامتناع فيه لا بالذات ولا بالغير ولا شك ان المعلق على مثل هذا الممكن ممكن في ذاته والامتناع الحاصل للاستقرار بتعلق الارادة الازلية بعدم استقراره في ذلك الوقت لا يقدح في امكانه الصرف لان تعلق الارادة بهذا الجانب لم يكن بما يوجب في الفاعل المختار فعلى هذا يظهر صدق قواه والحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة اى الصرفة لانك اذا قلت ان قام زيد فاجتماع التقيضين واقع كان كاذبا فانه غير واقع سواء قام زيد او لا وفي قوله عند وقوع المعلق عليه اشارة الى انه اذا كان الجزاء جملة خبرية فالحكم في الجزاء والشرط قيد من قيوده كما ذهب اليه الشافعية لابين الشرط والجزاء من الاتصال لزوما واتفاقا كاذب اليه الحنفية والمنطقيون (قول له والجواهر كالطول والعرض الى آخره) الطول والعرض والعمق عبارة عن خطوط ثلثة وفاقا بين الحكماء والمتكلمين لكن الخط عند الحكماء القائلين بالاتصال اجزاء الجسم عبارة عن عرض ممتد متصل الاجزاء كالسطح والجسم التعلبي ولذا قسموا المقدار اى الحكم المتصل الى الخط والسطح والجسم التعلبي وعند المتكلمين النافين للاتصال والمقدار عبارة عن الجواهر الفردة المنتظمة على سمت واحد فكون كل من الجوهر والعرض مرثيا بحكم الضرورة وباجماع الاشاعرة والمعتزلة وللتنصيص على ما ذكرنا لم يقولوا كالطول والعرض والعرض (قول له فلا بد من علة مشتركة بينهما الخ) لما حمل بعضهم العلة المشتركة على مصحح الرؤية اعترض على الدليل بان تلك العلة يجوز ان يكون الامكان او الحدوث لان صحة الرؤية معناها امكان الرؤية وهو امر اعتبارى لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث او الامكان الاعتباريين ايضا واجابوا عنه بان المراد من العلة ما يتعلق به الرؤية او لا وبالذات والمرثى ثانيا وبالعرض فانا اذا رأينا فرسا مثلا فليس كونه مرثيا لاجل كونه فرسا وحيوانا او جسما ناميا بل لاجل كونه هوية موجودة ولذا قال الشارح يكون هو المتعلق الاول للرؤية وبعد ذلك اورد عليه بان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احديهما مسدا لآخرى فلم يجوز ان يعمل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعى قديما بل بعلة واحدة كالحرارة بالنار وبالشمس فلا يلزم ان يكون لهما علة مشتركة واجيب عنه بان متعلق الرؤية

من شيء مشترك بينهما يكون هو التعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود لا يجوز ان يكون من خصوصية الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع باننا قد نرى شيئا من بعيد وندرك ان له هوية مامن غير ان ندرك كونه جوهر او عرضا كالضوء او الظلمة وان استقصينا في التأمل فعلم ان متعلق الرؤية هو الهوية المشتركة ولا يرد عليه ما اورده المولى الخيالى اخذا من كلام الشريف المحقق في شرح المواقف من ان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتبارى فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرئى خصوصيته الموجودة لا نأقول ليس المراد من الهوية المشتركة المطلقة هو الهوية بشرط عدم التعيين بشيء من الخصوصيات ليكون اعتباريا بل المراد الهوية الموجودة المخصوصة لكن لا بشرط شيء من الخصوصيات ولا شبهة في كون الهوية المطلقة بهذا المعنى موجودة في الخارج كوجود حيز مالم يجسم على ما مر اليه الاشارة من المصنف نعم الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان ومفهوم الهوية المطلقة ومفهوم الماهية امور اعتبارية لكن مراد الشيخ الاشعري القائل بكون الوجود عين الوجود من متعلق الرؤية هنا ماصدق عليه مفهوم الهوية المطابقة لا بشرط التعيين فلا يرد ذلك نعم يرد عليه ما اشار الشريف في ذيل هذا اليراد من ان المدرك من الشئ البعيد هو خصوصية الموجودة الا ان ادراكها اجمالى لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال وحاصله ان الاجمال المؤدى الى الاشتراك عائد الى الادراك لا الى المدرك ولذا قال الامام الرازى في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئى هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف الاختلافات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا ترتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية انتهى فليتأمل (قوله وذلك الامر اما الوجود الخ) فيه نظر اذ يجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او التحيز المطلق سواء كان تحيزا بالذات او بالعرض ولوسلم فيجربى هذا الدليل في صحة ملموسية الواجب تعالى مع التخلف ولا مدفع له ولذا قال شارح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلى انتهى واما اليراد على الحصر بجواز ان يكون تلك العلة الوجوب بالغير او الامور العامة كالماهية والمعلومية فمدفوع بان الاول غير مضر لان فيه اعترافا بصحة رؤية صفات الواجب تعالى والثانى باطل لاستلزامه صحة رؤية المدومات بل المستعانت لا يقال جريانه في الملموسية ممنوع اذ لا ندرك بالملازمة الا الاعراض كالحرارة والبرودة والملاسة والخشونة لا نأقول ندرك بها الطول والعرض وهما جوهران باتفاق المتكلمين فجزاؤه فيها قطعى على مذهبهم وان امكن المناقشة فيه وفى اصل الدليل على مذهب الحكماء القائلين بكون الطول والعرض عرضين قائمين

والحدوث او الامكان والاخيران عدميان لا يصلحان لتعلق الرؤية بهما فلم يبق
الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن فيجوز رؤيته عقلا وانت تعلم ان القول
باشتراك الوجود ينافي مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شيء عينه وانه
لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ كما هو المشهور واوله صاحب المواقف بان

بالجسم (قوله والاخيران عدميان) اى معدومان في الخارج لكونهما من
الافصاف الاعتبارية المشتملة على السلب وايضا الامكان شامل لحال عدم فلا
يكون علة مختصة بحال الوجود والمدعى ان صحة الرؤية مختصة بحال الوجود لامتناع
رؤية المعدوم ضرورة واتفاقا فلا بد لها من علة مختصة بحال الوجود والامكان
الشامل لحال الوجود والعدم لا يكون علة لها بخلاف الوجود فانه وجودى غير
متحقق حال عدمه للتنافى بينهما (قوله وانه لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ
الى آخره) لا يخفى ان الاشتراك اللفظى موقوف على تعدد الوضع بحسب تعدد
المعاني ولما كانت الهويات الموجودة غير متناهية في علم الواضع حين الوضع لم يكن
وضع لفظ الوجود بازائها باوضاع متعددة غير متناهية فلم يصح القول بالاشتراك
اللفظى اللهم الا ان يقال انه مبنى على مذهب الشيخ ان واضع اللغات هو الله تعالى
فيجوز ان يضعه تعالى بازائها في الازل بوضع واحد منقسم الى اوضاع غير متناهية
كما قال الشارح في علمه الاجمالى ولا يكون هذا الوضع من قبيل الوضع العام بالموضوع
له الخاص كوضع البشر الحروف واسماء الاشارات لان الخصوصيات في هذا الوضع
مأخوذة بذواتها لا بواسطة اسراجالى كما في وضع الحروف او يقال مراد الشيخ
ان الوجود كالمشترك اللفظى في انهما لم يوضعا للقدر المشترك بين الجزئيات وعلى
التقديرين نقول مراد الشيخ من الوجود المشترك ههنا الهوية الموجودة من
حيث كونها موجودة لا من حيث التعيين بكونها حادثة او ممكنة او جوهرها او عرضا
وهي مشتركة بين الواجب والممكنات ولفظ الوجود مجازا فيها على مذهبه وعدم
اشتراك الوجود بالمعنى الحقيقى لا ينافي اشتراك الوجود بالمعنى المجازى فلا يرد
اوردته اذ غايته ان الوجود في هذا الدليل مستعمل مجازا في الهوية المطلقة نعم القول
بكون الوجود بالمعنى الحقيقى عين ذوات الموجودات مع القول بكونه مشتركا بينهما
يستلزم ان يكون جميع الاشياء متماثلة متفقة الحقيقة بناء على ان الوجود طبيعة
نوعية يتخصص بعراض الاضافات (قوله واوله صاحب المواقف الى آخره)
وتبعه شارح المقاصد حيث قال الاعتراض يرد على الاشعرى الزاما مادام كلامه
محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه
ضرورى انتهى اقول حاصل القول بالمناقاة منع اشتراك الوجود مستندا بمذهب
الشيخ وحاصل التأويل ان الشيخ لا ينفى اشتراك الوجود بمعنى كون الشيء له
هوية ما وكيف يفهم وهو ضرورى وانما ينفى ما زعمه المتكلمون من ان الوجود

(قوله والاخيران عدميان)

اما الحدوث فلانه عبارة

عن المسبوقية بالعدم وهو

امر اعتبارى غير صالح

لتعلقة الرؤية والالكان

حدوث الاجسام من

المحسوسات فكان غير محتاج

الى دليل واما الامكان

فلانه عبارة عن سبب

ضرورة الوجود والعدم

وظاهر ان السلب غير صالح

لتعلقة الرؤية (قوله ينافي

مذهب الشيخ) مع ان هذه

الطريقة المبنية على اشتراك

الوجود طريقته

مراد الشيخ انه ليس في الخارج هويتان احدهما الوجود والاخرى المساهية
فالاتحاد بينهما بحسب التحقق لا بحسب المفهوم فلا ينافي اشتراكهما في مفهوم مطلق

عرض قائم بالوجود كمسائر الاعراض القائمة بمحالتها في الخارج هويتان احديهما
وهي الوجود قائمة بالاخرى وهي الوجود كالسواد مع الجسم الاسود فراده
من قوله وجود كل شيء عينه ليس انه عينه في الواقع بل المراد انه ليس في الخارج
هويتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد مع الاسود وذكر العينية واردة هذا
المعنى بطريق التجوز بملازمة الخصوص والعموم لان العينية اخص مطلقا من عدم
الهويتين بحسب الخارج لجواز ان يكون عدم تعدد الهوية الخارجية لكون
احديهما اعتبارية فاندفع كلا وجهي اليراد الذي اورده المحقق الشريف في
شرح المواظف نعم نتيجه على هذا التأويل ان الوجود المشترك بمعنى الكون المذكور
امر اعتباري ومعقول فان لا موجود خارجي يتعلق به الرؤية كالحادث والامكان
ويمكن دفعه بان المراد من كون الوجود مرثيا كون مبدأ انتزاعه مرثيا دون
مبدأ انتزاع الحادث والامكان لاننا نرى الهويات من حيث كونها موجودة لامن
حيث كونها حادثة او ممكنة والامكان احتجنا بعد رؤية العالم الى دليل حدوثه او امكانه
كالمحتاج الى دليل وجوده وذلك لان ادراك الجسم مثلا من حيث الوجود يكفيه
ملاحظته مع آثاره المرئية ولا يتوقف على ملاحظة العدم بخلاف ادراكه من حيث
الحادث او الامكان ولك ان تقول كل من القديم والحادث من اقسام الوجود
الخارجي لكن المعتبر فيهما الوجود في الجملة فالحادث الفاسق كما انه حادث عند
وجوده كذلك هو حادث عند عدمه اللاحق لكونه موجودا في الجملة ولذا كان
الحركة الواحدة حادثة عند انتهائهما مع ان جميع اجزائها منقضية في ذلك وكذا
الضربات العشرة حادثة عند تمام العاشرة مع ان جميع اجزائها منقضية وقد سبق
من الشارح ان الوجود التعاقبي نوع من وجود المجموع فينشذ تقول لما كان الحادث
والامكان مشتركين بين حالي الوجود والعدم لم يكن مبدأ انتزاعهما علة خاصة
بحال الوجود بخلاف مبدأ انتزاع الوجود وعلى التقديرين فتلخيص دليلهم هذا
اننا نرى الهوية المشتركة بين الجوهر والعرض فاذا نرى الهوية من بعيد ولاننا نرى
في وجودها ونحتاج في كونها جوهر او عرضا الى دليل فظهر ان المرثى هو الهوية
المشتركة بينهما وهو لا ينافي اثباتهم كون الخصوصيات مرثية في بعض الاحيان ايضا
ليكون مكابرة كما قال الامام الرازي ثم ان تلك الهوية المشتركة المرثية ليست
مختصة بالاشتراك بين الممكنات بل هي مشتركة بين الواجب والممكن ايضا لاننا نرى
من حيث كونها موجودة لها كون في الاعيان لامن حيث كونها حادثة او ممكنة فلا
يرد عليه ذلك نعم يرد عليه ان كون المرثى هوية مشتركة بمنوع لجواز ان يكون
الاجمال راجعا الى الادراك لا الى المدرك فيجوز ان يكون المدرك خصوصية

(قوله فالاتحاد بينهما بحسب
الصدق) اي بحسب ما صدق
عليه اذ ليس في الخارج
الاماهية واحدة يصدق
عليها مفهوم الوجود
وليس هناك امر آخر
مسمى بالوجود قائم بها
قياس السواد بالجسم واما
ذهابه الى كون الوجود
مشتركا لفظيا فهو انما هو
باعتبار ما يلزم من ظاهر
مذهبه لا باعتبار نصريحه به
على ما اشار اليه الشارح

الوجود وهذا التأويل في غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك الوجود لكن اقام هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائمين بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته في الآخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فكقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر في اللغة قديكون بمعنى الانتظار ويستعمل حينئذ متعديا بنفسه كقوله تعالى انظرونا نقبس من نوركم اى انتظرونا هكذا قيل

(قوله والنظر في اللغة)

قد استعمله الحريري على معان ثلاثة في قوله شعر فهذه قصتي وقصته فانظر الينا وبيننا ولنا قوله وفيه نظر وتأمل اى في كونه بمعنى الانتظار بل يجوز ان يكون المعنى الرأفة والتعطف منهم وان يكون انظروا والينا فانهم اذا نظروا اليهم استقبلوهم بوجوههم فيستضيئون بنورهم وفي القاموس انظره واليه تأمل بعينه هذا

بقوله كما هو المشهور

(قوله وهذا التأويل في غاية البعد) لعدم دلالة لفظ الشيخ وهو ان وجود كل شيء عينه عليه اصلا ومع هذا يستلزم كون جميع الصفات المتزاوية كالحادث وغيره عيناً ولم يقل به الشيخ

الجوهر او العرض او الوجود بشرط التحيز المطلق وانتفاء الواسطة في الاثبات لا يوجب انتفاء الواسطة في الثبوت وكذا يرد النقض بصحة الملموسية (قوله وهذا التأويل في غاية البعد الى آخره) الظاهر ان وجه البعد ما اشار اليه الشريف من البحث بوجهين الاول ان انتفاء الهويتين في الخارج لا يستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود في الخارج حتى يكون ماصدق عليه احدها عين ماصدق عليه الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المقولات الثانية الثانية انه لو كان وجود كل شيء عين ذاته لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود انتهى وقد عرفت انه انما يتوجه على المؤول لو كان التأويل بحمل كلام الاشعري على حقيقته وقد عرفت انه بالتجاوز فلا يرد ذلك وانت تعلم ان تأويل كلام الماقل خصوصاً كلام صاحب المذهب بما يقتضيه الضرورة في غاية القرب لاسيما اذا كان ذلك لرد ما زعمه المتكلمون كما اشرنا (قوله ان الشيخ الى آخره) جواب آخر بدل التأويل المذكور لكن التأويل مبنى على كون الاستدلال بتحقيقاً وهذا مبنى على كونه الزامياً بناء على ان الاشتراك الممنوع مسلم عند الخصم وهذا القائل هو الآمدى حيث قال بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركاً كالفاضى وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالتزام ولا يجب كون الملتزم معتقداً لما تمسك به انتهى ولما لم يكن مرضياً عند المصنف ذهب الى التأويل المذكور (قوله وقد ثبت وقوع رؤيته الى آخره) شروع في اثبات الوقوع بعد اثبات الامكان فهو معطوف على قوله واستدلوا على جواز الرؤية الى آخره قال الآمدى اجتمعت الامة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلاً واختلفوا في جوازها سمعاً في الدنيا فاثبت بعضهم ونفاه آخر وهل يجوز ان يرى في المنام فقل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤيته حقيقة ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلاً لذوى الحواس واختلفوا في رؤيته تعالى لذاته كذا في شرح المواقف (قوله والنظر في اللغة قديكون الخ) يعنى ان النظر مشترك بين هذه المعاني والاستعمال بواحد من هذه الحروف الجارة او بدونها قرائن معينة لها فتى كان متعديا بنفسه كان بمعنى الانتظار ومتى



وفيه نظر وتأمل وقد يكون بمعنى التفكير والاعتبار ويستعمل حينئذ في يقال نظرت في الكتاب وفي ذلك الامر اى تفكرت فيه وجاء بمعنى الرأفة والتعطف وحينئذ يستعمل باللام يقال نظر السلطان لفلان اى رأفه وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل حينئذ بالي

كان متعديا في كان بمعنى التفكير ومتى كان متعديا باللام كان بمعنى الرأفة والتعطف اى الميل ومتى كان متعديا بالي كان بمعنى الرؤية كما في هذه الآية وماعدا الاخير ليس بمأنحن والتعرض لها لتوقف الاستدلال على الاول والثاني والثالث للاستطراد والانكشاف بالاضداد وليس المراد ههنا عكوس هذه الشرطيات وبيان ذلك مع التوقف المذكور ان حاصل الاستدلال ان النظر في هذه الآية موصول بالي وكل ما هو موصول بالي فهو بمعنى الرؤية ومن البين ان بيان هذه الكبرى انما يكون بالشرطية التي ذكرناها لا بمكسها القائل بانه متى كان بمعنى الانتظار يكون متعديا بنفسه فظهر ان المراد هذه الشرطيات لا عكوسها واما توقف الاستدلال على الاول فلان المعترلة اوردوا عليه بمنع الكبرى مستندا بجواز ان يكون النظر الموصول بالي بمعنى الانتظار ولما لم يصح منع المقدمة الاستقرائية بلا شاهد استشهدوا بقول الشاعر وشعث ينظرون الى بلال * كما نظر الظماء حيا الغمام

ومن البين ان الظماء اى العطاش ينظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه اى الموصول بالي على معنى الانتظار ليصح التشبيه بقوله وجوه ناظرات يوم بدر * الى الرحمن يأتى بالفلاح

اى منتظرات آياته بالظفر والفلاح واجاب الاشاعرة عن ذلك بان الشواهد المذكورة غير صالحة للاستشهاد لان الحذف والاىصال شائع فليس حمل الموصول بالي على معنى الانتظار في اليتين باولى من عكسه بل الاولى عكسه لان الموصول بالي نص في الرؤية فالمتعدي بنفسه في البيت الاول يجوز ان يكون بمعنى رؤية الظماء مطر الغمام مشتاقين اليه وفي البيت الثاني بمعنى ناظرات باعينها الى جهة الله وهو العلو الذى هو قبلة الدعاء ولذا يرفع اليه الايدى او الى آثاره تعالى من الضرب والطنن في الاعداء الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وللإيماء اليه اورد الشارح النظر والتأمل على شهادة شاهد الشرطية الاولى (قوله وفيه نظر وتأمل) اما النظر فبان يقال انما يصح معنى الانتظار لو كان هذا الخطاب حين جواز الصراط او المحشر وهو ممنوع لجواز ان يكون من النار الى الجنة على نحو قولهم * ان افوضوا علينا من الماء * والظاهر ان نور المؤمنين في وجوههم يسمى بين ايديهم فيكون النظر بمعنى الرؤية قطعاً واما التأمل فبان يقال لو سلمنا ان النظر بمعنى الانتظار حين الجواز فالانتظار بعد الخطاب انما يكون في امثاله بعد النظر فالظاهر ان المراد انظروا الينا منتظرين لنا على طريق تضمين معنى الانتظار وليس التضمين مخصوصا بالمتعدي بحرف الجر بل قد يكون في تعديته اللازم كما قالوا في قوله تعالى فاستبقوا الصراط

(قوله وفيه نظر وتأمل) لعل وجه النظر هو ان النظر المتعدي بالي قد يحى بمعنى الانتظار ايضا كما في قول الشاعر * وجوه ناظرات يوم بدر * الى الرحمن يأتى بالفلاح * وفي قوله وشعث ينظرون الى بلال * كما نظر الظماء حيا الغمام * ومن المعلوم ان الظماء والعطاش ينظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه ووجه التأمل هو انه يجوز ان يحمل النظر الموصول بالي في هذين المثالين على الرؤية بان يقال في الاول وجوده ناظرات الى جهة الله تعالى وهى العلو في العرف ولذا يرفع الايدى اليها في الدعاء او يقال ان المراد ناظرات الى آثار الله من الضروب والطنن الصادرين عن الملائكة التي ارسلهم الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر ويقال في الثاني ان المعنى انهم يرون بلالا كما يرى الظماء ماء يطلبون ويشستاقون اليه


(قوله لان الآية الخ) ولان النظر في اللغة لم يأت بمعنى الانتظار وقوله وجوه ناظرات يوم بكر * الى الرحمن ياتي بالفلاح * بمعنى التأمل بالعين والقاء  ١٧٧  البصر والرؤية يوم بكر بالكاف والمراد منه بكر بن وائل

ومن الرحمن مسيئله الكذاب وكان اتباعه يطلقون عليه هذا الاسم تفتاً والشاعر من بني حنيفة بطن من بكر بن وائل ومن قرأه بالياء يوم بدر وحمله على الوقعة المعروفة الواقعة في صدر الاسلام فقط

(قوله وليس بمعنى الانتظار لان الآية وردت الخ) دفع اما لما يقال ان الى في الآية ليست حرفاً بل هو اسم بمعنى النعمة واحداً للآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار فمضى الآية نعمة ربها منتظرة اول ما يقال ان الى ههنا بمعنى عند ومعنى الآية عند ربها منتظرة ووجه الدفع هو ان الانتظار غم ولذا قيل الانتظار الموت الاخر وهو لا يناسب لسياق الآية لانها وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رؤية الله فانها اجل النعم والكرامات المستتعبة لنضارة الوجه لافي الانتظار المؤدى الى عبوسته (قوله وهو مستلزم لجوازه) اي

والنظر في الآية مستعمل بالي فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان الآية وردت مبشرة للمؤمنين والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق الآية واما السنة فكقوله عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والمعتمد فيه اجماع الامة قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون الآية محمولة على الظاهر المتبادر منها احتج المنكرون بقوله تعالى

ان تعدية الاستباق بتضمين معنى جاوزوا ونحن نقول وكذا سائر المعاني كما يظهر من شواهدنا فالنظر لا ينفك عنه معنى الرؤية وان تضمن معنى آخر كالانتظار والتفكر والرأفة فالمعنى في البيت الاول كما نظر الظماء الى الغمام منتظرين مطره وفي البيت الثاني ناظرات الى جهته تعالى منتظرين لاتيان الظفر من تلك الجهة التي ينزل منها آثار رحمة وما قيل وجه النظر والتأمل ان هذا الكلام حكاية عن المنافقين اذ يقولون يوم القيمة لاهل الجنة انظرونا نقبس من نوركم فالانتظار من المؤمنين لا يناسبه ولذا فسر بعضهم بانظروا اليها فليس بشيء اذ لا يلزم من طلب المنافقين انتظارهم ان ينتظروا وقد اجمع كثير من الناظرين على ان مراده من النظر ما اورده المعتزلة على الكبرى ومن التأمل جواب الاشاعة عنه كما عرفت ولعلمهم ظنوا ان المراد ههنا عكوس الشرطيات التي ذكرناها وذلك ظن فاسد لا يخفى (قوله وليس بمعنى الانتظار) جواب عن ايراد المعتزلة بوجهين احدهما يمنع الصغرى بان يقال لا نسلم ان النظر في الآية موصول بالي وانما يكون كذلك لو كان الى حرف جر وهو ممنوع بل هو اسم بمعنى النعمة واحداً للآلاء فيكون النظر بمعنى الانتظار اي منتظرة نعمة ربها لكونه متعدياً بنفسه وثانيهما ما قدمنا من منع الكبرى لجواز ان يكون الموصول بكلمة الى بمعنى الانتظار بشهادة قول الشعراء وقد اشار الى جواب الثاني خاصة و اشار الى جوابهما معاً ما حصل الجواب انه لا يجوز حمل النظر في الآية على معنى الانتظار لانه غم وموت احر كما في المواقف فلا يناسب مقام التبشير وما يقال يجوز ان لا يخلق الله غماً في الانتظار للمؤمنين في الآخرة لان ترتيبه على الانتظار عادي يجوز تخلفه عنه فدفع بان التبشير والانذار بما تعلمه لذة وعذاباً ولذا لم يقع التبشير بالنار والانذار بالجنة مع امكان ان يخلق الله تعالى الفرحة واللذة في النار والعذاب والالم في الجنة (قوله واما السنة فكقوله عليه السلام سترون ربكم) الحديث وهو حديث مشهور رواه احد وعشرون رجلاً من كبار الصحابة (قوله والمعتمد فيه الاجماع الى آخره) يشير الى ما ذكره المصنف في المواقف من ان دلالة الكتاب والسنة على هذا المطلب لا تفيد علماً قطعياً بل ظنياً فلا اعتماد لادلتها عليه لان المطلب يقيني والمعتمد هنا هو اجماع الامة قبل ظهور المبتدعين على وقوع الرؤية في الآخرة وهو مستلزم لجوازه على الآيات والاحاديث محمولة على ظواهرها (قوله احتج المنكرون) معارضة في الوقوع والامكان اما الوقوع فلان الادراك المنسوب الى الابصار

وقوع الرؤية او الاجماع (١٢)  كلبوى على الجلال (ن) عليه مستلزم لجواز وقوع الرؤية وصحة الرؤية وهو ظاهر ضرورة امتناع وقوع الممتنع والاجماع عليه فهذا الاجماع كما يبطل قول النافقين للوقوع اصلاً يبطل قول النافقين لجوازه وصحته

لاتدركه الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى تمدح
بكونه لا يرى وما كان سلبه مدحا يكون وجوده نقصا وما كان وجوده نقصا
يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب عنه بوجوده الاول ان الادراك بالبصر هو الرؤية
مع الاحاطة بجميع جوانب المرئي اذ حقيقة الادراك التلي والوصول كقوله تعالى
انما تدركون اى ملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة
فلا يلزم من نفيها بلعنى الاول نفيها بلعنى الثانى والثانى ان هذه القضية رفع الايجاب
الكلى ولا اقل من احتمال الآية لهذا المعنى بان يعتبر اولا العموم ثم ورد السلب
عليه فيكون سالبة جزئية ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال الثالث اننا لو سلمنا ان الآية
شامة في الاشخاص فلانهم عمومها في الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها

مجزا انما هو الرؤية بالبصر لا العلم وقد انفى ذلك الادراك عن كل بصر ملدام موجودا
واما الامكان فلان ما به التمدح يجب ان يكون في حقه تعالى من صفات الكمال وهو
سلب الرؤية وما كان سلبه صفة كمال كان وجوده نقصا محالا في حقه تعالى فلا يمكن
رؤيته تعالى (قوله مع الاحاطة بجميع جوانب المرئي) فرؤية بعض جوانبه دون
بعض ليست بادراك وان كانت رؤية فيكون ادراك البصر اخص مطلقا من الرؤية
وسلب الاخص لا يوجب سلب الاعم ولعل المراد من الجوانب اعم من الجوانب
الحسية والمعنوية ليكون المنفى هو الادراك المؤدى الى الاكتناه ويؤيده قوله وحقيقته
التلي والوصول وانما حمله على هذا المعنى بشهادة قوله تعالى وهو يدرك الابصار
لان المراد انه تعالى يرى كل بصر بجميع جوانبه وعلى وجه الاكتناه ومن غفل عنه
قال ما قال (قوله والثانى ان هذه) حاصل هذا الجواب انه لما كان المذهب
ان المؤمنين يرونه تعالى في الآخرة دون الكفار فيجوز ان يكون الآية محمولة على
رفع الايجاب الكلى بان يعتبر عموم استغراق الجمع المحلى باللام في جانب الحكم المنفى
بمعنى ليس كل بصر يدركه لافى جانب النفى ليكون سلبا كليا بمعنى لاشئ من الابصار
بمدرك له تعالى وان جاز ذلك ايضا كالمبالغة الملحوظة في جانب النفى في قوله تعالى
وما الله بظلام للعبيد ولا اقل من احتمال الآية هذا المعنى واذا ثبت هذا الاحتمال
سقط الاستدلال على مطلوبكم الذى هو السلب الكلى وامامنا ذكره المصنف في المواقف
من ان اللام في الجمع المحلى ان لم يكن للعموم والاستغراق فالآية حجة لنا لاعلمنا اذ يكون
القضية حينئذ سالبة مهملة بمعنى لا يدركه بعض الابصار بناء على ملاحظة الاهمال
المستفاد من لام الجنس في جانب النفى كما زعموه في لام الاستغراق وانفى الادراك عن بعض
الابصار يدل بمفهومه على ثبوته للبعض الآخر كما ذكره اهل العربية من ان نفى المقيد
راجع الى القيد ففيه نظر ظاهر ولذا لم يلتفت اليه الشارح ثم الاولى للشارح في هذا
الجواب ان يقول لو سلمنا ان ادراك البصر عبارة عن مطلق الرؤية فيجوز ان يحمل
على رفع الايجاب الكلى كما قال في الجواب الثالث (قوله فانها سالبة مطلقة)

(قوله والثانى ان هذه القضية)

وهو قوله لاتدركه الابصار
رفع للايجاب الكلى وذلك
لان قوله تدرك الابصار
موجبة كلية لان موضوعها
جمع محلى باللام الاستغرافية
وقد دخل عليها النفى
فرفعها ورفع الموجبة
الكلية سالبة جزئية
(قوله ولا اقل من احتمال
الآية لهذا المعنى الخ)
يعنى ان الآية وان لم تكن
دالة على رفع الايجاب
الكلى دلالة قطعية كذلك
ليست دالة على السلب
الكلى دلالة قطعية لاحتمالها
رفع الايجاب الكلى
الذى هو سلب جزئى
بان يكون المعنى فيها اولا
العموم ثم ورود النفى عليه
وهى مع هذا الاحتمال
لا يكون حجة علينا لان
ابصار الكفار لاتدركه
اجماعا

حيث لا يرى في الدنيا وما قيل من التمدح ليس فيه دليل على مطالوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يمكن فيه تمدح واما التمدح للممتنع المتمدح بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته ولان عدم رؤيته في الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل

اي لا دائمة قائمة بان لاشئ من الابصار بمدرك له تعالى مادامت موجودة ولا ضرورية مطلقة كما يزعمها المعتزلة حيث نفوا الوقوع والامكان لا يقال بل هي دائمة مطلقة بشهادة صيغة المضارع الدالة على استمرار نفي الرؤية لانا نقول يجوز ان يلاحظ الاستمرار المذكور في جانب النفي ايضا لافي جانب النفي كما قالوا في قوله تعالى * لو يطيعكم في كثير من الامر لنتم * الآية ولو سلم فاستفاد من صيغة المضارع هو الاستمرار التجديدي كما في قوله تعالى * الله يستهزئ بهم * اي ينزل عليهم الهوان والحقارة وقتا بعد وقت وذلك للتشديد فان في الدوام اعتيادا يهون الصبر بخلاف التكرار بعد الخلل لا الاستمرار الدوامي والمناقى للسالبة المطلقة هو الاستمرار الدوامي لا التجديدي واعلم ان هنا جوابا زائعا اشار اليه المصنف في المواقف وهو اننا سلمنا ان الآية عامة في الاوقات ايضا فالنفي رؤية الابصار ولا يلزم من عدم رؤية الابصار عدم رؤية ذوى الابصار لجواز ان يكون ذلك النفي نفيا للرؤية بالجراحة مواجهة وانطبعا فلا يلزم منه نفي الرؤية بالجراحة من غير مواجهة وانطباع (قوله وما قيل من التمدح الى آخره) جواب عن استدلالهم بالآية على نفي امكان الرؤية وحاصل الجواب المعارضة بالقلب بان يقال انه تعالى تمدح بانه لا يرى وكل من تمدح بذلك فهو يمكن الرؤية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان التمدح في عدم الرؤية للتميز والاحتجاب بحجاب الكبرياء مع امكان الرؤية كما تمدح الملوك بذلك لامتناعها والالكات المعدومات ممدوحة بعدم الرؤية واما ما ورد عليه المولى الخليلي من ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص اعنى العدم كان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النفس والحق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد مع امتناعهما في حقه تعالى فليس بشئ اصلا لان التمدح بخصوصية عدم الرؤية منحصر في الظاهر في التميز والاحتجاب مع امكان الرؤية ولذا لم يكن اعظم الملوك ممدوحا بعدم الرؤية من البلاد البعيدة وكذا الاصوات والروائح اذ لا تمنع ولا احتجاب بحجاب الكبرياء لشيء منها كالمعدوم واذا كان الظاهر ذلك فلا يرد عليهم شيء لان مقصود المعارض الفاء التثنية في دليل الخصم لاثبات المطلوب ولذا لم يعدوه من ادلة الامكان (قوله ولان عدم رؤيته في الدنيا الى آخره) قيل دليل على ان التمدح حجة عليهم وعطف على قوله لانه لو امتنعت الى آخره وليس بشئ اذ الكناية غير كافية في الاستدلال وكذا ياباه فترجع قوله فلا ينافي رؤيته في الآخرة فالحق انه مظلوف على قوله بل هو حجة لنا لانه بمنزلة ان يقال لانه معارض قلبا فالإيراد على دليلهم بوجهين الوجه الاول بطريق المعارضة وهذا الوجه بطريق

فانما يكون في الدنيا كقوله تعالى ولن يتموه ابدا بما ندرت ايديهم مع انهم يتمون الموت في الآخرة للخلاص عن العقوبة (ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) هذه العبارة مأثورة عن النبي عليه السلام وفيه دليل على انه مرید للكائنات لان الجملة الثانية

اجمعون ﴿ فالاولى ان يقال يقيد باليوم كما في قوله تعالى ﴿ فلن اكلم اليوم انسيا ﴾ اقول والاولى ان يقال يقيد ابدا واليوم والغاية كما في قوله تعالى حكاية عن اخي يوسف عليه السلام ﴿ لن ابرح الارض حتى باذن لي ابي ﴾ وتجه على الاخيرين ايضا انه يجوز ان يكون للتأيد المطلق ان لم يقيد بما يدل على التعديد والتأيد في المحدود ان قيده كالיום والغاية لكن يدفعه ما بعد التسليم الآتي لان تقييد عدم تميمهم الموت ابدا نص في التأيد سواء كان كلمة لن للتأكيد او للتأيد وكان ذلك التأيد المطلق بالنسبة الى اوقات الدنيا بشهادة دلالة النص القرآني على انهم يتمون الموت للخلاص عن عذاب جهنم فليكن التأيد المدلول عليه بلن من هذا القيل ولا يرد على هذا الجواب انه يلزم جهل موسى عليه السلام بعدم رؤيته في الدنيا لما قدمناه آنفا (قال المصنف ماشاء الله كان الى آخره) الظاهر من ترك العاطف انه خبر بعد خبر هو مرئي في قوله ومرئي للمؤمنين كقوله فيما بعد غنى لا يحتاج الى شيء والاظهار مقام الاضمار للاقتباس من المأثور ثم الظاهر ان المراد ماشاء وجوده وجد وما لم يشأ وجوده لم يوجد فيشكل تفريع الكفر الا ان يحمل على دواعيه الموجودة كاسبق ويحتمل ان يحمل على معنى ماشاء تحققه من وجودات الموجودات وعدمات المعدومات تحقق ومما لم يشأ تحققه من وجودات المعدومات وعدمات الموجودات لم يتحقق وحينئذ لا اشكال في التفريع وهو الاوفق لتعاق اراداته تعالى باحد جانبي الفعل والترك وعلى التقديرين كلمة مامن الفاظ العموم فالمراد كل مشيء كائن وكل مالم ليس بمشيء ليس بكائن كما يشير اليه الشارح (قوله وفيه دليل على انه مرید للكائنات) سواء كانت من افعاله تعالى او من افعال العباد لما عرفت ان كلمة مامن الفاظ العموم وتخصيص المعتزلة اياها بغير افعال العباد من غير دليل ثم الاولى ان يقول وفيه دليل على انه مرید للكائنات وغير مرید لما لم يكن اذ تنعكس الجملة الثانية بعكس النقيض الى قولنا كل كائن مشيء والجملة الاولى الى قولنا كل مالم ليس بكائن ليس بمشيء بناء على ان الموجبة الكلية تنعكس الى نفسها بعكس النقيض وان لم تنعكس اليها بالعكس المستوي وقد اشار المصنف في المواقف الى كلا الدليلين وشارحه الشريف الى انعكاس كلتا الجملتين وذلك لان الغرض من اقتباس هذا المأثور رد المعتزلة في قولهم انه تعالى غير مرید لبعض الكائنات وهو الكفر والمعاصي ومرید لبعض ما لم يكن كإيمان الكافر وطاعة الفاسق كادل عليه تفصيل مذهبهم الآتي الا ان يقال نظر الشارح الى ظاهر التفريع فجعل الحكم الاول عمدة في هذه الرسالة والحكم الثاني ملحوظا بالتبع واشار الى انعكاس الجملة الاولى ايضا بقوله ومالم ليس بكائن ليس بمراد نعم لو قال المصنف في التفريع فكفر الكافر ومعصية الفاسق

(قوله بخلقه وارادته) لان وجود جميع الممكنات بخلقها ويجادها تعالى بالاختيار والشرور داخله فيه من جهة الفعلية والوجود وهي ليست بشر وما فيه من النقص والقبح ١٨٢ من جهة العدم الاصلى الذى هو ذاتى

فى الممكن وليس مما يتعلق به الخلق واليجاد والوجود اصلا واعتبر ذلك من حال الشمس والضوء فان الضوء الاول والضوء الثانى الذى هو الظل وما بعده من مراتب الضوء كل ذلك يحدث لسبب الشمس ولكن حدوته باعتبار جهة الوجودية التى هي الظهور والنور وما فيه من النقص والقصور وضعف الظهور فن عدمه الاصلى والظلمة الاولى ودخول الشرور والمعاصى فى القضاء والقدر بالعرض وكونها وسيلة للخير والكمال متضمنا للتام

(قوله فكل كائن مراد) وما ليس بكائن ليس بمراد) فيه اشارة الى ان هذا المأثور كما يدل على انه تعالى مريد الكائنات كذلك يدل على ان ما ليس بكائن ليس بمراد له تعالى فان الجملة الاولى تنعكس اليه بعكس النقيض هذا والمعتزلة قيدوا المأثور بافعاله تعالى واولوه قنناه عندهم هو ان ماشاء الله

تنعكس بعكس النقيض الى قولك كل ما يكون فهو ماشاء الله تعالى فكل كائن مراد وما ليس بكائن ليس بمراد (فالكفر والمعاصى بخلقها وارادته) لما مر مرارا وهذا كالمستغنى عنه اذ علم سابقا فانه قد مر انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة وخلق بالقدرة يتوقف على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقها وارادته خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة فالتعالى يريد وقوعها

بخلقها وارادته وايمان الكافر وطاعة الفاسق ليس بخلقها وارادته لتوجه ذلك ونحن نقول لعل مراد المصنف بقرينة تفريره على هذا المأثور ان الكفر والمعاصى وجودا و عدما بخلقها وارادته وجودا و عدما فلا يلزم قصور المصنف فى التفرير ونجيه ذلك على الشارح لا يقال المتفرع عليه مجرد الارادة فالصواب للمصنف ترك الخلق لانا نقول جعل تعالى الارادة موجبا للخلق فبها اشارة الى امتناع تخلف المراد عن الارادة فى حق الواجب تعالى (قوله وهذا كالمستغنى عنه) فيه انه انما يتوجه لو كان تفريرا على مجرد الجملة الثانية وذلك محل نظر بل الظاهر انه تفرير على مجموع الجملتين كما اشرنا فلا يرد ذلك اذ لم يسبق من المصنف ان ما ليس بكائن ليس بمراد وانما السابق انه تعالى خالق لجميع الحوادث مريد لجميع الكائنات هذا وقد يدفع ذلك بان هذا التفرير متضمن لفائدة اخرى هي رد البعض من اصحابنا فانهم بعد ما اتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى اجمالا اختلفوا فى التفصيل فمنهم من يجوز الاسناد تفصيلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر وهو كون الكفر والمعاصى مأمورا بها لذهاب بعض العقلاء الى ان الامر نفس الارادة وهذا كما يصح ان يقال اجمالا هو خالق الاشياء ولا يصح ان يقال بالتفصيل هو خالق القردة والخنازير وسائر الاشياء الرذيلة مع انه خالق الكل ووجه الرد ان ايها المايل بكبريائه متحقق فى خالق الخنازير وامثاله لافى مريد الكفر والمعاصى بناء على ان الامر هو الارادة فانه مذهب ظاهر البطلان فلا يتوهم احد انه تعالى آمر بالكفر والمعاصى مع ظهور انه آمر باضدادها وظهور ان الامر بالضدين مما لا يصدر عن العاقل فضلا عن علام الغيوب وما قبل ولان التوقف الى التوقيف انما هو فى التسمية لافى التوصيف كما سينقله الشارح عن الغزالي فبها نظر لانه خلاف المرضي عند المصنف (قوله فانه قد مر الى آخره) قيل الاولى ان يقول قد مر انه خالق الاشياء كلها وانه مريد لجميع الكائنات فيكون الكفر والمعاصى بخلقها وارادته وفيه ان مثله لو ورد فانما يرد على المصنف حيث فرع الخلق على مجرد الارادة وقد عرفت اندفاعه ولا يرد على الشارح لانه فى صدد التفرير على ما سبق فانهم (قوله خلافا للمعتزلة فانهم)

من افعاله كان وما لم يشأ منها لم يكن و يرد هذا التقييد اجماع السلف واختلف فى جميع الاعصار (قيدوا) على اطلاق هذا المأثور وعدم تقييده بافعاله تعالى ويؤيده انهم كانوا يوردون كلامهم هذا فى معرض تعظيم الله واعلاء شأنه تعالى (قوله لما مر مرارا) عند قوله لا خالق سواه وقوله قادر على جميع الممكنات وقوله مريد لجميع الكائنات

ويكره تركها وان كانت حراما يريد تركها ويكره وقوعها وان كانت مندوبة يريد وقوعها ولا يكره تركها وان كانت مكروهة فبعكسه واما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بهما ارادة ولا كراهة وقد سبق ذلك مع رده (ولا يرضاه) لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر هذا ايضا قد مر (غنى لا يحتاج الى شيء) في ذاته وصفاته هذا ايضا معلوم مما سبق (ولا حاكم عليه) بل هو الحاكم على الاطلاق كقوله

قيدوا المانور بغير الافعال الاختيارية للعباد وهذا التقييد باطل باجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على الاطلاق وعدم التقييد كما في المواقف ﴿قال المصنف ولا يرضاه﴾ الظاهر انه جملة حالبة عن ضمير بخلقه وارادته على سبيل التنازع والاولى ولا يرضاهما ولك ان تؤول الضمير المفرد بالمذكور ولا ينافي الاستدلال بقوله تعالى ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ لانه يدل على عدم رضاه الكفر عبارة وعلى عدم رضاه المعاصي دلالة كما سبق (قوله هذا ايضا قد مر) اى في الشرح ولا يخفى ان الاستدلال بهذه الآية على عدم الرضاء واضح مستغن عن الحوالة على ماسبق الا ان يكون اشارة الى نفي الرضاء مع اثبات الارادة فانه موقوف على ماسبق من ان الرضاء ليس نفس الارادة ﴿قال المصنف غنى لا يحتاج الى شيء في ذاته﴾ اى غير مقتدر الى علة حقيقية كالعلة المادية والصورية فانهما تسميان بعلة الماهية والى علة خارجية لوجوده كالفاعلية والغائية فانهما تسميان بعلة الوجود وفي صفاته الحقيقية اذ الصفات الاضافية والسلبية غير مستغنية عن المضاف اليه والمسلوب كما نقل عن الشارح في بعض تصانيفه ولك ان تقول المقتدر الى الغير الاضافات والمسلوب الحادثة كمتعلق السمع والبصر وعدم تعلقهما واما الازلية فيكشفها تحقق المضاف اليه والمسلوب في الوجود العلمى وهما باعتبار هذا الوجود علم لا يغير الذات عند الاشاعرة فغاية ما في الباب احتياج بعض الصفات الازلية الى البعض الآخر وهو العلم كما لا يخفى (قوله هذا ايضا معلوم مما سبق) اى من قوله وهو متره عن جميع صفات النقص والظاهر ان مراده ان هذا ايضا كالمتغنى عنه وليس بشيء لانه متفرع على ماسبق تفريع التفصيل على الاجمال لان الغناء المطلق لكونه عبارة عن عدم الاحتياج هو من الصفات السلبية والاولى الاستدلال بمثل قوله تعالى ﴿والله غنى عن العالمين﴾ ﴿قال المصنف ولا حاكم عليه﴾ المقصود من هذا الكلام رد المعتزلة حيث يحملون العقل حاكما عليه تعالى كما في المواقف وغيره ولقائل ان يقول المعتزلة انما جعلوه حاكما عليه تعالى بمعنى العالم بحسن بعض افعاله وقبح البعض الآخر فان حمل الحكم في كلام المصنف على معنى العلم فالتقى غير صحيح لان العقل يحكم عليه تعالى بوجوب الوجود والقدم وسائر صفات الكمال وان حمل على معنى القضاء والقدر او الخطاب المتعلق بالافعال بالافتضاء والتخير فلا يصح رد المعتزلة بهذا الكلام

لا يقال المعتزلة بعد ما ثبتوا الحسن والقبح العقليين لم يكتفوا بهذا القدر بل
 جعلوا العقل حاكما عليه تعالى وعلى العباد بايجاب بعض الافعال وتحرير البعض
 الآخر واثبتوا له ولاية الامر والنهي لانا نقول مرادهم ان ارشاده الى الحسن
 والقبح في افعال العباد يكون سببا للوجوب والحرمه عليهم كارشاد الرسول حيث
 عمووا الرسول من العقل في قوله تعالى * وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا *
 ووافقهم الماتريديه في ذلك فالعقل حاكم عندهم مجازا بمعنى دليل الحكم ومرشده
 كالرسول والا فالحاكم في افعال العباد حقيقة بالامر والنهي هو الله تعالى لا العقل
 ولا الرسول وفاقا ولو فرض ان مرادهم ذلك بالنسبة الى العباد فلا شبهة في ان مرادهم
 من الحاكم بالنسبة اليه تعالى معنى العالم بحسن الافعال وقبحها والجواب ان ليس كلمة
 على هنا مثلها في قولنا حكم على زيد بالقيام بل قولنا حكم لزيد على عمر وبالف وكما ان
 في جعل احد بعض افعاله الممكنة حسنا والبعض الآخر قبيحا بالقضاء او الخطاب
 نقيصة يجب تنزيهه تعالى عنها فكذا في نسبة بعضها الى الحسن والبعض الآخر الى
 القبح نوع نقيصة كما يشاهد في افعال الملوك فقصد اهل السنة بهذا الكلام انه لا ولاية
 لاحد عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب ولا بنسبة بعض افعاله الممكنة الى الحسن
 والبعض الآخر الى القبح فالحاكم في كلامهم بمعنى ما يطاق عليه الحاكم حقيقة او مجازا
 بقرينة انه لرد المعتزلة ويجب اتحاد الموضوع في محل النزاع ولك ان تحمله على معنى
 العالم بحسن الافعال وقبحها وعلى كل تقدير يتجه على الشارح انه لا يصح استدلاله عليه
 بالآية لان الحكم المختص به تعالى كما يدل عليه لام الاختصاص والتقديم في الآية اما معنى
 القضاء او اتقان الافعال وشئ منهما ليس متناولا للحكم بمعنى العلم واما معنى الخطاب
 فصطلاح الاصوليين بل الصواب في الاستدلال ان يقال لان الحاكم عليه بالقضاء وبالخطاب
 قطعي الانتفاء والحاكم عليه بمعنى العالم بحسن الافعال وقبحها موقوف على الجهة
 المحسنة او المقبحة في الافعال قبل ورود الشرع وسيجيء بطلانها وقد ابطله الاشاعرة
 بذلك ويمكن دفعه بان الحكم في الآية بمعنى القضاء كما هو الظاهر وانتفاؤه عن غيره
 تعالى كما هو مقتضى الاختصاص به تعالى يستلزم انتفاء الحكم بمعنى الخطاب لامتناعه
 بدون القضاء والارادة وشار الشارح بقوله على الاطلاق الى ان حكمه تعالى غير
 مقيد بقيد تدل الآية بهذا الاطلاق والعموم على جواز ان يجعل الله تعالى الواجبات
 على العباد محرمات وبالعكس وذلك يستلزم انتفاء الجهة المحسنة والمقبحة في الافعال
 في ذواتها بدون الشرع واذا انتفت فلا حكم للعقل بحسن شئ من الافعال وقبحه
 بدون الشرع فلا حاكم عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب من غير العقل ولا بالعلم
 من العقل هذا عند الاشاعرة واما عند الماتريديه القائلين بالجهة المحسنة والمقبحة
 في الافعال قبل ورود الشرع فالعقل ايضا ليس بحاكم عندهم من جهة ان العلم بالحسن
 والقبح ليس فعلا للعقل صادرا عنه بالمباشرة او بالتوليد كما زعمه المعتزلة بل هو آلة

تعالى له الحكم (ولا يجب عليه شيء) لان الواجب

للعلم بخلق الله تعالى للعبد بواسطته اما بالشرع فقط عند الاشاعرة او بالنظر الصحيح بدون الشرع عند الماتريدية ولذا وافقوا الاشاعرة في انه لاحاكم عليه ولا يجب عليه شيء مع موافقتهم للمعتزلة في اثبات الحسن والقبح العقليين ومن هنا ظهر اندفاع ماورده ابن الكمال على صاحب التوضيح من ان كون العلم بطريق التوليد او مجرى العادة خارج عن مبحثنا هذا ^{قال المصنف} ولا يجب عليه شيء ^{هذا} من عطف اللازم على الملزوم قال في المواقف وشرحه اجتمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا يبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه تعالى فعل قبيح وترك واجب واما المعتزلة فمن جهة انه ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع مسألة التحسين والتقبيح اذ لاحاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه وقد ابطالنا حكمه وبينا انه الحاكم يحكم على ما يريد ويفعل ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه انتهى فمن اورد على المصنف هنا بوجوب الصفات الذاتية لم يفرق بين الوجوب عليه والوجوب عنه كما صرح المصنف بهما في المواقف في بحث النظر فان الاول مخصوص بوجوب الفعل على الفاعل المختار بعدما صدر عنه ما يوجبه اختيارا كوجوب صدور المتولد بعد صدور الفعل المولد عنه اختيارا كما زعمه المعتزلة والثاني مخصوص بلزوم الشيء لذات الفاعل الموجب اما مطلقا او بواسطة تمام الاستعداد كما زعمه الفلاسفة في افعاله تعالى وصدور الصفات الذاتية عند الاشاعرة من هذا القبيل فعلى هذا كان قول الشريف كما لا وجوب عنه بالنسبة الى افعاله تعالى بقرينة انه لرد الفلاسفة لكن ترك الكذب عند المحققين واجب عنه لا واجب عليه وقد اشار العلامة التفتازاني في التلويح الى ان معنى الخلاف في انه هل يجب عليه تعالى شيء ام لا انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع عدم صدوره عنه تعالى او لا كرامة الاصاح واخراج الفاسق عن النار وتقييد الافعال بالممكنة للإشارة الى ان قولهم بالوجوب والحرمة عليه تعالى بالنظر الى امكان الترك بترك ما يوجبه اختيارا كما اشرنا وبذلك يندفع ما قاله في شرح العقائد ليت شعري ما معنى وجوب الشيء عليه تعالى اذ ليس معناه استحقات تاركة الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يمكن من تركه بناء على استلزامه محال الآخر من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة العوار انتهى لان مرادهم الثاني لكن بعدما صدر موجه اختيارا لامطلقا ولا بشرط تمام الاستعداد فلا رفض للقاعدة كما لا رفض لها في اختيار الامام الرازي ما اختاره كثير من الاشاعرة من لزوم العلم للنظر عقلا كما اعترف به في بحث النظر من شرح المقاصد وتبعه الشريف المحقق نعم قول المعتزلة باللزوم العقلي في هذه المواد اعني اللطف والاصاح

اماعبارة عما يستحق تاركه الذم كما قال بعض المعتزلة او عما تركه محمل بالحكمة كما قاله بعض
آخرا وعما قدر الله تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما اختاره بعض
الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى * ثم ان علينا
حسابهم * وقوله عليه السلام حاكيا عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت الظلم على
نفسى والاول باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف
يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل هو الحمود في كل افعاله

وغيرها زعم فاسد لكنه بحث آخر اذا الكلام في معنى الواجب عليه تعالى لافي
وقوعه وعدم وقوعه (قوله اماعبارة عما يستحق تاركه الذم) ان اقتصر هنا
على الذم كان معنى الواجب المتساو لافعال الواجب عندهم وان عطف عليه
العقاب كما في كلام العلامة كان مخصوصا بافعال العباد كما صرحوا به (قوله او عما
تركه محمل بالحكمة) والاخلال بالحكمة نقض محال عندهم والمذمومية محال وفقا
(قوله كما يشعر به) اى بالوجوب مع ترك الجواز وذلك لان الحساب والتحريم
في الآية والحديث فعلان مسندان اليه تعالى والمتبادر من الافعال المستندة الى
الفاعل المختار ان يكون اختيارية كما ذكره الشريف في بعض كتبه فالوجوب
المستفاد من كلمة على ومادة التحريم عاды لاعقل وما قيل لان اكثر استعمال كلمة
على في التزام ما لا يلزم وهم بل الامر في التزام ما يلزم كما في قولهم له على الف
درهم وقضى عليه بكذا نعم استعمالها فيما كان اللازم فعلا اختياريا للمتزم في
التزام ما لا يلزم في كل موضع (قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف
في ملكه كيف يشاء) فله تعالى ان يجعل الواجبات على العباد محرمات وبالعكس
فليس في الافعال في ذواتها جهة محسنة او مقبحة فلا يكون العقل حاكما بحسن
شئ منها وقبحه واذا لاحاكم عليه تعالى لا العقل ولا غيره فلا يفتح منه فعل
اصلا يستوجب ذما فلا يتجه عليه ان يقال صرح المص في المواقف بان هذا
الخلافا فرع الخلاف في كون العقل حاكما او غير حاكم على ما شرنا فالوجه ان
يذكر هذا في دليل انه لاحاكم عليه ويحال ابطال الواجب عليه بالمعنيين الاولين
على نفى كون العقل حاكما فتأمل وما قيل كونه تعالى مالكا على الاطلاق لا ينافي
الوجوب بالمعنى الاول فانه تعالى يعلم في الازل وجود كل حادث في وقته المعين
فلو لم يوجد في ذلك الوقت لزم انقلاب علمه جهلا وهو صفة يستحق صاحبها
الذم فليس بشئ لان العلم التصديقي بوقوع شئ في وقته الذي عينه الارادة
تابع للوقوع باتفاق منا ومن المعتزلة فلا نزاع هنا في ان العلم بالوقوع التابع للارادة
يستلزم الوقوع في الوقت الذي عينه الارادة ولا في انه لو تعلقت الارادة بوقوعه
في الوقت الآخر لتعلق العلم بوقوعه في ذلك الوقت لافي الوقت الاول كما لا نزاع في ان ارادته
تعالى فعل نفسه في وقت معين يستلزم وجوده في تلك الوقت وانما النزاع في ان

قوله بما لا يجب عليه) نعم لا يجب عليه تعالى شيء ولكن فرق بين الوجوب عليه تعالى عنه والوجوب عنه سبحانه مذهب الحنفية ان ما يصدر عنه ١٨٧ واجب الصدور عنه بعلمه وقدرته وارادته وذلك لا ينافي

الاختيار لان الفاعل متى كان كاملاً وجب عنه أفعاله ومتى كان ناقصاً يتوقف فعله على مرجع خارج عنه مرجعه ويدعوه الى الفعل وهذا هو المعنى من قوله سبحانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون

(قوله لانا نعلم اجمالاً ان جميع أفعاله) أى سواء كان فعل إيجاد أو فعل ترك يتضمن الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا بحكمته ومصالحه التى له تعالى فى فعله وذلك لانه الحكم خير فلا يكون بشيء من أفعاله بخالياً عن الحكمة والمصلحة ويحتمل ان يراد ان جميع أفعاله متضمن للحكمة فيكون ترك واحد منها أى واحد كان مخلاً بالحكمة فيكون جميعها واجبا عليه تعالى ولم يقل به احد من المعتزلة (قوله على ان التزام رعاية الحكمة) لا يجب عليه تعالى يعنى ان وجوب ما تركه يخل بالحكمة عليه تعالى انما يثنى اذا كان التزام رعاية الحكمة واجبا عليه تعالى ولازمه وليس

وكذا الثانى لانا نعلم اجمالاً ان جميع أفعاله يتضمن الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا بحكمته ومصالحه على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة بما لا يجب عليه تعالى لا يسئل

ارادة بعض الافعال وفعله بالاختيار كإيجاد المكلفين هل يستلزم عقلاً ارادة فعل آخر وان يفعله كاللطف والاصلاح اولا فذهب المعتزلة الى الاستلزام بناء على انه لو لم يصدر منه الفعل الثانى بعد صدور الفعل الاول اختياراً لزم نقص محال فى شأنه تعالى كالعدم والسفه وغيرها والاشاعرة والماتريدية الى نفي ذلك الاستلزام بنفى لزوم النقص ولاجل ما ذكرنا لم يجعلوا ما خبر الشارع بوقوعه من أفعاله تعالى واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل على انه تعالى يفعله البتة لان ذلك الاخبار تابع لا لم. الارادة فيكون من قبيل استلزامهما للوقوع ولا نزاع فيه واعلم ان مذهب الماتريدية المثبتين للافعال جهة محضنة او مقبحة قبل ورود الشرع انه ان كان فى الفعل جهة تقضى القبح فذلك الفعل محال فى حقه تعالى فتركه واجب عنه تعالى لا واجب عليه تعالى وذلك كالتكليف بما لا يطاق عندهم وكالكذب عند محققى الاشاعرة والماتريدية وان لم يكن فيه تلك الجهة فذلك الفعل ممكن له تعالى وليس بواجب عليه تعالى فهم يوافقون الاشاعرة فى انه تعالى لا يجب عليه شيء فأتقن بهذه المباحث التى ذكرناها فى نفي الحاكم عليه والوجوب عليه تعالى اذ قد غفل عنها اقوام والحمد على المفضل النعمان (قوله لانا نعلم اجمالاً الى آخره) يعنى ان الواجب بهذا المعنى لا يتصور صدقه على شيء من أفعاله تعالى سواء كان فعل إيجاد أو فعل ترك اذ لا يخلو شيء منهما عن الحكم والمصالح لا يقال لعل مرادهم من الحكمة هو الحكمة المعينة المترتبة على جانب معين من الفعل والترك وهى الغرض عندهم وكما ان الخلو عن مطلق الحكمة والمصلحة عبث محال عندهم فكذا الخلو عن الحكمة المعينة فانه اخلال بالغرض وهو يوجب الجهل او السفه عندهم لانا نقول ترتب المصلحة المعينة على جانب معين عادى لاعقل فله تعالى ان يرتبها على الجانب الآخر فليس فى أفعاله تعالى فعل يوجب تركه الاخلال بالحكمة المعينة ايضا وقد يقال مراده لو كان الاخلال بالحكمة موجبا للفعل عليه تعالى لكانت جميع أفعاله تعالى واجبة عليه تعالى لانها متضمنة للمصالح وفاقا واللازم باطل وفاقا بيننا وبينكم ايضا وفيه نظر لان ماله ان لا يجب عليه تعالى رعاية الحكمة وهو العلاوة الآتية واعترض عليه بان كون جميع أفعاله تعالى متضمنا للحكم والمصالح ولا يستلزم ان يكون ترك كل واحد منها مخلاً بالحكمة لجواز ان يكون ترك بعضها ايضا غير مخل بها بل متضمنا لحكم ومصالح وان لم يحيط علمنا بها ولا يخفى انه انما يتوجه اذا حمل كلام المعتزلة على مطلق الحكم والمصالح لا على الحكمة المعينة التى هى الغرض عندهم (قوله على ان التزام الى آخره) ظرف مستقر

كذلك بل هو عين المتنازع فيه كيف ولو كان كذلك يستحق ان يسئل عن بعض ما يفعله مع انه لا يستحق لذلك بل

عما يفعل وهم يسألون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو يناق في ماصرح به في تعريفه من جواز الترك وان لم يقبل به فات معنى الوجوب وحينئذ يكون محصله ان الله تعالى لا يترك على طريق جرى العادة وذلك ليس

خبر مبتدأ محذوف والتقدير ما سبق كلام ظاهري والتحقيق على ان التزام الخ كما ذكره ابن هشام في معنى اللبيب في اعراب على العلاوة وهي في الاصل ما يضم الى الجانب الخفيف من شق الرقر ليعتدلا وانما كان ما سبق ظاهريا وهذا بتحقيقا لانه تعالى لا يفعل عبثا لا فائدة فيه لكن التزام الفائدة لم يكن بطريق الوجوب العقلي لانه المالك على الاطلاق فله التصرف في ملكه كيف يشاء حتى لو انعم العاصي وعذب المطيع لم يلزم محال عقلا فالحق ان معنى الخلقى عن مطلق الفائدة والمصلحة يمكن ان يصدق على افعاله تعالى وان لم يصدق على شيء منها بالفعل لكن ذلك الخلق لما لم يستلزم شيئا من المحالات لم يكن الفعل الذى يترتب عليه تلك المصلحة واجبا عليه تعالى كما زعموا وفي ابطال المعنى الثانى اشارة الى منع دليلهم القائل بان في ترك الفعل المذكور فوت المصلحة المترتبة عليه وفوت المصلحة قبيح محال في حقه تعالى بان يقال لا نسلم ان في الترك فوت المصلحة لان في الترك مصالح ايضا ولو سلم فلا نسلم ان فوت المصلحة قبيح محال في حقه تعالى اذ لا يقيح منه شيء من افعاله الممكنة واعترض على هذه العلاوة بان معنى الواجب على المذهب الثانى ما يكون تركه محلا بالحكمة ولا يلزم منه ان يكون تركه الاخلال واجبا حتى يكون عدم وجوب رعاية الحكمة عليه تعالى مضرا في هذا المذهب بل الحق في ابطال هذا ان يقول ليس فيما ذكرتم من الوجوب شيء ولو اصطلاح فلا مناقشة كما قال في ابطال المذهب الثالث وليس بشيء اذ يجب ترك الاخلال عند المذهب الثانى ولا يمتنع صدور خلاف الفعل عند المذهب الثالث فالواجب عند المذهب الثانى ما يكون محلا بالحكمة اخلا لا موجبا للمحال ومعنى العلاوة ان الواجب بهذا المعنى لا يتصور ان يصدق على شيء من افعاله تعالى كالواجب عند المذهب الاول بقى كلام هو ان الظاهر ان اللطف ناظر الى المذهب الثانى والاصلاح والغرض ناظران الى المذهب الاول فراد المذهب الثانى من الحكمة هو الغرض فكان على الشارح ان يتعرض بنفى تحليل افعاله تعالى بالاغراض الا ان يقال تلك العلاوة تستلزم نفيه ايضا وقوله وكذا الثالث لانه التزام ما لا يلزم والواجب عقلا هو ما يلزم سواء التزم اولا ولا شك ان ما ليس بلازم بدون الالتزام لا يكون واجبا بهذا المعنى وهذا خلاصة كلام الشارح هنا وفيه دليل على ما قدمنا من انه لا نزاع هنا في ان الارادة بوقوع شيء في وقت معين وتعلق العلم بذلك الوقوع في الازل والاخبار المتفرع على العلم والارادة تستلزم الوقوع عقلا فسقط ما قيل انا لانسلم انه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو يناق في ماصرح به في تعريفه من جواز الترك لان امتناع صدور خلافه بالنظر الى التقدير على نفسه لا يناق في جواز الترك مع

من الوجوب في شيء بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (كاللطف) هو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الاجزاء كبعض الانبياء والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف فيكون

قطع النظر عن التقدير المذكور وهو المأخوذ في التعريف وذلك السقوط لان المراد من امتناع صدور خلافه ايضا هو امتناع صدور خلافه في نفسه مع قطع النظر عن التقدير المذكور ولا شك ان امتناعه وجوازه متنافيان ولما كان المراد في الشق الاول ذلك فكذا في الشق الثاني بمقتضى التقابل فلا يرد على المحصل الآتي ان ترك الرحمة على العباد بعد ارادته تعالى واخباره بانه كتب على نفسه الرحمة يستلزم تخلف المراد عن الارادة والكذب في خبره وكل منهما محال في حقه تعالى فليس الرحمة بالوجوب العادي بل بالوجوب العقلي لما عرفت ان الكلام في الوجوب مع قطع النظر عن التقدير والارادة والاخبار والثابت بذلك الاخبار عاده تعالى والوجوب العادي بالنسبة اليه لا يقال لا حاجة الى ابطال المعنى الثالث في رد المعتزلة لانهم لا يقولون الا بالوجوب باحد المعنيين الاولين لانا نقول صرح شارح المقاصد بانه لما اورد عليهم بان الوجوب لا يوافق مذهبهم الذي هو صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولذا اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما في العاديات اقول قد عرفت مما حققناهم لا يضطرون الى ذلك (قوله هو ما يقرب العبد الى آخره) قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد اللطف فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لا الى حد الاجزاء اى الاضطرار في الطاعة ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى اللطف المحصل وذلك كالارزاق والآجال والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة وما يشابه ذلك انتهى ومرادهم من اللطف المحصل ما يتوقف عليه الطاعة كالارزاق والقوى والاجل في قضاء الدين للمعسر ونصب الدلائل الشرعية والبعث بالنسبة الى ما لا يهتدى العقل بنفسه ومن اللطف المقرب ما يتعسر الطاعة بدون كمال العقل واما نفس العقل فمدار التكليف عندهم وكالبعث ونصب الادلة الشرعية فيما يهتدى العقل بنفسه فان الادلة العقلية كثيرا ما تتعارض فيعسر الاهتداء والحاصل هو ما يتعذر بدون الطاعة او يتعسر والشارح حمل ما يقرب على اعم من الموقوف عليه للطاعة كما يصرح به وليت شعري بان لا تكليف بدون الموقوف عليه فلا معصية هناك فكيف يبعد اعطاء الموقوف عليه عن المعصية ويخص العبد عنها (قوله كبعض الانبياء) فانها بالنسبة الى ما يهتدى اليه العقل لطف مسهل والنسبة الى ما لا يهتدى لطف محصل عندهم (قوله يوجب نقض غرض التكليف الى آخره) اى نقض الغرض من التكليف وهو الطاعة وهو

اللطيف واجبا والا يلزم نقض الغرض لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطيف فلو كلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه كمن دعى غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يحجب الابان يستعمل معه نوطا من التأديب فاذا لم يفعله الداعي ذلك التأديب كان ناقضا لغرضه وانت خير بانه فرع على كون افعاله تعالى معللة بالاغراض كما هو مذهبهم وهو باطل وبعد التنزل عن هذا المقام انما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من ذلك (والاصح) ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلاح في الدين والدنيا عليه تعالى ومعتزلة بصرة الى وجوب الاصلاح في الدين فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلاح الاصلاح في الحكمة والتدبير ومراد الفرقة الثانية الانفع وبرد عليهما ان الاصلاح بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ان لا يخلق

فيصح محال في شأنه تعالى فانه كبناء طرف وهدم طرف آخر ومثله في المخلوق من خفة العقل فيما اذا لم يكن ذلك النقض لقائدة اجل من الاولى ولذا اجاب الاشاعرة عنه بوجهين الاول ان كونه موجبا لنقض الغرض انما يتم لو كان له تعالى غرض الثاني لو سلم فلانسلم انه قبيح لجواز ان يكون في نقضه حكم ومصلح اخر والشارح اشار الى الاول وسكت عن الثاني واشار الى جواب آخر بان ايجاب نقض الغرض انما يتم في اللطف المحصل لافى المقرب لا يمكن حصول الطاعة بدونه فلا يلزم وجوب كلا القسمين بل وجوب القسم الثاني فقط وهذا الجواب مدفوع عنهم بما اشار اليه شارح المقاصد من ان اقصى اللطف واجب عندهم ولذا عارضهم الاشاعرة بانه لو كان واجبا لكان في كل عصر نبى وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن الفحشاء وكان علماء الاطراف مجتهدين متقين اذ لا شك ان الطاعة بذلك اقرب واسهل ووجه الاندفاع ان سهولة الطاعة تتوقف على اللطف المقرب وان لم تتوقف عليه اصل الطاعة ومرادهم ان الغرض من التكليف هو الطاعة على وجه السهولة اى بنائها لخواص والعوام كلاهما (قوله والا يلزم نقض الغرض) هذا مستغنى عنه لانه عين الايجاب السابق (قوله وهو يعلم انه لا يحجب) اى الى الدعوة وهذا تمثيل باللطف الموقوف عليه وان حمل على معنى لا يكون مقطوع الاجابة الابان يستعمل معه نوع من التأديب كبشر وطلاقة وجه لا يمكن ان يكون تمثيلا باللطف المقرب ايضا (قوله في الحكمة والتدبير) اى في مصلحة الشخص وتدبير اموره فراد هذه الفرقة بالاصلاح الاصلاح له تعالى بالنسبة الى الشخص بخلاف الفرقة الثانية فان مرادهم الاصلاح للشخص والانفع له هذا هو مراد الشارح المحقق كما يصرح به بعد (قوله ويرد عليهما) اى على الفرقين وفي بعض النسخ عليها اى على الفرقة الثانية وهو تصحيح والاضاع قيد الفقر والابتلاء بالآلام لا يقال قوله لحال الكافر صريح في ان المراد الانفع له فيخص بالفرقة الثانية لانا نقول لما كان منع الانفع لالعبد في الدين والدنيا اوفى

(قوله وانت خير بانه فرع على كون افعاله معللة بالاغراض وذلك لان كون ترك اللطف موجبا لنقض غرض التكليف انما يأتى اذا كان تكلف الله للمكلف لاجل غرض وباعث له وهو باطل للمسيحي من ان ذلك مستلزم لكونه تعالى مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض (قوله وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية) اعنى اللطف اعم من ذلك اى مما يتوقف عليه الصيانة وترك المعصية فيكون هذا الدليل احص من المدعى

(قوله ولذلك سأل الأشعري) ١٩١ يعني انه لو كان مراد الفرقة الاولى من الاصلح ما هو من النسبة

الى نظام العالم كما هو مذهب
الفلاسفة لم يتوجه عليهم
الالزام فلم يكن لسؤال
الأشعري ولا جواب
الجبائي الذي فيه بهت
وجهه ولا الى التفصيل حاجة

(قوله ولا يخفى ان مرادهم
بالاصح الاصلح بالنسبة الى
الشخص لا بالنسبة الى الكل
من حيث الكل) دفع لما
يقال انه لا يرد على المعتزلة
خلق الكافر الفقير المبتي
بالآلام والاسقام ولا
إبقاء إبليس طول الزمان
اقداره على الاضلال وذلك
لان مرادهم بالاصح
الذي اوجبه عليه تعالى
هو الاصلح بالنسبة الى
نظام العالم كله ويجوز ان
يكون خلق الكافر المذكور
وابقاء الشيطان مع اضلاله
طول الزمان اصلحين
بالنسبة الى نظام العالم كله
وان يكونا اصلحين بالنسبة
الى الشيطان والكافر ووجه
الدفع هو انه لو كان مرادهم
الاصح بالنسبة الى الكل
من حيث هو كل لما كان
سؤال الأشعري العارف
بمرادهم وجهه وكذا جواب
الجبائي عنه بهذا الوجه
المفضى الى بهت كالا يخفى

او يموت طفلا او يسلب عنه عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وبقاه
حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وان يكون إبقاء إبليس طول الزمان واقداره على
اضلال العباد اصلح له مع انه يوجب مزيد عذابه ولا يخفى ان مرادهم بالاصح الاصلح
بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام
العالم ولذلك سأل الأشعري استاذه ابا علي الجبائي عن ثلثة اخوة عاش احدهم في الطاعة
واحدهم في الكفر والمعصية والآخريات صغيرا فقال يناب الاول ويعاقب الثاني
ولا يناب الثالث ولا يعاقب فقال الأشعري ان قال الثالث يارب هلا عمرتي فاصح
فادخل الجنة كما دخل اخي المؤمن فاجابه الجبائي بان الرب يقول كنت اعلم انك
لو عشت لفسقت فدخلت النار ثم قال الأشعري فان قال الثاني يارب لم لم تمنني صغيرا
حتى لا اعصى فلا ادخل النهار كما امت الثالث فبهت الجبائي وترك الأشعري مذهبه
واشتغل بتتبع آثار السلف الصالح ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع

الدين فقط بخلا اوجهلا اوسعها عند الفريقين كان الاصلح الواجب عليه تعالى
عند الفرقة الاولى ايضا اعطاء الانفع للشخص وتلخيص الايراد انه لو كان الاصلح
واجبا لما وجد كافر مبتلي بالآلام الى آخر العمر واللازم باطل بالبداهة واما
الملازمة فلان الاصلح بحاله ان لا يوجد اصلا الى آخره وما قيل بل الاصلح له
الوجود والتكليف والتعريض للتعميم المقيم وهم اذ الكلام في الاصلح الانفع له
في الدين وبقاء الكافر الى زمان التكليف مضر له فالانفع له احد الامور الثلاثة
(قوله وان يكون إبقاء إبليس الخ) اي ويرد عليهما انه لو كان الاصلح واجبا
لم يبق شيء من إبليس وجنوده بعد خلق آدم عليه السلام لان بقاءه واضلاله
العباد طول الزمان يوجب مزيد عذابه فلا يكون انفع له وايضا لما اقدر الله تعالى
على ذلك الاضلال لانه ليس بانفع في حقه وايضا وفق الكل للاسلام فلا يوجد
كافر والوازم كلها مظاهر البطلان (قوله ولا يخفى ان مرادهم بالاصح الاصلح بالنسبة
الى الشخص الى آخره) جواب سؤال مقدر بان يقال هذا الايراد لا يرد
على الفرقة الاولى لان مرادهم الاوفق في الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل
كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم وقالوا ذلك النظام يقتضي ان لا يترك الخير
الكثير لاجل الشر القليل فيكون ابتلاء ذلك الكافر بالآلام الدنيوية والمعقوبات
الاخرية للمنافع الكثيرة لغيره وحاصله الجواب بان مراد شيء من الفريقين
ليس ذلك واستدل عليه بقوله ولذلك سأل الأشعري الى آخره وحاصل الاستدلال
ان مراد الأشعري من ذلك السؤال ابطال مذهب الفريقين معا بناء على ان الالزام
مشترك بينهما ولذا ترك الأشعري مذهبهما جميعا واشتغل بتتبع آثار السلف قال
في شرح المقاصد واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتحكيك واقصى ما يمكن
في معلوم الله تعالى ما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره

والاهواء (و) من تلك القواعد انه يجب عليه تعالى (العوض على الآلام) واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم فيكون فعله واجبا

من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لا آمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا او سفها انتهى ولاجل ان غرض الاشعري ابطال مذهب الكل طول الكلام على نفسه اذ يكفيه في ابطال مذهب الفريقين ان يقول الاصلح في حق الكافر المذهب في الدنيا والآخرة ان لا يخلق او يسلب عقله قبل البلوغ فلا حاجة الى ذكر الصغير والمسلم من الاخوة وذلك لان اكثر معتزلة بصرة ومنهم الجبائي اعتبر جانب علم الله تعالى كالبغداديين كما ذكره شارح المقاصد فيكنى في الزام الكل ذلك الكافر لكن بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علمه تعالى فذهب الى ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب عليه تعالى تعريضه للثواب اى جعله متعرضا متصدياه بان ابقاه الى البلوغ فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا ففي ذكر الصغير ايماء الى ابطالان مذهبهم ايضا واما ذكر المطيع فللمتهيد وارضاء العنان وغرض الشارح هنا تحقيق المقام ورد من قال ان الالتزام غير متجه على البغداديين لان مرادهم الاوفق في الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل على مذهب الفلاسفة واليه ذهب المولى الخيالى لقول ويؤيد ماذهب اليه الشارح ان ايقاع الشخص في الضلالة لمصالح الغير ظلم قبيح عندهم فلاوجه لما قيل اراد الله تعالى اظهار الحق والافللجبائي ان يقول الاصلح واجب عليه تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر موجه بالنسبة الى شخص آخر فلعنه كان امانة الاخ الكافر موجهة لكفر ابويه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهما حياتاه فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له اولمسل في نسله صلحاء فلرعاية الاصلح لكثيرين فأت الاصلح له واعلم ان بعضهم قال هنا ان ارباب الكشف ذهبوا الى ماذهب اليه الفلاسفة ويؤيده ما نقل عن الامام الغزالي من ان ليس في الامكان ابداع مماكان اذ ليس في الجود بخيل ولا في القدرة نقصان ولا يخفى انه قول بالاجاب الموجب لقدم العالم واجتمع بين القدم والشريعة مشكل وسيجيء مايتعلق به (قوله ومن تلك القواعد انه يجب الى آخره) فيه مزج لطيف واشارة الى ان العوض معطوف على الاصلح او اللطف الواجب والعوض نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة مايفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والآلام ونحوها فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا الفعل المتفضل به اذ ليس باستحقاق من العبد (قوله لانه ظلم) فسروا الظلم بضرر غير مستحق لايشتمل على نفع او دفع ضرر آخر ولا مفعولا بطريق جرى العادة فيخرج العقاب باستحقاق كالمجلد ومشقة السفر الجالبة للنفع والحجامة لدفع ضرر مظنون ودفع الصائل لدفع ضرر معلوم واحراق الله تعالى الصبي الواقع في النار لكون

وقد ابطله الاشعري بان القبح العقلي منتف والقبح الشرعي لامعنى له في حقه تعالى بل لو عذب المطيع وغفر العاصي لم يفسح منه (ولا يجب الثواب عليه في الطاعة ولا العقاب على المعصية) خلافا للمعتزلة والحوارج

ذلك الاحراق عادي ينتفي خلافه او ينذر فان الايلاء اذا كان مستحقا او مشتملا على نفع المتألم او دفع ضرر آخر عنه او عاذا لا يكون ظلما بل حسنا يجوز صدوره عنه تعالى من غير عوض عليه عندهم كما في شرح المقاصد (قوله وقد ابطله الاشعري بان القبح العقلي الى آخره) لا يقال المنتفي هو القبح العقلي بمعنى تعلق الذم لا بمعنى صفة نقصان او منافرة الغرض فانهما ثابتان للأفعال مدركان بالعقل وفاقا كما سيجيء فيجوز ان يوجد في ترك العوض احدهما فلا يتم الاستدلال لانا نقول على تقدير ان يوجد في الفعل او الترك صفة نقص كالكذب يكون ذلك ممتنع الصدور عنه تعالى وفاقا فيكون خلافه واجبا عنه تعالى لا واجبا عليه وقد صرفت ان الكلام في الثاني لافي الاول واما القبح بمعنى منافرة الغرض فلا يتصور في افعاله تعالى اذ لا غرض له عند الاشاعرة ولو سلم كما ذهب اليه الماتريدية فهو راجع الى احدهما لانه ان وجد هناك قبح عقلي بمعنى صفة النقص فلا يكون ذلك الفعل من الافعال الممكنة والا فيكون من الافعال الممكنة فعلى الاول يكون خلافه واجبا عنه تعالى لا واجبا عليه وعلى الثاني لا يكون واجبا عليه ايضا * فان قلت سيجيء من الشارح ان للظلم عند اهل السنة معنيين احدهما التصرف في ملك الغير والاخر وضع الشيء في غير موضعه اللائق وان كان ملكه ومنه ظلم الشخص لنفسه وترك العوض وان لم يكن ظلما بالمعنى الاول لكنه ظلم بالمعنى الثاني فيكون العوض واجبا عليه تعالى لان الظلم بكلا المعين محال في حقه تعالى * قلت انما يكون الترك ظلما لو كان للعبد بتلك الامراض والآلام استحقاق موجب للعوض وليس كذلك بل النصوص دالة على ان ما ابتلى به العبد من سوء فعله فيكون جزاء لفعله السابق ووضعا في محله اللائق (قوله والقبح الشرعي لامعنى له) لانه يستلزم ان يوجد هناك خطاب حاكم يتعلق بافعاله تعالى بالاقتضاء والتخيير وذلك الحاكم ليس نفسه تعالى وهو ظاهر ولا واجب آخر لاستحالاته ولا يمكن لانه ملكه ولا معنى لتكليف المملوك للمالك (قال المصنف ولا يجب الثواب عليه في الطاعة ولا العقاب له) لا يخفى ان الاولى ترك لا الزيادة الدالة على عطفهما على شيء ليكونا معطوفين على اللطف او العوض لعدم شيء المنكر وهو المطابق لكتب القوم ولعله قصد بعطف الخاص على العام كال الاهتمام لكثرة المنكرين لعدم وجوب العقاب لان جميع المعتزلة والحوارج اوجبوا العقاب عليه تعالى نعم الثواب اوجبه معتزلة بصرة فقط لكنه قرينه فاعطى حكمه وما قبل تغيير الأسلوب لتتويع الوجوب فكأنه قال لا يجب عليه شيء لافي الدنيا كاللطف وغيره ولا في العقبى كالثواب والعقاب ليس بشيء لانهم اختلفوا في ان

فانهم اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة وحرموا عليه العفو واستدلوا عليه بان الله تعالى اوعد لمرتكب الكبيرة بالعقاب فلولا معاقبه لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وهما محالان على الله تعالى واجيب عنه بان غايته عدم وقوعه ولا يلزم

العوض هل يكون في الدنيا او في الآخرة وذهب الاكثر الى انه يجب ان يكون في الآخرة كما في المواقف وشرحه والاولى للشارح عقيب الثواب ان يقول خلافا لمعتزلة بصره (قولهم واستدلوا عليه) اي على وجوب العقاب اعلم ان لهم على وجوب الثواب والعقاب يوم الجزاء ادلة * منها ان العبد بالطاعة والمعصية يستحق ثوابا او عقابا فنزعه عن الثواب ظلم وترك العقاب تسوية بين المطيع والمعاصي وهو قبيح والكل محال في حقه تعالى * ومنها عمومات آيات الوعد والوعيد والا حاديت فظهر امران الاول ان الاولى للشارح ان يتعرض بوعده تعالى ايضا والثاني ان مرادهم من وجوب الثواب والعقاب هو الوجوب بأحد المعنيين الاولين لا بالمعنى الثالث كما هو والاستدلال بلزوم الكذب في خبره لا يدل على كونه بالمعنى الثالث بل على مطلق الوجوب وانما يدل عليه لو كان هناك دليل يدل عندهم على الوجوب بالمعنى الثالث وليس كذلك بل عندهم دليل على خلافه (قولهم واجيب عنه بأن غايته الى آخره) تلخيص الجواب ان غاية ما يدل عليه هذا الدليل هو الوجوب لعارض العلم والاخبار ولا يلزم منه الوجوب في نفسه لجواز ان يكون العقاب تمكن الترك في نفسه وواجبا عليه تعالى بالتقدير على نفسه كما هو الوجوب بالمعنى الثالث فغاية ما دل عليه دوام العقاب لا وجوبه عقلا بحيث يلزم من تركه محال فلا يتم التقريب لان المطلوب هو الوجوب العقلي وهذا هو الجواب الحق هنا لا جواب الشريف لما ذكره الشارح ولا جواب الشارح لانه يستلزم ان يكون الثواب والعقاب للباقيين في عمومات الوعد والوعيد بعد تخصيصها بقيود وشروط معلومة من نصوص اخر بطريق الوجوب العقلي وهو خلاف المذهب وعلى هذا لا يرد عليه اعتراض الشريف نعم يرد عليه ان دوام العقاب بمعنى العقاب على كل مرتكب الكبيرة خلاف المذهب ايضا لكنه مبنى على التسليم والإرخاء والحق ان هنا مقامين * احدهما الاستدلال بعمومات الوعيد على وجوب العقاب عقلا على كل من يرتكب الكبيرة ومات بلا توبة * وثانيهما الاستدلال بها على انه تعالى يعاقب على كلهم بالوجوب بالمعنى الثالث كاتابة المطيعين كما هو مذهب المتأخرين من المعتزلة ولما كان المذهب انتفاء الوجوب العقلي بالنسبة الى كل عاص والوجوب بالمعنى الثالث بالنسبة الى مجموع العصاة لزمهم الجواب عن كل من الاستدلالين وجواب هذا الجيب ناظر الى الاستدلال الاول وهو لا ينكر تخصيص آيات الوعيد بتلك القيود والشروط بل يلتزمه اولا فكأنه قال لانسلم ان كل من يرتكب الكبيرة داخل في عمومات الوعيد لانها مخصصة بقيود وشروط ولو سلم فغايته الدوام لا الوجوب وانما خص بالذكر به

(قولهم واجيب عنه بان غايته) اي غاية ما يلزم من هذا الاستدلال او بان غاية ما يلزم من ابعاد الله تعالى لمرتكب الكبيرة بالعقاب عدم وقوعه ولا يلزم من عدم وقوعه ان يكون عقاب مرتكب الكبيرة واجبا عليه تعالى والكلام في هذا الوجوب دون عدم ذلك الوقوع

منه الوجوب على الله تعالى واعترض عليه الشريف العلامة بأنه حينئذ يلزم جوازها وهو محال لان امكان المحال محال واجاب عنه بان استحالتهم ممنوع كيف وهما من الممكنات التي يشملها قدرة الله تعالى قلت الكذب نقص والنقص عليه محال فلا يكون من الممكنات ولا يشمله القدرة وهذا كما لا يشمل القدرة سائر وجوه النقص عليه تعالى كالجمل

لانه الدافع للوجوب العقلي في عقاب الباقي في العمومات بعد التخصيص وجواب الشارح ناظر الى الاستدلال الثاني واما جواب الشريف فصالح لكل منهما هكذا يجب ان يحقق هذا المقام (قوله واعترض عليه الشريف العلامة الى آخره) لما كان الجواب المذكور يمنع التقريب كان هذا الاعتراض باثبات التقريب الممنوع بأن يقال لو لم يلزم الوجوب عليه تعالى لزم امكان الكذب والخلف المحالين واللازم محال لان امكان المحال محال ايضا فلا مجال لمنع التقريب بعد تسليم المقدمات المأخوذة فيه بل الوجه في الجواب منع استحالتهم من المقدمات هذا مراد الشريف فعلى هذا لم يكن قوله واجاب عنه الى آخره جوابا عن هذا الاعتراض بل هو جواب عن استدلالهم بدل الجواب الذي اعترض عليه وانت خبير بأن غاية ما ذكره في اثبات التقريب هو الوجوب عليه تعالى لعارض الاخبار لا الوجوب في نفسه ومطلوب المعتزلة هو الثاني فلا يتم تقريبه ايضا وما قيل يجوز ان يكون ترك العقاب ممكنا في ذاته وممتنعا بالغير لعدم التنافي بينهما ففيه نظر لان اعتراض الشريف على الجواب المذكور من جانب المعتزلة وليس مرادهم اثبات الوجوب الذاتي بل الوجوب بالغير فهو كاف في الاعتراض المذكور كما لا يخفى (قوله قلت الكذب نقص والنقص عليه محال الى آخره) رد لجواب الشريف باثبات الاستحالة الممنوعة ولقائل ان يقول ان اراد ان الكذب صفة نقص يدرك قبجها بالعقل وفاقافهو انما يدل على امتناع الكذب في الكلام النفسى القائم بذاته لا على امتناعه في الكلام اللفظى القائم بجسم من الاجسام والكلام فيه لان عمومات الوعد والوعيد من الكلام اللفظى قطعاً لاسما عند المعتزلة الذين هذا الرد من جانبهم لتصحيح دليلهم وان اراد ان الكذب بايجاد الكلام اللفظى الكاذب نقص وذلك ممنوع عند الاشاعرة كيف وهو قول بالقبح العقلي في افغاله تعالى وذلك غير صحيح عندهم ولذا قالوا في نفى القبح العقلي لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا كان في الكذب اتقاذي عن الهلاك فانه يجب قطعاً فيحسن وكذا كل فعل يحسن نارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما كما في شرح المقاصد وايضا لو كان خلق الكلام الكاذب نقصا محالاه تعالى لما خلقه لاحد على مذهب الاشاعرة واللازم باطل بداهة والجواب اننا نختار الشق الثاني كما هو الظاهر من قوله فلا تشمله القدرة ونقول لاشك ان الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال او النقص شاملان للافعال والتروك كعلم العلوم وتركه كما انهما بمعنى ملائمة الغرض ومناقرة شاملان لها

(قوله واعترض عليه الشريف العلامة بأنه حينئذ)
اي حين عدم وجوب العقاب عليه تعالى مع انه اوعده واخبر عنه يلزم جوازها اي جواز الخلف والكذب على الله تعالى وذلك لان عدم وجوب العقاب عليه تعالى يستلزم جواز عدم وقوع العقاب منه وهو مستلزم لجواز خلف ايمانه وعدم مطابقة اخباره به لما هو الواقع هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام

كقتل زيد وتركه بالنسبة الى احبائه واعدائه كياتي واختصاص الحسن والقبح
بمعنى تعلق المدح والذم بالافعال لا يوجب اختصاصهما بالمعنيين الاخيرين بغيرها
ولاشك ايضا في ان الكذب نقص باتفاق العقلاء لما فيه من اماراة العجز او الجهل او السفه
فهو قبيح بمعنى صفة نقص وان قبحه راجع الى المتكلم به سواء كان موجدا لذلك
الكلام اللفظي القائم بالهواء لا بنفس المتكلم كما عند المعتزلة او كاسباله كما عند الاشاعرة
واذا اوجده الواجب تعالى فيه لا بواسطة كاسب هناك كان قبحه راجعا اليه تعالى
عن ذلك فالكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه
فلزم ارتكاب اقل القبيحين ثم خلاصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء
لا الكذب كما هو جواب المعتزلة عن الدليل السابق للاشاعرة وهذا الذي ذكرنا
هو مختار العلامة التفتازاني ايضا ولذا قال في شرح المقاصد واما وجه استحالة النص
في الكذب ففي كلام البعض انه لا يتم الاعلى رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلي قال امام
الحرمين لا يمكن التسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا
لا يبيح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا
يحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وقال صاحب المواقف حين
ما استبدل الاشاعرة على امتناع الكذب عليه تعالى بأنه نقص والنقص على الله تعالى
محال اجماعا لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل والقبح العقلي بل هو هو بعينه
وان اختلفت العبارة وانا اعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع
في مسألة الحسن والقبح انتهى واقول وانا اعجب من تعجب هذا العلامة فان المسلم
عند الاشاعرة هو حسن الصدق وقبح الكذب بمعنى تعلق المدح والذم لا بمعنى صفة
كمال وصفة نقص الا يرى ان المعتزلة لما استدلوا على الحسن والقبح العقليين بان
قالوا ان من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا علم
باستقرار الشرائع على تحسين الصدق وتقييح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعاً
وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري عقلي اجابوا عنه بان اثار الصدق لما تقرّر
في النفوس من كونه الملايم لغرض العامة ومصلحة العالم فكون الصدق ممدوحاً
والكذب مذموماً عند العامة لاجل هذه الملايمة والمنافرة لاجل ان ذاته اولازمه
يقتضي شيئاً قبيحاً عند العقل ولذا يبيح تارة ويحسن اخرى وبالجملة كون الكذب
في الكلام اللفظي قبيحاً بمعنى صفة نقص ممنوع عند الاشاعرة ولذا قال الشريف
المحقق انه من جملة الممكنات وحصول العلم القطعي بعدم وقوعه في كلامه تعالى باجماع
العلماء والانياء عليهم السلام لا ينافي امكانه في ذاته كسائر العلوم العادية القطعية وهو
لا ينافي ما ذكره الامام الرازي من ان تجوز الخلف في الوعيد في غاية الفساد لان الوعيد
قسم من الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب عليه تعالى وهذا
خطأ عظيم قريب من الكفر فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزّه عن الكذب ولأنه

والعجز ونفى صفة الكلام وغيرها من الصفات الكمالية بل الوجه في الجواب ما اشرنا اليه سابقا من ان الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص فيجوز التخلف بسبب استثناء بعض تلك الشروط وان الغرض منها انشاء الترغيب والترهيب على انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف لاعلى الوجوب عليه تعالى اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان ايجاد المحال محال في حق الله تعالى ولا يقال انه حرام عليه تعالى بل الوجوب والحرمة ونحوها فرع القدرة على الواجب والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان الخلف في الوعيد جائز على الله تعالى ومن صرح به الواحدى في التفسير الوسيط في قوله تعالى في سورة

(قوله اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه) اى فرق بين استحالة وقوع تخلف ما وعد به عن ايعاده وبين ان يكون ما وعد به واجبا عليه فيجوز ان يتحقق الاول دون الثانى كما انه تحقق استحالة ايجاد المحال في حقه تعالى ولم يتحقق حرمة ايجاده في حقه تعالى بل الحق ان الوجوب والحرمة ونحوها من الندب والكره والاباحة متفقة على القدرة وكون الواجب والحرام ونحوها من الافعال الاختيارية وما نحن فيه ليس منها على مقتضى هذا الدليل

اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قيل من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار وفي الاخبار والقصص لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يقضى الى الطعن في القرآن وفي كل شريعة انتهى لار كلامه في التجويز بمعنى الاحتمال العقلى المتناهي للعلم القطعى بعدم وقوعه ابدا لافى الحكم بجوازه وامكانه في ذاته مع العلم القطعى العادى بعدم وقوعه ابدا لقيام الأدلة القطعية عليه ويمكن اختيار الشق الاول بناء على ان كذب الكلام اللفظى يستلزم كذب الكلام النفسى عند الشارح وعند المصنف لاتحادها عندها وعند جمهور الاصحاب القائلين بان الكلام النفسى هو معنى الكلام اللفظى ومدلولاته الوضعية اذ الصدق والكذب راجعان الى المعنى لكونهما عبارة عن مطابقة الحكم اولا مطابقتها للواقع ولا يتم الاستلزام المذكور على قول من يقول الكلام النفسى واحد بسيط ليس بخبر ولا انشاء في الازل وانما يصير احدهما الاقسام بالتعلق الى الحوادث فيما لا يزال فعلى هذا معنى قوله فلا يشمل القدرة انه اذا كان الكذب في الكلام النفسى صفة نقص فلا يشمل القدرة في الكلام اللفظى لانه مستلزم للمحال فانقضى بهذا المقام (قوله بل الوجه في الجواب ما اشرنا الى) ما اشار اليه مخصوص بتخصيص الوعيد بمثل الاصرار وعدم التوبة وما ذكره هنا شامل لتخصيص الوعد ايضا لثلاثتهم مما يأتى بعدم ان الخلف في الوعد لا يلىق بالكرام فلا تخصيص في آيات الوعد اصلا اذ لا شبهة ان آيات الوعد بدخول المؤمنين في الجنة مخصوص بمن لم يرتد عن دينه قيمت وهو كافر وحينئذ يتوجه من طرف المعتزلة ان يقال ليس تقييد آيات الوعد بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اولى من تقييد هذه الآية بها بان يحمل على معنى ويغفر ذلك ان تاب واجابوا عنه بانه لا يجوز هذا التقييد لانه تعالى يغفر الشرك ايضا ان تاب المشرك بل المعنى انه تعالى لا يغفر الشرك ويغفر سائر المعاصى ان لم يتوبا وهو ظاهر وبهذا اندفع عن الشارح ان يقال الصواب ترك قوله وعدم التوبة اذ لا نزاع في المقو عن تاب فانهم (قوله على انه بعد التسليم انما يدل الى) قد عرفت اندفاعه عنهم اذ لولا خلق العالم اختيارا لم يجب عليه تعالى شىء من اللطف والاصلاح ولا الثواب ولا العقاب

(قوله حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف ١٩٨ الوعيد الخ) قال الامام رحمه الله في رده ان هذا

القول في غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله وهذا خطأ عظيم بل يقرب ان يكون كفرافان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزّه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قال من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف في الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف في القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وكل الشريعة انتهى بلفظه

(٢) قوله ان الخلف في الوعد جائز اه هكذا مافي النسخة المطبوعة قبل للكنبوي وهو يخالف من جهة اللفظ والمعنى لما في الشرح وما في حاشية الخليلي وهو ظاهر لناظر المطالع ولعل مافي نسخة الكنبوي سوء من قلم الناسخ والصواب ان يقال « ان الخلف في الوعيد جائز » ووجهه يظهر بالتأمل ويدل على ما قلنا قول الحشي ايضا في تحشيتة هذا القول « فالجواز هنا آه » قاله محمّد ط

النساء ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الآية حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد وان كان لا يجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول الله عليه السلام فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهاني حدثنا زكريا بن يحيى الساجي وابو جعفر السامعي وابو علي الموصلي قالوا حدثنا هدية بن خالد حدثنا سهل بن ابي حزم حدثنا ثابت البناني عن انس بن مالك رضى الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال من وعده الله تعالى على عمله ثوبا فهو منجزه ومن اوعده على عمله عقبا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر محمد بن عبد الله بن حزمة حدثنا احمد بن الخليل حدثنا الاصمعي قال جاء عمرو بن عبيد الى ابي عمرو بن العلاء فقال يا ابا عمرو ان الخلف الله ما وعده قال لا فقال افرأيت من اوعده الله تعالى على عمله عقبا انه يخلف الله وعيده فيه فقال ابو عمرو من العجبة انت يا ابا عثمان ان الوعد غير الوعيد ان العرب لاتعد عيبا ولا خلفا ان تعد شرائم لاتفعله بل ترى ذلك كرمافضلا وانما الخلف ان تعد خيرا ثم لاتفعله قال فوجدلى هذا في العرب قال نعم اما سمعت قول الشاعر * واني اذا اوعدته او وعده * لخلف

عندهم فامكان الترك بترك ما يوجب كفا في الوجوب عليه والتحريم (قوله والاصل في هذا (٢) ان الخلف في الوعد جائز عنه تعالى) اى محتمل لاقطع بعده بخلاف الخلف في الوعيد فانه مقطوع العدم فالجواز هنا بمعنى الاحتمال العقلي لا بمعنى الامكان ليتوجه ان يقال اذا لم يمكن الخلف في الوعد كان الاتابة واجبة عنه تعالى او عليه تعالى والكل خلاف المذهب ولجل ان المراد ذلك شنع عليه الامام كما عرفت لان الكذب في كلامه تعالى منتف قطعا بالاجماع القطعي سواء كان صفة نقص او قبيحا للمنافرة لغرض العامة اولهى الشارع عنه فقط (قوله افرأيت الخ) الفاء عاطفة على محذوف بمد همزة الاستفهام والتقدير أعلمت عدم الخلف في الوعد فرأيت الخلف في الوعيد والهمزة لانكار التوخي يتكررا لاقطة استمقاب الرأى لذلك العلم لان السائل ممن لا يجوز الخلف في الوعيد واما الهمزة في قوله أيخلف الله ما وعده فالظاهر انها على حقيقتها بناء على التجاهل للالزام بعد الاقرار اوللانكار الابطالى (قوله من المعجمة انت) الظرف المستقر خبر مقدم قدمه للهمزة المحذوفة المصدرة لانها لطلب تصور المسند في الظاهر وان كانت للتعجب او الانكار في الحقيقة والمعنى أمن الذين في لسانهم عجمة لا يفصحون بلغة العرب فيقرؤن الوعد والوعيد شيئا واحدا ولا يفرقون بينهما لفظا ومعنى انت أتعجب من حالك انك لاتعرف الفرق بينهما مع انك لست منهم كما يستفاد من قوله ان الوعد غير الوعيد بالجملة الاسمية المؤكدة وقوله ان العرب لاتعد الخ بيان الاختلاف بين المعنيين لكن يحى ان ما ذكره من عدم الخلف في احدهما عيادون الآخر اختلاف بمسادة العرب في المعنيين لبيان اختلاف المعنيين بل السائل يعرف ان الوعد هو الاخبار بنفع والوعيد

ايعدى ومنتجز موعدى * والذي ذكره ابو عمرو مذهب الكرام ومستحسن عند كل
 احد خلف الوعيد كما قال السري الموصلي * اذا وعد السراء انجز وعده * وان اوعد
 الضراء فالعفو مانعه * ولقد احسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال الوعد
 والوعيد حق فالوعد حق العباد على الله تعالى اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم
 كذا ومن اولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد حقه تعالى على العباد واذا قال لا تفعلوا
 كذا فاني اعذبكم كذا ففعلوا فان شاء عفا وان شاء اخذ لانه حقه تعالى واولاه العفو
 هو الاخبار بضر من الخبىر فلا وجه للمتعب اذ لا ينافي عدم المعجزة في لسانه عدم المعرفة
 بعادتهم الا ان يقال اراد بنفى المعجزة معرفة لغة العرب وعادتهم او اراد بقوله ان العرب
 لا تعد الخ ان في كلام العرب ما يدل على ذلك كالا شعار الآتية ولذا قال السائل
 فاوجد لي هذا في العرب اى انشد لي ما يدل عليه في كلام العرب وقوله نعم وعد بعد
 الامر لان كلمة نعم تصديق بعد الاخبار ووعد بعد الامر والنهي واعلام بعد
 الاستفهام كذا في المعنى والايعاد الوعيد والموعد مصدر ميمي بمعنى الوعد (قوله
 والذي ذكره ابو عمرو الخ) من كلام الواحدى وما قيل ما ذكره ابو عمرو انما
 يتم اذا كان حسن الاشياء وقبحها عقليين وهو خلاف المذهب مدفوع بان مراد
 ابي عمرو ان القرآن نزل على لغة العرب ومتعارفهم وهم استعملوا الوعد فيما
 لا يجوز فيه الخلف والوعيد في خلافه فلما جاز الخلف في وعيد العرب فقد جاز
 في وعيده تعالى وهو مبنى على ما عليه الاشاعرة من ان قبح الكذب ليس بذاتى
 فيزول بعارض كما عرفت تفصيله وعليه كلام يحيى بن معاذ فيما بعد (قوله اذا
 وعد السراء الخ) السراء من السرار والضراء من الضرار ثم قلبت الراء الثانية
 ياء كفاي تفضي البسازي فالمراد بالسراء ما يفيد مبالغة سرور من النعمة وبالضراء
 ما يفيد مبالغة ضرر كالقتل كما يقتضيها مقام التمدح بالكرم والعفو فلا حاجة الى
 تجريد الوعد والوعيد او توكيده لان المأخوذ فيهما مطلق المنفعة والمضرة ولادلالة
 للعام على الخصاص باحدى الدلالات الثلاث فمن حمل امثالهما على شئ من التوكيد
 والتجريد فقد غفل (قوله الوعد والوعيد حق) اى ما يترتب عليهما حق
 فالوعد حق العباد عليه تعالى اذا ضمن يعنى جعله تعالى حقهم على نفسه بسبب
 الضمان وهو لا ينافي ما سيصرح به الشارح من انه لاحق لاحد عليه تعالى في نفسه
 مع قطع النظر عن الضمان وما قيل لو تم لدل على جواز العفو عن الكفر والشرك
 ايضا وهو خلاف النص الكريم فمدفوع بأن خلاف النص المغفرة عن الشرك
 لا جوازها بمعنى الامكان في نفس الامر كما هو المستفاد من قوله فان شاء عفا الخ
 وامكان المغفرة عن الشرك هو المذهب وان اراد بالجواز الاحتمال العقلي المناسف
 للعلم القطعى وهو خلاف الاجماع لا خلاف النص ولا يتجه على القائل لان مراده
 انه بعد امكان العفو عن الكل فاوлиهما اى العفو والاخذ بالنسبة الى غير الكفرة

(قوله والوعيد حقه)
 تعالى على العباد وذا قال
 لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم
 الخ) ويقرب من هذا
 ما حكى القفال في تفسيره
 ان الآية تدل على ان جزاء
 القتل العمد هو ما ذكر
 لكن ليس فيها انه تعالى
 يوصل هذا الجزاء اليه
 ام لا يوصل وقد يقول
 الرجل لعبد جزاءك ان
 افعل بك كذا وكذا الا
 انى لا افعله انتهى وقال
 الامام وهذا ضعيف
 لانه ثبت بهذه الآية
 ان جزاء القتل العمد
 هو ما ذكر وثبت بسائر
 الآيات انه تعالى يوصل
 الجزاء الى المستحقين
 قال الله تعالى من يعمل
 سوء يجز به وقال اليوم
 تجزى كل نفس بما كسبت
 وقال ومن يعمل مثقال
 ذرة شرا يره بل انه تعالى
 ذكر في هذه الآية انه
 تعالى اوصل اليهم هذا
 الجزاء وهو قوله تعالى
 واعد لهم عذابا عظيما فان
 بيان ان هذا جزاؤه
 حصل بقوله فجزاؤه
 جهنم خالدا فيها فلو كان
 قوله واعد لهم عذابا عظيما

اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار على انه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار فكان ذلك اولي

(قوله ما يبدل القول لدى) هذه الآية من آيات الوعيد بالنظر الى آيات الوعيد الاخرى ايضا فيشمئها الحكم
تجوز الخلق في مواعيد الفساق وان لم يكن كذلك بالقياس الى ما ﴿ ٢٠٠ ﴾ سويها (قوله عن عمومات الوعيد الخ)

والكرم لانه عفو غفور رحيم انتهى بلفظه وقيل ان المحققين على خلافه كيف وهو
تبديل القول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى * قلت ان حملت آيات الوعيد على
انشاء التهديد فلا خلف فيه لانه حينئذ ليس خبرا بحسب المعنى وان حمل على الاخبار
كما هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بالدلائل
المفصلة ولا خلف على هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبديل القول واما اذا لم يقل باحد

هو العفو اذ لا يقول عاقل بخلاف الاجماع ولا يلزم الرجحان من غير مرجح
في انعقاد الاجماع على عدم العفو عن الكفار دون العصاة مع ان آيات الوعيد
متساوية في حقهما اذ ليس في الآيات ما يدل على عدم العفو عن عصاة المؤمنين بل
ما يدل على العفو عنهم بخلاف العفو عن الشرك والكفر وايضا الكفر مذهب
والمذهب يعتقده للابد كما دل عليه قوله تعالى ولوردوا لعادوا لما نهوا بخلاف المعصية
باتباع الهوى والشهوات فانها مع العلم بكونها معصية ومقرونة بالخوف ورجاء
العفو ولذا قال تعالى أفنجعل المسلمين كالجحيم مالكم كيف تحكمون الآية
وبهذا يتقدح ما ذكر في شرح المقاصد من ان تجوز الخلف في وعيد العصاة يستلزم
تجوزيه في وعيد الكفار وهو باطل قطعا (قوله وقيل ان المحققين على خلافه الخ)
اي على خلاف ما ذكره الواحدى من جواز خلقه تعالى في وعيده وان جاز
ذلك للعرب بناء على ان قبح الكذب ليس بذات بل يزول بعارض او على انه
وان كان ذاتيا لكن ارتكابه مع العفو احسن في عرفهم والقائل هو العلامة التفتازانى
في شرح العقائد وقوله كيف وهو تبديل القول اشارة الى استدلال المحققين بانه
لو جاز لزوم تبديل القول واللازم باطل بقوله تعالى ما يبدل القول لدى واورد
عليهم بان هذا القول من جملة الوعيدات فيكون الاستدلال مصادرة على المطلوب
وهو مدفوع بالاجماع على عدم التبديل والكذب فتدبر (قوله قلت ان حمل
آيات الوعيد الى آخره) تفصيل لجميع ما يمكن في مقام الجواب عن دليل المعتزلة
ومحاكمة بين الفرقين بترجيح جانب المحققين بناء على ان الكذب صفة نقص
يستحيل في شأنه تعالى عنده وليس باعتراض على المحققين كما وهم لانه معترف بان
كلام الفريقين مبنى على الظاهر وانشاء التهديد غير ظاهر اقول بل غير صحيح
كما عرفت فالوجه ان التهديد في حذف القيود المختصة عن آيات الوعيد فلا وجه
ما اشار المولى الخيالى من ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللايق بشانه ان يبنى
اخباره على المشية وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل
(قوله فيشكل التقصى) اى التخلص عن لزوم التبديل والكذب اى الباطلين
قطعا وما يستترب ما قيل يمكن التخلص عنه بان يحمل آيات الوعيد على تقييد

بناء على انها مقيدة
بشروط شرطها الله سبحانه
وتقادير في علمه وارادته
على ما يشعر به قوله عن
وجل قل يا عبادى الذين
اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا
من رحمة الله وقوله ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء
وقوله ان الله يغفر الذنوب
جميعا فلا يلزم الخلف في
وعيده كما يلزم التبديل
في قوله والكذب في خبره

(قوله فيمكن ان يقال
بتخصيص المذنب المغفور
عن عمومات الوعيد
بالدلائل المفصلة) اى
يمكن ان يفرز المذنب
المغفور عن عمومات
الوعيد بان يقال انه داخل
في عمومات الوعد بالتواب من
الآيات الدالة على جواز
كونه مغفورا كقوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
حيث وعد بالعفو عن
كل ما سوى الكفر وقوله
تعالى ان الله يغفر الذنوب
جميعا انه هو الغفور الرحيم
وقوله ان الله لذو مغفرة
للناس على ظلمهم واذا
كان المذنب المغفور خارجا

عن عمومات الوعيد لا يلزم من عدم عقابه خلف في شئ من عمومات الوعيد وهو ظاهر (السيات)
كما لا يلزم ذلك على تقدير حمل الوعيد على انشاء التهديد فلا يلزم تبديل القول ولا الكذب اصلا

(قوله فبفضله) لامنافاة بين كون ٢٠١ الآية بسبب ما فعله العبد من الطاعات وجاءه من الحسنات وبين

كونها فضلا وعطاء من الله لان الفعل بخاقه وتمكين عبده منه في كسبه كما قال سبحانه من آمن وعمل صالحا فلانفسهم يمهدون ليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله وقوله ليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط وقوله ومنهم سابق بالخيرات باذن الله ذلك هو الفضل الكبير وقوله ويزيدهم من فضله حيث جعل الآية والجزاء في مقابلة الاعمال على موازتها

(قوله اللهم الان يحمل آيات الوعيد على استحقاق ما اوعده لا على وقوعه) على ما صرح به يحيى بن معاذ وعلى ما حكى القفال في تفسيره كاسر ولعله رحمه الله اشار بقوله اللهم الى ضعف هذا الحمل لما نقلناه عن الامام آفا من انه ثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين (قوله من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد) يشير الى رد ما يستدل به المعتزلة على كون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى وهو ان العبد المطيع استحق بطاعته الثواب فهو مستحق

هذين الوجهين فيشكل التفصي عن لزوم التبديل والكذب اللهم الا ان يحمل آيات الوعيد على استحقاق ما اوعده به لا على وقوعه بالفعل وفي الآية المذكورة اشارة الى ذلك حيث قال فجزاؤه جهنم خالدا فيها (بل ان ائب) بالطاعة (فبفضله) من غير وجوب عليه تعالى ولا استحقاق من العبد

السيئات بقيد الاستحلال او غير ذلك كأن يقال في آية القتل ان المراد من قتل مؤمنا لاجل كونه مؤمنا كما يؤيده تعليق القتل بالمشق وقاتل المؤمن لاجل كونه مؤمنا لا يكون الا كافرا كما اشار اليه العلامة التفتازاني في كسبه والمصنف في المواقف فانه فاسد من وجهين * الاول ان تقييد آيات الوعيد بقيد او توجيهها بوجه ان منع تناولها لمركب الكيرة كان تخصيصا للمذنب المغفور عن عمومات الوعيد فيكون مندرجا فيما قاله الشارح واشكال التفصي منى على تقدير عدم القول بشيء من التوجيهين والا فيلزم الخلف او الكذب قطعا * الثاني ان الكلام في اشكال التفصي عن لزومهما في مجموع آيات الوعيد وتوجيه بعضها بحيث لا يلزمه لايخلص المجموع عن لزومهما (قوله اللهم الان يحمل الى آخره) اشار بقوله اللهم الى ضعفه كما اشار اليه الامام الرازي حيث قال ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل عمدا هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى ومن يعمل سوء فيجزه وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الآية انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان جزائه حصل بقوله تعالى فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا بخلاف ما اذا كان اخبارا عن انه تعالى سيفعل انتهى وبالجملة حمل جميع آيات الوعيد والاحاديث على الاستحقاق بعيد جدا (قوله من غير وجوب عليه واستحقاق من العبد الى آخره) انما عطف الاستحقاق على الوجوب لان استحقاق العبد منشأ الوجوب عليه تعالى عند المعتزلة واثبات الشرطية الاولى من كلام المصنف اعنى كون الآية بالفضل موقوفا على ابطال الاستحقاق بان يقال لامدخل للعبد في طاعاته فكيف يستحق شيئا ولو تنزلنا الى ان له مدخلا كما ذهب اليه المعتزلة والماتريدية فمجموع طاعاته لا يكون وافية بشكر اقل قليل مما اوتي له في الدنيا من النعم فكيف يستحق شيئا في مقابلة الفضل وبهذا ظهر ان المراد من الاستحقاق المنفي هنا هو الاستحقاق عقلا بمعنى كون الثواب او العقاب حقا لازما يتبع تركه لا الاستحقاق وعدا او وعيدا بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملازمة اضافتهما اليهما في مجارى العقول والعادات اذ قد ورد الكتاب والسنة بذلك واجمع السلف على ان الطاعة تكون سببا للثواب والمعصية تكون سببا للعقاب وهو المراد مما حمل عليه آيات الوعيد فلا تناقض بين نفى الاستحقاق هنا واثباته

للعبد على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى فاذا كان تركه ممتعا كان الاثبات به واجبا ووجه الرد ظاهر

والسبق بالخيرات باذنه من فضله ووعده لهم الزيادة على اعمالهم بمحض فضله ومجر ذكره وجمع بين الجزاء والعطاء في قوله جزاء من ربك عطاء واذن الجزاء الى نفسه وبدل منه العطاء تكريرا للمتقين ﴿٢٠٢﴾ واشعار بان جزاءه سبحانه لعمالهم الصالح

نفس عطاؤه فكونه جزاء مقتضيا للاستحقاق بالنظر الى امثال امره الصادر من العبد واتيانه بالחסنات وعمله بالصلوات وكونه عطاء بالنظر الى ان تلك الحسنة كلها من الله تعالى بخلقه واجاده لها وتمكين العبد منها في كسبه ايها بخلاف جزاء الطاعين حيث لم يصفه الى نفسه ولم يجعله عطاء مع جعله ذلك مسببا عن عملهم كما في قوله تعالى ليجزي الذين اساؤا بعمالوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى اذا الممكن في جوداته عار عن الكمالات وخال عن الخيرات باسرها وماله من الجهات الوجودية والحديث الفعلية من عطاءه سبحانه كما قال وما بكم من نعمة فمن الله واما الشرور والمعاصي والنقائص كلها فمن تفریط الانسان ونقصه في عقائده واعماله وتلحق الممكن اذا خلى وطبعه وترك ونفسه كما قال الله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وفي الحديث القدسي يا عبادي اتمامي اعمالكم احصوها عليكم ثم اوفكم ياها فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه اخرجه مسلم (واجمع)

وكيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات اتماما بخلقه على انه لا يفي بشكر اقل قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه (وان عاقب بالمعصية) فبعده (لانه لا حق لاحد عليه والكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء) ولا يوجب منه (اجمع الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لا يتصور منه القبيح لان الحسن والقبح العقليين منتفیان والشرعيين لا تعلق لهما بافعاله تعالى) (ولا ينسب فيما يفعل او يحكم الى جور او ظلم)

هناك ولا يمكن دفعه بان المتني هنا استحقاق الثواب والمثبت هناك استحقاق العقاب اذ لا استحقاق عقلا في شيء منهما عند الاشاعرة ولذا احتاجوا الى دفع توهم الظلم بقولهم (وان عاقب بالمعصية فبعده) اي عدم جوره وظلمه فالباء الداخلة على العدل للمصاحبة والملازمة وعلى الفضل للبيبة اذ الكرم يكون سببا للثواب وعدم الجور لا يكون سببا للعقاب وان لا يسه (قوله لانه لا حق لاحد عليه تعالى) دليل لكون العقاب بالعدل المنافي للظلم بكل من المعنيين الآتين وهذا القول نفي للظلم بالمعنى الثاني وقوله والكل ملكه نفي للظلم بالمعنى الاول اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه اذا كان للعاصي حق عليه تعالى من وجه فربما يقابل عصبية لحقه فيتكافيان فيكون وضع العقاب عليه وضعا في غير محله اللائق وان كان في ملكه فيكون ظلما بالمعنى الثاني كضرب المولى غلاما على عصبية وقد خلصه العبد عن قتل السلاطان واما اذا لم يكن للعبد حق على المولى بوجه فلا يكون عقابه على العصيان ظلما له بشيء من المعنيين كما لا يخفى فليس قوله والكل ملكه دليلا آخر كما ظن ﴿٢٠٢﴾ قال المصنف ولا يوجب منه عطف على قوله ولا يجب عليه شيء فيكون من لوازم نفي الحاكم عليه ايضا لما عرفت انه من عطف اللازم على الملزوم ثم المراد ليس شيء من افعاله تعالى قيمحا بمعنى متعلق الذم كما هو القبح بالمعنى المتنازع فيه (قوله لا يفعل القبيح) اي لا ينصف بفعل قبيح وان اوجده في العباد لان الفاعل من انصف بالفعل لا من اوجده فالقائم من انصف بالقيام لا من اوجده كالسود ما انصف بالسواد لا من اوجد السواد فيه فايجد القبيح ليس بقبيح بل الاتصاف به (قوله لان الحسن والقبح العقليين الى آخره) تلخيص الاستدلال انه لو امكن ان يكون فعل منه تعالى قيمحا بمعنى تعلق الذم فذلك القبيح اما في ذات الفعل بحيث يدرك عقلا او عند شارع يدرك بخطابه والاول باطل والا لزم القول بالحسن والقبح العقليين وهو باطل عند الاشاعرة وبطلان الثاني ظاهر فليس من شأن افعاله تعالى ان تكون قبيحة بهذا المعنى فان قلت هذا الدليل جار في ان ليس من شأن افعاله تعالى ان تكون حسنة بمعنى تعلق المدح مع تحلف حكم المدعي قلنا الجريان ممنوع اذا مراد من الحسن والقبح الشرعيين هنا ما يستفاد من خطاب الشرع المتعلق بالافعال سواء بالاقتضاء والتخير او بالمدح او بالذم وقد تعلق خطابه تعالى بافعال نفسه بالمدح والثناء عليه

(قوله وكيف لا يكون كذلك) اي وكيف لا يكون الاتابة بفضله لاستحقاق العبد والحال ان ما يصدر بحسب الظاهر عن العبد من الطاعة اتماما صادر عن الله تعالى حقيقة ومخلوق له تعالى فكيف يستحق العبد بذلك الثواب عليه

لما تكرر وتقرر والظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه تعالى لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشيء في غير موضعه والله تعالى احكم الحاكمين واعلم العالمين واقدر القادرين فكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع بالنسبة اليه وان خفي وجه حسنه علينا وايضا لما علم انه لا قبح

واجب الاتياء عليهم السلام وامهم على ذلك دون الذم فقد ثبت حسن افعاله تعالى بالشرع فمن قال في نفي الشرعيين اذلا شارح فوجه تعالى حتى شرعهم الله تعالى وايضا لا يتصور الثواب والعقاب بالنسبة الى افعاله تعالى فقد غفل عن ذلك وقد اشير في شرح المقاصد الى النقض المذكور مع جوابه (قوله لما تكرر وتقرر) من انه المالك على الاطلاق فله التصرف كيف يشاء وانه لاحاكم عليه وانه عالم بجميع الاشياء وقادر على جميع الممكنات وهذا اجمال وما ذكره في ابطال معني الظلم تفصيل لهذا الاجمال فلا استدراك لان الاجمال لا يفي عن التفصيل والظاهر ان ما تكرر عبارة عن كونه تعالى مالكا على الاطلاق وانه تعالى لاحاكم عليه ولا واجب عليه (قوله وعلى وضع الشيء في غير موضعه) كما في القاموس وغيره ويقرب منه ما في نهاية ابن الاثير من ان الظلم مجاوزة الجذ وهذا المعنى اعم مطلقا من الاول لان المراد منه وضع الشيء موضعه اللائق به في الواقع وان لم يكن ملك الغير سواء كان ترك وضعه فيه موجبا للقبح عقلا كما زعمه المعتزلة في ترك العوض والثواب او شرعا كما في ظلم الشخص لنفسه بالمعاصي اذا للائق شرعا ان يضع نفسه في العبادات ويستعمل اعضاءه فيما خلقت هي له من الطاعات او صرفا كما في قولهم ظلم الارض اذا حفرها في غير موضع حفرها المتعارف وبالجملة فكل من جاوز الحد في مجاري العقول والعادات فهو ظالم بهذا المعنى ولذا قالوا في المثل «من استرعى الذئب فقد ظلم» وكما ان الظلم بالمعنى الاول محال في حقه تعالى فكذا الظلم بهذا المعنى اذ لما كان تعالى مالكا على الاطلاق ولا حاكم عليه تعالى من العقل والشرع والعرف ولا واجب عليه لم يكن لفعله تعالى حد دون حد وموضع يليق به دون موضع كل موضع ممكن فهو يليق به وهو من حدود افعاله تعالى وانما تعرض بهذا المعنى لان غرض المصنف من هذا الكلام رد المعتزلة وهو لا يحصل بمجرد نفي الظلم بالمعنى الاول (قوله والله تعالى احكم الحاكمين الخ) لا يخفى ان الظاهر منه انه استدل على نفي الظلم بالمعنى الثاني عنه تعالى بانه تعالى لو وضع شيئا في غير موضعه اللائق لكان ذلك الوضع اما بحكم حاكم عليه بوضعه فيه او للجهل بكونه لا تقابله او للعجز عن وضعه في موضعه وعدم القدرة عليه واللوازم كلها باطلة في حقه تعالى وفيه ما فيه من وجهين * الاول انه يدل على ان لافعاله تعالى مواضع لا ية بها يجب عليه وضعها فيها دون غيرها ولذا قيل هذا الكلام منه استدلال على مذهب المعتزلة وقوله وايضا لما علم لي آخره استدلال على طور الاشاعرة ولا يخفى ان كلا الاستدلاليين على طور المعتزلة * الثاني ان كلا من الاستدلاليين انما يدل على ان لاشيء من افعاله المحققة بظلم بالمعنى

على انا لو فرضنا صدور
من العبد حقيقة فهو مما
لا يستحق به العبد الثواب
والعوض على رأى المعتزلة
وذلك لان شكر النعم
على نعمه بالطاعات والعبادات
واجب عندهم ومن
المعلوم ان الطاعات والعبادات
الصادرة من العبد لا يفي
بشكر اقل قليل من نعمه
العظيمة الجميلة فضلا من
ان يزيد عليها فيستحق
العبد بها الثواب والعوض
فان ذلك ليس الا كمن
لعامل نعمه الملك الوهاب
عليه بما لا يحصى بجزء
انعمته فكيف يحكم العقل
بإيجاب الثواب واستحقاقه
اياه (قوله والله تعالى
احكم الحاكمين) فلا يتصور
في حقه ان يضع شيئا ما في
غير موضعه بحكم حاكم
واعلم العالمين فلا يتصور
منه ذلك الوضع جهلا
بموضعه واقدر القادرين
فلا يتصور منه ذلك
بالعجز عن وضعه في
موضعه

منه تعالى والجور والظلم قبيح فلا ينسب أفعاله وأقواله اليهما (يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا غرض لفعله) الغرض هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل فهو المحرك الأول

الثاني ولا نزاع فيه للمعتزلة بل نزاعهم في أفعاله المقدرة بمعنى لو ترك العوض أو الثواب كان ظلما وللإشارة اليه قال المصنف ولا ينسب إلى أفعاله ظلم فلا يكون شيء من الاستدلالين في مقابلة المعتزلة فالصواب الاستدلال بما أشرنا ولا تلخص إلا بان يقال أنه اكتفى عن دليل أني الظلم بالمعنى الثاني بدليل نفيه بالمعنى الأول بناء على أن كونه تعالى مالكا على الإطلاق متصرفا كيف يشاء مستلزم لانتهاء الحاكم والواجب عليه تعالى وهذا القول منه دفع توهم الظلم بالمعنى الثاني في بعض الأفعال المحققة كالامانة جوعا أو عطشا بدليلين عقليين معتبرين عند الماتريدي كالمعتزلة بعد دفعه بدليل معتبر عند الأشاعرة ليتضح انتفاء الظلم في أفعاله تعالى عند جميع المذاهب قال المصنف لا غرض لفعله قال الشريف المحقق في حاشية مختصر المنتهى الغرض والعلة الغائية مالا جلله إقدام الفاعل على فعله وقد يخالف الفائدة كما إذا أخطأ في اعتقادها انتهى فعلى هذا بين الغرض والفائدة عموم من وجه بحسب الحمل لأن علة الغرض والعلة الغائية بحسب الوجود الذهني وكون الشيء فائدة وغاية بحسب الوجود الخارجي فان فعل الفاعل لأجل اعتقاد أنه يترتب عليه المصلحة المعنية فان لم يخطأ في اعتقاده بان ترتب تلك المصلحة على فعله فتلك المصلحة غرض باعتبار الوجود العلمي وفائدة باعتبار استفادتها من ذلك الفعل وغاية باعتبار وقوعها في نهاية الفعل وإن أخطأ فتلك المصلحة غرض وليست بفائدة وغاية حيث لم توجد في الخارج وإن فعل لأجل اعتقاد ترتبها عليه وأخطأ في الاعتقاد لكن ترتب على فعله مصلحة أخرى غير ملحوظة عند قصد الفعل فتلك المصلحة المرتبة فائدة وغاية وليست بغرض ولا يتأني ما ذكره في رسالة مستقلة حيث قال إذا ترتب أثر على فعل فذلك الأثر من حيث أنه نتيجة لذلك الفعل يسمى فائدة ومن حيث أنه طرف للفعل ونهايته يسمى غاية له فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذلك الأثر المسمى بهذين الاسمين إن كان سببا لإقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى بالقياس إلى الفاعل غرضا وبالقياس إلى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وإذا لم يكن سببا للإقدام كان فائدة وغاية فقط فالغاية أعم مطلقا من العلة الغائية انتهى وذلك لأن مراده من الغرض هنا هو الغرض الموجود المسمى بالاسمين كما صرح به ومن الغرض في الحاشية مطلق الغرض سواء كان موجودا في الخارج أولا نعم يتجه عليه أن كون الفائدة والغاية متحدتين بالذات محل نظر إذ قد يترتب الفائدة في أثناء الفعل فالفائدة أعم مطلقا من الغاية اللهم إلا أن يعتبر انقسام الفعل إلى أجزاء ذات نهايات (قوله فهو المحرك الأول) لأنه الباعث للإرادة وأما المحرك الثاني فهو الإرادة الجازمة والتحريك ههنا من باب المجازي بمعنى

(قوله لا غرض لفعله) قد سبق مناق في صدر الكتاب أن في تعليل أفعاله تعالى ثلاثة مذاهب ومحل الخلاف في الحقيقة في صدور الأفعال على الوجوب أو الرجحان أولا هذا ولذا قالت الحنفية والصوفية بالأول لا بمعنى أنه يوجب عليه نفسه أو غيره بل بمعنى أنه من مقتضى الحكمة لا يمكن تخلفه لكمال قدرته وعلمه وتبام كرمه وفضله ولا ينافي ذلك الاختيار لكونه بعلمه وقدرته وإرادته ويكون ذاته المقدس المتعالى عن أن يتسبب في فعله حوادث أو أن يحكمه عليه بواعث هو العلة الغائية في خلقه مع نزاهة عن شوائب التأخر وواردات التغير التي ربما تلحق العلة الغائية لكونها واقعة في الزمان لقصور في الفاعل إذ العلة الغائية بما هي علة غائية إن تكون علة المال وسبب الأسباب وهذا هو المراد من قولهم أنها معلقة بما هو ليس بغيره والمعتزلة بالثاني والأشاعرة بالثالث

(قوله والله تعالى اجل)

من ان يفعل عن
شيء او يستكمل بشيء
فلا يكون فعله معللا
بغرض (يعنى ان
كون فعله معللا بالغرض
يستلزم كونه تعالى منفعا
من غيره الذى هو ذلك
الغرض ومستكملا به
اما الاول فلان كونه
فاعلا اذا كان بذلك
الغرض كان ذلك الغرض
موثرا في ذاته تعالى بجعله
فاعلا وهو ظاهر واما
الثاني فلان فعله تعالى
لو كان لغرض من تحصيل
مصلحة او دفع مفسدة
لكان ناقصا لذاته مستكملا
بتحصيل ذلك الغرض وما
يبنى ان يعلم في هذا المقام
هو ان كل حكمة ومصلحة
يترتب على فعل يسمى
غاية من حيث انها طرف
الفعل وفائدة من حيث
انها يترتب عليه فالفائدة
والغاية متحدتان ذاتا
مختلفتان اعتبارا ويعمان
الافعال الاختيارية وغيرها
واما الغرض فهو مالا لجه
اقدام الفاعل على فعله
ويسمى علة غائية له فالغرض
والعلة الغائية مختلفان
اعتبارا ايضا وقد يخالف
الغرض فائدة الفعل كما
اذا اخطأ في اعتقاده

للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل
والله تعالى اجل من ان يفعل عن شيء او يستكمل بشيء فلا يكون فعله معللا بغرض
وايضا كل من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من عدمه فلو كان
لفعله تعالى غرض لزم كونه مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض واورد عليه انه يجوز
ان يكون الاولوية راجعة الى غيره لآلية تعالى فلا يلزم الاستكمال بالغير ورد بانه ان كان

سبب الحركة في افعال العباد والتقديم في قوله وبه يصير الفاعل الى آخره للحصر
اي لا بدونه لان الغرض هو العلة الغائية ومطلق العلة مفسرة بما يتوقف عليه
وجود الشيء وحاصل مراده ان للغرض الموقوف عليه نوع تأثير في الفاعل
ولاجل ذلك شبهوه بالفاعل وقالوا ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل تنبيهها
على ذلك التاثر والله تعالى اجل من ان يكون متأثرا بشيء من انواع التأثير الناشئ
من جهة الممكنات التي من جملة المصالح والاعراض او مستكملا بشيء منها
فاندفع كثير من الاوهام نعم يتجه عليه ان غاية ذلك التأثير عبارة عن سببية العلم
للارادة والفعل واستحالته في شأنه تعالى ممنوعة فالاولى ان يعرض عنه ويأتى
بما ذكره القوم من الوجهين الاول ما يذكره من لزوم الاستكمال بالغير الثاني
لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعله تعالى لما كان حاصلا بخلقه تعالى ابتداء بل
بتبعية ذلك الفعل وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد
الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من البعض
الآخر وفيه بحث اشار اليه في شرح المقاصد ولهم دليلان آخران احدهما
لو كان لكل فعل غرض لزم التسلسل المحال فلا بد من الانتهاء الى فعل لا غرض
عنه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لاحد لكنهما اما
يدلان على سلب العموم لا عموم السلب المراد هنا واورد الشريف المحقق على
الاول بانه يجوز ان ينتهي الى فصل هو غرض لذاته اذ لا يجب في الغرض كونه
مغايرا للفعل بالذات بل يكفيه التغاير الاعتبارى كما في تحصيل العلوم الغير الآلية
(قوله وايضا كل من يفعل لغرض الى آخره) اذ لولا الاولوية هناك لم يكن
ملاحظة ذلك الغرض مرجحة لجانب الفعل وحاملة عليه ولذا لم يلزم الاستكمال
بالغير في الفعل بلا غرض فانه بمجرد الترجيح والارادة بلا مرجح لكن عدم
كفاية الاولوية بالنسبة الى غير الفاعل في الحمل والترجيح محل نظر لا بد من دليل
يدل عليه ودعوى البداة غير مسموعة (قوله لزم كونه مستكملا بغيره) لانه
بإيجاد فعل يترتب عليه الغرض كان محصلا لتلك الاولوية الراجعة الى ذاته وتحصيل
تلك الاولوية استكمال بسبب الغير من جهة الممكنات وهو ذلك الغرض سواء
كان حصول ذلك بإيجاد ذلك الفاعل او بإيجاد غيره كما في استكمال العبد بتحصيل
اغراضه عند اهل السنة ولهذه الدقيقة لم يقل وهو إيجاد ذلك الغرض والاتصاف

حصول الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة اليه تعالى لا يكون باعثاله بديهية وان كان حصوله اولى له تعالى لزم المحذور وما نشاهد من ان الشخص قد يفعل فعلا لنفع غيره فانه في الحقيقة يفعله لنفع نفسه فانه انما يفعله اذا كان نفع ذلك الغير اولى واحسن بالنسبة اليه من عدم نفعه مثلاً اذا احسن الى غيره لثواب الآخرة او لكونه محبوباً له او متوقفاً منه منفعة فظاهر وان احسن اليه للرحم والعطوفة عليه فلازالة رقة القلب اللازم للجنسية كمن يتخذ حيواناً من المهلكة فهو بالحقيقة لازالة المراقبة عن نفسه والمعتزلة اثبتوا الفعله تعالى غرضاً وتمسكوا بان الفعل الخالي عن الغرض

به فان ذلك الاستكمال في مجرد السببية لحصول الغرض ولو كسب قيل ان كان المراد بالغرض ايجاد الامر المترتب فالامر ظاهر وان كان نفس الامر المترتب فالمراد استكماله تعالى بايجاده والاتصاف به ثم اورد عليه بان ايجاد نفس الفعل فكيف يكون غرضاً منه ثم اجاب بان التباين الاعتباري بين الفعل والغرض منه كاف والكل قاسد اما التوجيه فلما عرفت واما الايراد فلان الفعل هو البعث مثلاً والغرض هو ايجاد هداية الخلق وهما فعلاً متغايران ولو سلم فتحصيل الكمال معنى عام له اسباب من جعلتها ايجاد الهداية كما ان التأديب له اسباب من جعلتها الضرب والسبب والمسبب متغايران بالذات وان كان احدهما من الاعيان والآخر من الاوصاف الاعتبارية واما الجواب فلانه لو كان تقدير هذا الدليل مبني على كفاية التباين الاعتباري بين الفعل والغرض منه لما استدلوا بعد هذا بلزوم التسلسل في الاغراض لان تلك الكفاية قاذحة فيه كما عرفت (قوله لا يكون باعثاله بديهية الخ) قد عرفت ان دعوى البداهة هنا غير مسموعة ولذا قال صاحب التوضيح في بحث العلة هذا الجواب غير مرضي لانا لانسلم انه اذا استويا بالنسبة اليه تعالى لا يكون غرضاً وباعثاً ولا نسلم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحة انتهى اى مرجحة لتعلق الإرادة بايجاد الفعل من الفاعل المختار فلا يرد ان المرجح هو الإرادة لا الاولوية * فان قلت هذا يناقئ استناد الكل اليه تعالى ابتداء * قلت ترتب المصالح والاغراض على افعاله تعالى حادى بمعنى جريان مادته تعالى على ايجاد تلك المصالح عقيب افعال مخصوصة لاعقل بمعنى توقف المصالح عليها والمنافي للاستناد الابتدائي هو التوقف لغير وذلك لان عادته تعالى جارية على ايجاد هداية الخلق عقيب ارسال الرسل وان كان قادراً على ايجادها بدون الارسال فلا اشكال (قوله وما نشاهد الى آخره) منع للشرطية الاولى التي ادعى بداهتها مستنداً بما يشاهد من فعل الفاعل مع عدم الاولوية بالنسبة الى نفسه وذلك المنع منه مبنى على ما قدمنا من ان دعوى البداهة غير مسموعة في محل النزاع والا فنع المقدمة البديهية غير موجه * وقوله فانه في الحقيقة بفعله الى آخره جواب عن المنع المذكور بابطال سنده ولك ان تجعل المشاهد معارضة في الشرطية الاولى بناء

(قوله راعى الحكمة الخ) فيحدث ٢٠٧ منه الكائنات ويصدر عنه الحادثات مرتبطة بعضها

بالبعض الى اقصى مراتب الوجود ومتبعية الى غاياتها الممكنة لها على احسن الوجوه واكملها واحمد الانحاء واجملها على سعة استعداده وقدر حوصلة كما قال الله تعالى كلاً بما ندم هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظوراً وهذا هو التعليل الذى يقول به الحنفية وسراعاة الحكمة التى ربما يعبرون عنها بالعاقبة الحميدة وقد برهن عليه الفزالي بانه اذا ترك ذلك لا يمكن ان يقال انه لم يعلم ولا انه لم يقدّر عليه ولا انه علمه وتركه لتزاهة عن الجهل والعجز والبخل فيجب عنه وهذا لا ينافي للاختيار بل يؤكد لان الوجوب من جهة كمال علمه وتعام قدرته وارادته وفراط جوده وكرمه وعن ذلك قالوا ليس فى الامكان ابداع مما كان واستحسنه الشارح فى بعض تصانيفه ونقله عن بعض العارفين

(قوله وان كانت معلومة له تعالى) دفع لما يتوهم ان كون تلك المنافع معلومة له تعالى قبل خلقه تعالى

عبث وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى ورد بان العبث هو الخالى عن المنفعة والمصلحة لا الخالى عن الغرض وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصلاح لا تخصى لكن لاشئ منها باعثاله على الفعل كما يشعر به قوله (راعى الحكمة فيما خلق وامر) وادع فيها المنافع ولكن لاشئ منها باعثاله تعالى على الفعل وان كانت معلومة له تعالى كان من يغرس غرسا لاجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الاخر على ذلك الغرس كالاستغلال به والانتفاع باغصانه وغيرها مع ان الباعث له على الغرس هو الثمرة لا غير فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة اليه تعالى بمنزلة ما سوى الثمرة الى الفارس والآيات والاحاديث الموهمة بالعلل والاعراض مأولة بتلك الحكم والمصالح

على تنزيل بدايتها منزلة الدليل كما ذكره ابو الفتح فيكون معارضة فى المقدمة لاغصبا فحينئذ يحمل الجواب على المنع (قوله لا الخالى عن الغرض الى آخره) يعنى العبث مالا فائدة فيه لا مالا غرض فيه ولا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة لما عرفت ان بينهما عموما من وجه ولما توهم ان يقال كما لا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة كذا لا يلزم من انتفائه وجودها فلا يظهر عدم كون فعله تعالى عبثا بالمعنى الذى ذكر دفعه بقوله وافعاله تعالى مشتملة الى آخره وقوله لا تخصى للإشارة الى ان لكل فعل له تعالى فوائد كثيرة وذلك لدفع توهم آخر هو انه قد يطلق العبث على مالا فائدة يعتد بها فيه فاشار الى ان شيئا من افعاله تعالى ليس عبثا بشئ من المعنيين ومن غفل عنه قال ماقال (قوله وان كانت معلومة له تعالى الى آخره) دفع لما يتوهم ان الفوائد المترتبة على الفعل انما لا تكون غرضا لنا لعدم علمنا بترتيبها على الفعل اذ لو علمنا لكان الغرض بجموعها اذ لا شبهة ان تحصيل الفوائد المتعددة اهم من تحصيل واحدة منها فعلمه تعالى بترتيب الكل يستلزم كون جميعها غرضا وحاصل الدفع ان العلم بترتيب الفائدة على الفعل لا يستلزم كونه غرضا حاملا على الفعل والالكان الاستغلال والانتفاع وغيرها غرضا للغرض العالم بترتيبها على الغرس واللازم باطل لأن غرضه هو الثمرة لا غير وانت تعلم انه فى صورة العلم بالترتيب يجوز ان تكون تلك الفائدة غرضا بالتبع وان لم يكن غرضا اصليا فالاولى ان يقال كمن يذهب الى المسجد لغرض الصلاة اولى الى الكعبة لغرض الحج مع العلم بترتيب رؤية المنبر فى المسجد وترتيب المشاق السفريّة على الذهاب فلو كان العلم بالترتيب مستلزما لكون المترتب غرضا لكان الغرض رؤية المنبر والمشاق السفريّة مع انها ليست غرضا لاصالة ولا تبعا وما قيل وان لم يستلزم العلم بترتيب المنافع للغرضية لكن كونها مرادة مستلزما لها ظاهر البطلان لان جميع افعاله تعالى مرادة له تعالى وفاقا من الكل فلو كان الارادة مستلزما لغرضية المراد لبطل قول الاشاعرة بنفى الغرض وقد عرفت ان الغرض هو المرجح لتعلق الارادة (قوله والآيات والاحاديث الخ) دفع معارضة بدليل نقل بان يقال لو لم يكن شئ من افعاله تعالى معللا بالغرض لما وقع التعليل فى الآيات والاحاديث لكنه واقع مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على

ماهى منافع له لاسانئ الا يكونها عللا غائية وباعثه له تعالى على الخلق فان هذا التقدم العلمى شتان الالل الغائية

(قوله فكل افعاله واحكامه كذلك الخ) والاشاعرة لما انكروا عقلية الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وجوزوا ورود الشرائع على عكس ما وردت وظهور ٢٠٨ الوقائع على ضد ما وقعت لزعمهم

واذا فقت ذلك علمت ان مقاله شارح المقاصد من ان الحق ان تعاميل بعض الافعال لاسيا الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما شبه ذلك واما تعميمه بانه لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فحمل بحث كلام غير منخول فانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة فلا شيء من افعاله واحكامه معلة بهذا المعنى وان اراد ترتيبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه تعالى كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى الا على الراسخين في العلم

في اسرائيل الآية وامثالهما شائعة في القرآن والحديث وحاصل الدق ان وقوع التعليل في الآيات والاحاديث ممنوع وانما يتم ذلك لو لم يكن مؤولة بحمل اللام فيها على لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا الآية وانكر البصريون لام العاقبة قال الزمخشري والتحقيق انها لام العلة وان التعليل مجاز لا حقيقة انتهى وذلك التجوز اما في اللام بطريق الاستعارة التبعية بتشبيه ترتب العداوة على الالتقاط بترتب الغرض على الفعل الممثل به كما قيل واما في المجرور بطريق الاستعارة المكنية بتشبيه العداوة بالغرض في الترتب على الفعل وادخال اللام عليها تخيل اما على حقيقة او على ان تجعل استعارة لما يشبه التعليل ايضا ولقائل ان يقول لا بد للمجاز من قرينة صارفة وما ذكره من الدليل انما يكون قرينة لو كان قطعيا وليس كذلك فلوجه الحمل جميع لامات التعليل في النصوص على المجاز ولذا ذهب اكثر المتأريدين ومنهم الصدر الشريعة الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض وذهب العلامة التفنيزاني في كتبه الى ان تعليل بعض افعاله تعالى معلوم قطعا وعليه مبنى القياس واما الحكم بتعليل جميع افعاله بالاغراض فحمل بحث (قوله واذا نفيت ذلك) اى صحة الدليان الذين ذكرناهم على نفي التعليل ورد دليل المعتزلة على اثباته علمت الى آخره وقد عرفت ما في دليله وايضا لاستحالة في الاستكمال المترتب على الافعال كتعلق السمع والبصر المترتين على ايجاد المسموع والمبصر فظهر ان ما اورده على العلامة ليس بشيء اصلا فان مراده ان ادلة نفي التعليل ضعيفة لا تكون صارفة للنصوص عن ظواهرها فالوجه ان يحكم بالتعليل فيما ورد النصوص بتعليله ويسكت عما عداه او يحكم بنفي التعليل في ذلك جماين الادلة المتعارضة العقلية والعقلية وما قيل ان مراد العلامة ان الحق ان تعليل بعض الافعال بالاغراض التي هي الحكم والمصالح ظاهر لاسترة فيه ولا مجال للانكار فلا يصلح لان يكون محال للبحث والنزاع واما تعميمه بانه لا يخلو فعل من افعاله تعالى عن غرض فحمل بحث وصالح للنزاع لكون التعليل في البعض الآخر غير ظاهر يدل على هذا ما ذكره في التهذيب حيث قال تعليل بعض افعاله تعالى بالاغراض ثابت بالنص والاجماع وعليه مبنى القياس فالاقرب حمل الخلاف

ان لا يكون لقولهم ان الله تعالى يراعى الحكمة ويرتب على افعاله المصالح والمنافع مصداق يطابقه ولا واقع ولما انكروا تعليل افعاله تعالى الذي يدل عليه الآيات القطعية والاحاديث البينة لزعمهم ان يكون صدور الحوادث ووجود الكائنات على سبيل الاتفاق البحث وان لا يكون نسبته اليه سبحانه اولى من نسبته الى غيره تعالى لعدم الارتباط بينهما كما لا ارتباط بينه وبين غيره لا يتوهم ان كونه صادرا عنه تعالى لانه هو الذي اوجده دون غيره لان الكلام فيه لكون نسبته الى كل واحد منهما بالجواز اذ لا فارق بينهما في هذا المعنى الا في النسبة المنتظرة بل ليس في الامكان ابداع مما كان يصدر عنه كل ما فيه على سبيل الوجوب غنه بالاختيار قال صدر الشريعة افعاله تعالى يترتب عليه الحكم على سبيل الزوم عقلا بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلا

لا وجوبا وقال ابوالمعين المكحول لا بمعنى انه وجب على الله تعالى بايجاب احد او بايجابه على (على)

نفسه بل بمعنى انه من مقتضيات الحكمة متحقق الوجود يستحيل ان لا يوجد انتهى كلامه بعبارة

(قوله فليس للعقل حكم) لا يصح ٢٠٩ - تفريره على ان لاحاكم سوى الله فان الخفية ومن وافقهم يقولون بعقلية

الحسن والقبح مع قولهم بان الله تعالى لاحاكم سواء كما قال الله تعالى ان الحكم الا لله خلافا للمعتزلة حيث قالوا انه موجب لما استحسنه ومحرم لما استقبجه على القطع والبتات فوق الادلة الشرعية لانها امارات يجري فيها النسخ والتبديل فلم يجوزوا ان يثبت بالشرع ما لا يدركه العقل والاشاعة خالفوا في عقلية الحسن والقبح وانكروا الجهة الصالحة الشرعية الحكم بالامر والتهى وجوزوا ان يرد الشرائع الثابتة بتجريم المأمورات وإيجاب المنهيات على عكس ماوردت وماذهب اليه الخفية شكر الله مساعيهم هو الذي يحققه المعقول ويصدق المنقول فان الشرع لا يرد الا على مقتضى الحكمة

(قوله هذا مما علم فاسبق)

من انه هو الحكم على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم (قوله الاول صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال ككون العلم صفة كمال وارتفاع شأن لمن اتصف به والقبح كون

المؤيد بن بنور من الله تعالى وروح منه (تفضلا ورحمة لا وجوبا ولا حاكم سواء) هذا مما علم فيما سبق (فليس للعقل حكم في حسن الاشياء وقبحها وكون الفعل سببا للثواب والعقاب) قالوا الحسن والقبح يطلق على معان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص

على لزوم ذلك وعمومه كما يشهد به استدلالهم بانه لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون الغرض قطعا للتسلسل وبانه لا يعقل لتخليد الكفار نفع لاحد انتهى فعلى هذا لا يرد عليه ما ذكره الشارح بل يمكن ان يختار كل واحد من شقي التزديد انتهى ففيه نظر لان دليل الاستكمال بما ذكره وهو على تقدير تمامه يدل على عموم السلب وكذا الدليل الاول فالشارح ينزعه في تعليل البعض فذلك التحرير لا يندفع عنه ايراد الشارح وايضا محكمة العلامة في التهذيب منافية لما ذكره في شرح المقاصد من ان استدلالهم بلزوم الاستكمال بالغير وبلزوم انتفاء الاستناد الابتدائي دليلان يدلان على عموم السلب الا ان يقال انه جعل الاشاعة فريقين فريق ذهبوا الى عموم السلب واستدلوا بهما وفريق ذهبوا الى سلب العموم واستدلوا بدليلي التسلسل والتخليد ثم حاكم بين الفريقين ورجح ما ذهب اليه الفريق الثاني والشارح اختار ما ذهب اليه الفريق الاول ومذهب الفريقين متدافعان **وقال المصنف** ولا حاكم سواء **الخ** المراد بالحاكم ما في قوله ولا حاكم عليه بدليل تفرير سلب الحكم عن العقل ولذا قال الشارح هذا مما علم فيما سبق يعني دليل هذا الحكم علم في بيان قوله ولا حاكم عليه من الاستدلال بالآية فلا حاجة الى الاعداد فليس مراده انه معلوم مما سبق من كلامه فيكون تكرارا حتى يتوجه ان يقال قد علم من قوله لاحاكم عليه وانتفاء الحكم عليه ومن قوله ويحكم ما يريدانه الحكم في كل ما يريد ولا يلزم منهما عدم الحكم سواء لجواز ان يكون هناك حاكم سواء يحكم على غيره تعالى كما هو يحكم على ذلك الغير لا يقال بل ذلك الحكم واقع لا يصح فيه وهو المولى الحاكم على عبده والملوك الحاكمة على رعيته لاننا نقول المراد نفى الحكم بحسن الاشياء وقبحها بالمعنى المتنازع فيه او المراد من يصدر عنه الحكم ومن سواء لا يصدر عنه الحكم بل حكمه بايجاد الله تعالى اياه عند اهل السنة كما مر **(قوله الاول صفة الكمال الى آخره)** يعني ان الحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اى لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن والجهل قبيح اى لمن اتصف به نقصان واقتضاع حال ثم المراد كونهما صفتي كمال ونقص في نفس الامر مع قطع النظر عن كونهما ملائما للغرض ومنافرا وممدوحا ومذموما عند الله تعالى وفي حكمه فهما بهذين المعنيين من الصفات الحقيقية لا الاضافية فعلى هذا يلزم ان يكون الحسن والقبح بهما المعنى حسنا وقبيحا عند الواجب تعالى وعند جميع العقول لان ما في نفس الامر لا يختلف بالنسبة الى شخصين كما ان الجسم الواحد لا يكون اسود وابيض بالنسبة اليهما والى

الصفة صفة نقصان ككون (١٤) **وكنهوي على الجلال** (ن) الجهل صفة نقصان واقتضاع حال لمن اتصف به

ومذاق المصلحة لان
الحكيم المتعال لا يطبق منه
الاحمال وقد قال الله تعالى
ان الله يأمر بالعدل والاحسان
وايتاء ذى القربى وينهى
عن الفحشاء والمنكر
وقال ويحل لهم الطيبات
ويحرم عليهم الخبائث الى
غير ذلك من الآيات
والاحاديث فانها تدل
على حسن العدل والاحسان
وقبح الفحشاء والمنكر
وطيب الطيبات وخبث
الخبائث قبل ورود الشرع
وتسابق الحكم به كيف
ولولا ذلك لما كان لكونه
تعالى علما حكما واقع
بطابقه وكون الشريعة
المطهرة المحمدية البالغة
الى اقصى النهايات من
الكمال مطابق بصدقه

(قوله الثانى ملائمة
الغرض ومنافرة) فما
واقف الغرض كان حسنا
وما خالفه كان قبيحا وما
ليس كذلك لم يكن حسنا
ولا قبيحا (قوله وقد يعبر
عنهما بالمصلحة والمفسدة
فيقال الحسن ما فيه مصلحة
والقبيح ما فيه مفسدة
وما خلا عنهما لا يكون
شيئا منهما

والثانى ملائمة الغرض ومنافرة وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ولا نزاع في ان
جميع ذلك اشار المحقق الشريف في شرح المواقف ومقاله ببعض الافاضل من ان
المراد هنا كونهما كذلك عند العقل ويختلفان باختلاف العقول لا كونهما
كذلك في نفس الامر والارجح هذا المعنى الى المعنى الثالث فان كل ما كان كالا
او نقصانا في نفس الامر فهو متعلق المدح والذم وهذا ليس الا المعنى الثالث
فلوجه لكون الاول عقليا بالاتفاق والثالث مختلفا فيه فقيه نظر من وجوه اما
اولا فلان المعنى الثالث ليس مقصورا على مجرد تعلق المدح والذم بل اخذ فيه
معهما تعلق الثواب والعقاب ايضا ولا نسلم ان كل ما كان كالا او نقصانا في نفس
الامر فهو متعلق الثواب والعقاب كيف وصفات الله تعالى كمال بهذا المعنى وليست
بما يتعلق به الثواب هذا خلاصة ما ذكره بعضهم في الجواب عنه ولا يخفى انه انما
يدفع ذلك اذا خصص المعنى الثالث بافعال العباد واما اذا عم من افعاله تعالى بخذف
الثواب والعقاب كما قالوا بناء على ان المعتزلة حذفوها في اثبات الحسن والقبح العقليين
في افعاله تعالى فلا واما ثانيا فلان المعنى الاول شامل للصفات والافعال الاختيارية
والمعنى الثالث مخصوص بالافعال وهذا ظاهر ولو سلم فغايتة ان المعنى الاول يستلزم
الثالث واللازم يغاير المزوم وربما تحكم العقول بالمزوم اى بكونهما صفتي كمال
ونقص وتتردد في كونهما روحا ومذهوما عند الله تعالى ولو سلم الكل فغايتة
ان المعنى الاول قسم خاص من المعنى الثالث الشامل بحسب المفهوم لما عليه
الاشاعرة من الحسن والقبح الشرعيين من غير ان يكون للافعال حسن وقبح
بالمعنى الاول في ذاتها وذلك لا يستلزم الرجوع اليه بالاتحاد والرجوع الى بعض
اقسامه غير محذور فتأمل واما ثالثا فلانه لو كان الحسن والقبح بالمعنى الاول صفة
الكمال او النقص عند العقل لافي نفس الامر لم يمكن للاشاعرة اثبات شمول علم
الواجب بلزوم الجهل والنقص في نفس الامر وللما ترديدية اثبات امتناع التكليف
بما لا يطاق بلزوم الجهل او السفه كاثبات الشارح امتناع الكذب واللعينة اثبات
الوجوب عليه تعالى بلزوم النقص اذ لا معنى للاثبات بلزوم ماهو نقص عند عقولهم
وان لم يكن نقضا في نفس الامر فالحق ما اشار اليه الشريف (قوله والثانى
ملائمة الغرض ومنافرة) فما كان ملائما للغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا
وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اى الحسن والقبح بهذا المعنى
بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما
ليس شيئا منهما كذا في المواقف وشرحه الاولى اثبات الواسطة بينهما بالمعنى
الاول ايضا واما الواسطة بينهما بالمعنى الثالث فسيجيء الاشارة اليها من الشريف
قيل قال المصنف في شرح مختصر الاصول ان فعل الله تعالى لا يوصف بحسن
ولا قبح بهذا المعنى لتزههه عن الغرض وانت خير بانه انما يتم اذا كان المراد ملائمة

هذين المعنيين ثابتان للصفات في انفسها وان مأخذها العقل ويختلف بالاعتبار
والثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وهو محل الخلاف اذ هو

الفعل او منافرة الغرض فاعله لكنه محل نظر كيف انه حينئذ لا يكون من قبيل
ما يختلف بالاعتبار مع انهم يقولون كذلك انتهى وليس بشيء لان مراد المصنف
ان هذا المعنى لا يجمع المعنى الثالث في افعاله تعالى والالزام ان يكون افعاله تعالى
ملائمة لغرضه او منافرة له لان المعنى الثالث هو الحسن والقبح عنده تعالى كما ستعرف
والالزام باطل لتزوجه عن الغرض (قوله ثابتان للصفات في انفسها الى آخره)
لا يخفى ان المعنى الاول ثابت للصفات في انفسها دون المعنى الثاني المختلف بالاعتبار
والا كان صفة حقيقية غير مختلفة بالاعتبار كالمعنى الاول فالصواب ذكر هذا القيد
في المعنى الاول وتركه هنا كما في شرح المواقف الا ان يحمل على معنى مع قطع النظر
عن ورود الشرع بهما او بما يدل عليهما وبؤيده قوله وان مأخذها العقل اى
يدركان بالعقل بدون ورود الشرع وقوله يختلف اى المعنى الثاني بالاعتبار فان
قتل زيد مصلحة لا عداؤه وموافق لغرضهم ومفسدة لاصدقائه ومخالف لغرضهم
فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لصفة حقيقية والالم يختلف وليس المراد
ان كل فرد من افراد هذا المعنى يختلف بالاعتبار اذ قد يكون الغرض غرض
العامة فلا يختلف باختلاف الاقوام كما في حسن العدل وقبح الظلم بهذا المعنى على
ما قالوا ثم ان الاولى تقديم حديث الاختلاف على قوله ولا نزاع الى آخره * واعلم
ان المعنى الثاني مخصوص بالافعال الاختيارية وان بين الحسن بهذا المعنى وبينه
بالمعنى الاول عموما من وجه لتصادقهما في تعلم العلوم وانفراد الاول في الصفات
الذاتية الكمالية وانفراد الثاني في قتل زيد ظلما بالنسبة الى اعدائه وكذا الكلام
في القبح بهذين المعنيين (قوله الثالث تعلق المدح والذم الى آخره) فاي تعلق
به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما يتعلق به الذم في العاجل
والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا
في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم
وترك الثواب والعقاب كذا في شرح المواقف وحاصل هذا المعنى كون الفعل
ممدوحا او مذموما عند الله تعالى اعم من ان يكون لذاته او لجهة من جهاته واعتباراته
اولا اشئ منها (قوله وهو محل الخلاف) اى المعنى الثالث هو المراد في محل
التزاع بيننا وبين المعتزلة في انهما عقليان او شرعيان قال في شرح المقاصد قد اشتهر
ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس التزاع في الحسن
والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملازمة للغرض وعدمها
كالعدل والظلم وبالمجلة كل ما يستحق المدح والذم في نظر العقول ومجاري العادات
فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما التزاع في الحسن والقبح عند الله

(قوله وان مأخذها العقل)
اى هما امران يدركهما
العقل ولا تعلق لهما بالشرع
(قوله ويختلف بالاعتبار)
فان قتل زيد مصلحة
لا عداؤه وموافق لغرضهم
ومفسدة لاوليائه ومخالف
لغرضهم فدل هذا
الاختلاف على انه امر
ضافى لصفة حقيقية
اد الصفات الحقيقية
لا تختلف كالا يتصور
كون الجسم الواحد ابيض
واسود فالتقياس الى
تخصيص (قوله والثالث
تعلق المدح والذم عاجلا
والثواب والعقاب آجلا)
هذا في افعال العباد وان
اريد به ما يشمل افعال
الله اكتفى بتعلق المدح
والذم وترك الثواب والعقاب

تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب والعقاب
 آجلا ومبنى التعرض للثواب والعقاب على كون الكلام في افعال العباد انتهى وانما
 قال وبالجملة كل ما يستحق الى آخره لان للحسن والقبح معنى آخر مدركا بالعقل
 ايضا اورده صاحب التوضيح بدل المعنى الثاني هنا وهو ملائمة الطبع ومنافرتة
 كالحلو والمر فالدواء المر البشيع قبيح بهذا المعنى وحسن بمعنى ملائمة الغرض
 والاولى لاهل الفن ان يتعرضوا به لان غرضهم من تفصيل هذه المعاني وتحرير
 محل النزاع تحقيق الجواب عن ادلة المعتزلة والتعريض لهم بانهم اشتبهوا بعض
 المعاني والبعض الآخر فانهم لما استدلوا على كونهما عقليين بان مثل حسن العدل
 والاحسان وقبح الظلم والكفر ان بما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون
 بدين كالبراهمة والدهرية مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم وكذا حسن الصدق
 وقبح الكذب وحسن انقاذ من اشرف على الهلاك فيما لا يتصور للمعتد فنع وغرض
 ولولابد المدح والتناء عليه وقبح ترك ذلك الانقاذ فلو لم يكونا ذاتيين يدركان بالعقل
 بل شرعيين لما اتفقوا على ذلك اجاب الاشاعرة عن هذه الادلة بما حاصله ان الحسن
 المتفق عليه في العدل والصدق بمعنى الملائمة لغرض العامة وفي الانقاذ بمعنى الملائمة
 للطبع للمجانسة بين المنقذ والمشفرف لا بالمعنى المتنازع فيه وتلخيص كلام الاشاعرة
 كما اشار اليه العلامة بهذا القول ان الحسن والقبح بالمعاني الاخر يكونان مدارا للمدح
 والذم لكنهما مدح وذم في مجارى العقول والعادات ولا يترتب عليهما الثواب
 والعقاب وانما يترتبان على المدح والذم عند الله تعالى وهما بسائر المعاني لا يستلزمان
 الحسن والقبح بالمعنى الثالث وانت خبير بان ماهو صفة كمال او نقص في نفس الامر
 فهو بمدوح او مذموم عند الله تعالى ايضا كما عرفت ولذا قال صدر الشريعة في تعديل
 العلوم الاعتراف بكونهما عقليين بالمعنى الاول يوجب الاعتراف بكونهما كذلك
 بالمعنى الثالث لان كل كمال او نقصان يحمدا او يذما عقلا فالاعتراف بذلك وانكار هذا
 بعيد عن الحق انتهى ولا يخلص الابان يقال ليس كل مدح او ذم مما يترتب عليه
 الثواب في الجنة والعقاب في النار لانه تعالى مدح افعال نفسه ولا ثواب ومدح مطلق
 العلم (بقوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) بتزويل المتعدي
 منزلة اللازم للقصد الى حقيقة العلم المؤدى الى التعميم كاذكر في علم المعاني لكونه
 صفة كمال في نفسه لاي غرض حصل مع ان تحصيله لغرض فاسد مذموم عنده
 تعالى فتحصيله بمدوح عنده تعالى لكونه صفة كمال في نفسه ومذموم عنده تعالى
 لامر خارج هو الغرض الفاسد ولعل هذا هو مراد العلامة من التفسير بقوله
 بمعنى استحقاق فاعله الى آخره وبالجملة فالمعنى الاول لا يستلزم المعنى الثالث وكذا
 الثاني والرابع الذي ذكرناه لا يستلزمه لان تحصيل الاسباب المعصية حسن بهذين
 المعنيين وقبيح بالمعنى الثالث فليس مراد الاشاعرة ان هذه المعاني لا تجتمع في فعل

عندنا مأخوذ من الشرع لاستواء الافعال في الهب في انفسها لا يقتضى المدح والذم والثواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع حتى لو عكس الامر لالعكس الحال عند المعتزلة عطفوا قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسن او قبح يقتضى مدح فاعله وثوابه او ذمه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار مثلاً

واحد اذ قد اجتمع الاخيران عندهم في العدل والظلم وقد تجتمع الثابتة في فعل واحد كتعلم العلوم وتركه فان التعلم مثلاً باعتبار كونه صفة كمال في نفسه حسن بالمعنى الاول وباعتبار كونه ملائماً للغرض حسن بالمعنى الثاني وباعتبار كونه متعلق المدح بحيث يترتب عليه الثواب حسن بالمعنى الثالث اذا كان لغرض صحيح (قوله لاستواء الافعال في انها الى آخره) يعنى ليس لها في ذاتها جهة محسنة او مقبحة يدركها العقل بدون الشرع بخلاف المعتزلة فالفرق بين المذهبين ان الامر والنهي عند الاشاعرة من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهى عنه فقبح وعند المعتزلة من مقضياته بمعنى انه حسن فامر او قبح فنهى عنه فالامر والنهي عندهم كاشفان عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او بحجته ووافقهم اكثر المتريدين بخلاف الاشاعرة (قوله قالوا للفعل في نفسه الى آخره) انما حمل قوله في نفسه على معنى مع قطع النظر الى آخره ليشتمل جميع المذاهب الاتية (قوله كحسن الصدق النافع) اى غير الضار لاحد وقبح الكذب الضار لاحد ثم المراد بين النفع والضرر او المأخوذ بوصف النفع والضرر بان يقال هذا الصدق النافع حسن وهذا الصدق الضار قبيح فان هذين الحكمين بديهيان مستغنيان عن الدليل والنظر اذ ليس فيهما ما ينافى الحسن والقبح بخلاف ما اذا قلنا هذا الصدق الضار حسن وهذا الكذب النافع قبيح اذ ربما يتخالف في الاوهام ان ضرر الصدق يزيل حسنه ونفع الكذب يزيل قبحه فيكون الاول قبيحاً والثاني حسناً فيحتاج كل منهما الى نظر هو الدليل الدال على كون حسن الصدق وقبح الكذب ذاتيين لا يزولان بعراض فهما في المثاليين باقيا على حسنه وقبحه فالقبيح في الاول اضرار الغير لانفس الصدق والحسن في الثاني نفع الغير لانفس الكذب هذا على مذهب غير الجبائي منهم وان اريد تمثيل ما يدرك بالنظر على مذهبه يعكس فيقال كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار كما في التلويح اذ لما لم يكن الحسن والقبح عنده ذاتيين بل مما يختلف باختلاف الاعتبارات والاضافات كما في لطم اليتيم على ما يحكى كان الكذب المشتمل على النفع حسناً والصدق المشتمل على الضرر قبيحاً وحيث وجد في كل منهما ما يعارضه في الظاهر احتيج في الحكم بهما الى نظر ودليل يدل على ان الحسن والقبح ليسا بذاتيين بل مما يختلف بالاعتبارات والاضافات وبهذا يندفع ما اورده ابن الكمال على ما في التلويح حيث

وقد لا يدرك العقل بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة او مقبحة كما في حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بالامر والنهي واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان جهور الاوائل منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى استناد الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة في القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفي انتفاء الصفة الموجبة للقبح قال الجبائي ليس حسنهما وقبحهما بصفات زائدة حقيقة بل بوجوه واعتبارات واوصاف اضافية يختلف بحسب الاعتبار كما في لعلم اليتيم للتأديب او الظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين

قال لا يخفى فسادہ وللإشارة اليه قال الشارح مثلاً فلا يرد عليه ان الجبائي من الذين قالوا ان للفعل في نفسه الى آخره فلا بد من التمثيل على مذهبه ايضا ولك ان تقول حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع تمثيل على مذهبه ايضا لان المراد بالصدق الضار ما هو الضار في الجملة وبالنظر الى بعض الناس سواء كان نافعاً للبعض الآخر او لا فاذ كان نافعاً فعند الجبائي يكون حسناً باعتبار النفع وقبيحاً باعتبار الضرر وكذا الكلام في قبح الكذب النافع (قوله وقد لا يدرك العقل الى آخره) قيل هذا يناق قولهم بعقلية الحسن والقبح فان معناه انهما يثبتان بالعقل فقط كما ان قول الاشعري بشرعيتهما بمعنى انهما يثبتان بالشرع فقط وهذا وهم لان مدعى الاشاعة ان كل ما هو حسن او قبيح بالمعنى المتنازع ثابت بالشرع ولا شيء منه يثبت بالعقل ومدعى المعتزلة ليس بمعضة ثابتة بالشرع بل بالعقل بقريضة قولهم هذا فالنزاع في طرفي التناقض ثم ان مرادهم ادراك العقل على وجه يكون له ولاية الامر والنهي على العباد وتلك الولاية انكرها الموافقون لهم في ذلك الادراك من الماتريدية فاندفع ما قيل ثبوت البعض بالعقل والبعض الآخر بالشرع مذهب بعض اصحابنا لا المعتزلة (قوله فهو مؤيد لحكم العقل الى آخره) يعني ان الحاكم في القسمين الاولين هو العقل والشرع مؤيد لحكمه واما القسم الثالث فالحاكم فيه هو الشرع والعقل مؤيد له واهل السنة جعلوا الحاكم في جميع هذه الاقسام هو الشرع لا غير (قوله وذهب بعض المتقدمين منهم الى آخره) اى من المعتزلة وهذا البعض هم الذين جاؤا بعد الاوائل وقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدها ثم جاء متأخروهم فاختلفوا فتنهم ما ذكره بقوله وذهب بعض متأخريهم الى آخره ومنهم الجبائي (قوله كافي لعلم اليتيم) ولعل المتقدمين يجعلون لعلمه لغرض التأديب فعلاً ولغرض الظلم فعلاً آخر فافهم (قوله والدليل على ان الحسن والقبح الى آخره) لا يخفى ان هذا الدليل على تقدير

ان العبد غير مستقل بايجاد فعله بل ينسب ان فعله مخلوق الله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتيب الثواب والعقاب على افعاله (فالحسن ما حسنه الشرع والقبیح ما قبحه الشرع) لان افعال العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ الاشعري واما ان الله تعالى يوجد فيهم داعيا وانضمامه يحصل الافعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلاله بحسن شيء منها وقبحه بالمعنى المذكور فمعنى قوله ما حسنه الشرع انه لم يرد به نهى شرعى تحريرا او تنزيها كفعل الله تعالى وهو الواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم وغير المكلف

بما انما يفهمها عن افعال العباد لاعن افعال الواجب تعالى ايضا والمتمثلة عمومها عن الكل والاشاعة انكروها في الكل (قوله ان العبد غير مستقل الى آخره) الصواب ان يقول ان العبد مجبور في فعله كما في المواقف والمقاصد لان ما ذكره من عدم استقلال العبد وكون فعله مخلوق الله تعالى لا ينافي مدخلة العبد في فعله بحيث يمدح او يذم ويترب عليه بتلك المدخلة استحقاق الثواب والعقاب كما ذهب اليه المتأيدية وايضا كلمة على في قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتيب الثواب والعقاب غلط والصواب الباء ويمكن دفع الاول بان عدم استقلال العبد كناية عن كونه مجبورا وعن الثاني بان على ههنا بمعنى الباء كما في قوله تعالى حقيق ان لا اقول كما في المغنى وبعد نجه عليه ان المناسب هو الاكتفاء بما يأتي من قوله لان افعال العباد كلها الى آخره واما اقتضاره على ترتيب الثواب والعقاب واعراضه عن ترتيب المدح والذم فلاجل ان المصنف عطف على الحسن والقبیح كون الفعل سببا للثواب والعقاب عطف تفسير (قوله ابتداء) اى لا بواسطة موجود آخر يتوقف وجود الفعل عليه كما ذهب اليه الحكماء وقوله واما ان الله تعالى يوجد فيه الخ إشارة الى مذهب امام الحرمين من اصحاب الاشعري حيث ذهب الى ما ذهب اليه الحكماء من انه تعالى يخلق في العبد قدرة وارادة ثمها يوجبان وجود المقدور كما سبق (قوله وعلى الوجهين الى آخره) اذ لا مدخل للعبد في الفعل بحيث يستحق الثواب والعقاب ماعدا المحلية للفعل والداعي وهذا القدر لا يوجب احدهما والا لاستحق العبد للثواب لحسن صورته وللعقاب لقبح صورته اذ قد مدح الله تعالى حسن صورة يوسف عليه السلام (قوله فمعنى قوله ما حسنه الشرع الى آخره) فيه ان تفريع قول المصنف فالحسن ما حسنه الشرع على نفى حكم العقل في الحسن والقبیح بمعنى مدار الثواب والعقاب بأباه يقتضى ان الحسن مادل الشرع على وجود الثواب فيه ولا ثواب في فعل الله تعالى ولا في المباح والجواب انه مبني على ان معنى تعلق المدح والثواب في تعريف الحسن عدم تعلق الذم والعقاب بقرينة قصر محمهم بان افعاله تعالى والمباح حسنة بهذا المعنى وحينئذ يشكل ما نقلناه عن شرح المواقف من اثبات الوساطة بين الحسن والقبح بالمعنى الثالث ان يكون ذلك الاثبات ناظرا الى الظاهر ونفى الوساطة ناظرا الى التحقيق (قوله وهذا التعريف يصدق الى آخره) الظاهر انه اعترض على التعريف

(قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتيب الثواب والعقاب على افعاله) وذلك لان ما ليس فعلا اختياريا لا يحكم العقل بتعلق الثواب والعقاب به اتفاقا

وكذلك ما قاله المصنف في المواقف القبيح ما نهى عنه شرما والحسن بخلافه وقال في شرحه
للمختصر المباح عند أكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن ابدا بالاتفاق
واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف
فيه (وليس للفعل صفة حقيقية او اعتبارية) باعتبارها حسن او قبح كما قال به بعض

بانه غير مانع عن الاغيار وهي فعل البهائم وغير المكلف من الانسان والجواب عنه انه
ليس بتعريف بل محمول اعم من الموضوع في الحكم المتفرع على ما سبق وان كان
ما في المواقف تعريفا ولو سلم فالتعريف بالاعم جائز هنا لان الغرض بيان ان الحسن
والقبح ليسا بما حسنه العقل او قبحه ولو سلم فالمراد من جنس التعريف فعل ذي العلم
الكامل فيخرج فعل البهائم لعدم العلم وفعل الصبيان والمجانين لعدم كمال علمهم
ولا يصح الجواب بتخصيصه بفعل المكلف ولا يحمل قوله ما حسنه الشرع على ما مر به
الشارع سواء كان الامر للايجاب او للندب والاباحة على ما اختاره صاحب التوضيح
كما قيل لانهما يستلزمان خروج افعال الله تعالى عن تعريف الحسن وانما ساغ
ذلك لصاحب التوضيح لانه اراد تعريف الحسن من افعال المكلفين كما هو المناسب
لعلم الاصول وقصد الشارح هنا ما يليق بعلم الكلام اذ يجب اعتقاد كون جميع افعاله
تعالى حسنة وبين المقامين فرق واضح وان خفي على القائل (قوله) وكذا ما قاله
المصنف الى آخره) اى يصدق على فعل البهائم وغير المكلف ذلك التعريف ايضا وهو
مع كونه ارادا عليه ايضا لا يخلو عن تأييد قوله فمعنى قوله ما حسنه الخ كما ان قوله وقال
في شرح المختصر الخ مع كونه تأييدا للاراد بفعل البهائم وجوابا عنه بفعل الصبي لا يخلو
عنه وان خص الجنس بفعل ذي العلم في الجملة اندرج فعل الصبي في الحسن خرج فعل البهائم
من غير اشكال (قال المصنف وليس للفعل صفة الخ) عطف على قوله فالحسن ما حسنه
الشرع عطف لازم على الملزوم لان كون الحسن والقبح شرعيين يستلزم انتفاء تلك الصفة
وكونهما شرعيين متفرعين على نفي حكم العقل في حسن الاشياء وقبحها لان الحاكم اما الشرع
او العقل واذا بطل الثاني بقوله ولا حاكم سواء تعين الاول ولا يخفى ان كون العقل
حاكما وكونه حاكما عليه تعالى وكون بعض الافعال واجبا عليه كلها مبنية على ان
يوجد في الافعال في نفسها اى مع قطع النظر عن ورود الشرع جهة محسنة او قبيحة
هي اما ذات الفعل عند اوائل المعتزلة اوصفة حقيقية في الحسن والقبح عند من يليهم
او في القبيح فقط عند بعض متأخريهم اوصفة اعتبارية فيهما عند البعض الآخر
منهم كما عرفت فلو تعرض المصنف لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل ايضا وقدم
هذا الكلام على الكل وفرع عليه جميع تلك الاحكام بان يقول وليس حسن الافعال
وقبحها لذاتها ولا لصفاتها الحقيقية او الاعتبارية فلا حكم للعقل في حسنها وقبحها
ولا حاكم ولا واجب عليه تعالى كاللطف والاصلاح والعوض الخ لكان اولى بثبوت
تلك الاحكام بادلتها اللمية لان تلك الجهة هي المدار للحسن والقبح العقلين وجودا

المعتزلة كما مر (ولو عكس لكان الامر بالعكس) اى كان ماهو حسن قبيحا وماهو قبيح حسنا (وهو) اى الله تعالى (غير متبعض ولا متجزئ) لعله اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل وبالاخر الانقسام الفرضى او الوهمى وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو تعالى منزّه عن ذلك (ولاحد له) يمكن ان يراد به نفى الاجزاء العقلية فان الحد مركب من الذاتيات ويمكن حمله على مايرادف النهاية وحينئذ يحمل التبعض والتجزئ على الاجزاء الخارجية والعقلية (ولا نهاية له)

وعندما قد اثبتنا اثبتهما ومن نفاها نفاها وللإشاعة على فیهما ادلة منها ما ذكره الشارح من عدم مدخلة العبد في افعاله ومنها ما قدمنا من انه لو كان قبح الكذب ذاتيا لم يتخلف القبح عنه في جميع المواد واللازم باطل لتخلفه عنه فيما توقف عليه انقاذي عن المهلكة وهو انما ينهض على غير الجبائي ومنها ما في شرح المقاصد من انه لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومتركب الحرام سواء ورد الشرع ام لا واللازم فاسد لقوله تعالى وما كنا معذنين حتى نبعث رسولا ﴿ قوله ﴾ قال المصنف ولو عكس لكان الامر الخ عطف على قوله وليس بالفعل الخ لانه بما يتفرع على كون الحسن والقبح شرعيين ايضا ويمكن استفادة كونهما الذات الفعل من هذا الكلام لان جواز العكس موقوف على انتفاء مطلق الجهة المحسنة والمقبحة قيل وكذا يجوز العكس عند الماتريدي وان قالوا بالحسن والقبح العقلين لان ذلك الحسن والقبح عندهم يجعل الله تعالى على ان افعال العباد وصفاتها مخلوقة له تعالى بخلاف المعتزلة اذ ليس له تعالى عندهم ان يعكس الامر بناء على انها مخلوقة للعباد عندهم وهو المستفاد من كلام صاحب التوضيح حيث قال وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا انتهى اقول لو كان قبح التكليف بما لا يطاق يجعل الله تعالى اياه قبيحا عندهم وكذا قبح الكذب عند بعض الاشاعة ومنهم العلامة التفتازاني والشارح لما يمكن لهم الحكم بامتناع صدورهما عنه تعالى نعم يمكن العكس في البعض عندهم ولو مع بقاء الصفة المحسنة والمقبحة لان تحسين تلك الصفة او تقييدها يجعله تعالى واعتباره واما جواز العكس بزوال تلك الصفة المحسنة وحدوث المقبحة او بالعكس بحسب اختلاف الاوقات والاشخاص فلا نزاع فيه والا لما وقع النسخ ﴿ قوله ﴾ لعله اراد باحدهما الاشتمال الخ (دفع لاستثناء احدهما عن الآخر لكن الاوفق بالانقسام الفرضى والوهمى هو الانقسام الخارجى سواء كان مشتملا على الاجزاء بالفعل او متصلا واحدا قابلا له او بالانقسام بمعنى الاشتمال على الاجزاء بالفعل هو الانقسام بالقوة وان كان خارجيا فلا تقابل بين الانقسامين اللذين ذكرهما اللهم الا ان يكون اشارة الى التوجيه بوجهين ﴿ قوله ﴾ وحينئذ يحمل الخ (دفع سؤال يتوجه على التوجيه الثاني بان يقال لو حمل على ما يرادف النهاية لزم ان لا ينفي الاجزاء العقلية عنه تعالى فالوجه هو

(قوله لعله اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل الخ) فلا يكون بشيء منهما مغنياً عن الآخر

لان النهاية من خواص المقادير والمص لم يبالغ في تهذيب العبارة وتحريرها كالا يخفى فان كثيرا ما يذكر مما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق (صفاته واحدة بالذات) اى كل واحدة من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات

التوجيه الاول وحاصل الدفع بان اللزوم ممنوع اذ على هذا التوجيه يحمل واحد من التبعض والتجزى على الاجزاء الخارجية سواء كان بالفعل او بالقوة والآخر على الاجزاء العقلية وانما اخره عن التوجيه الاول لانه يستلزم التكرار في نفى النهاية ويمكن دفعه بان الحمد مبهم لاشتراكه بين النهاية والحد المنطقي فيحتاج الى التفسير بقوله ولانهاية له على ان يكون عطف تفسير (قوله لان النهاية من خواص المقادير الخ) لعله اراد المقادير المتوهمه في الجسم والافلا مقدار عند المتكلمين وانما هو عند الحكماء القائلين باتصال الاجسام ومع ذلك فالاولى من خواص الاجسام (قوله والمصنف لم يبالغ الخ) اعتذار عما صدر من المص من التكرار بذكر مافهم مما سبق كرارا والاولى ان يقال والمص بالغ في التنزيه فلذا كرر مافهم مرارا لان المقام مقام زيادة التوكيد لكثرة الاوهام فاللائق دفعها من كل وجه فان الترادف بين الحد والنهاية ليس بقطعي فربما يتوهم متوهم انه تعالى لا يتصف بالحد لما نفع في مفهومه ويتصف بالنهاية لعدم ذلك المانع فقصد المص انه تعالى لا يتصف بشئ مما يطلق عليه هذه اللفاظ وكذا الكلام في البواقي (قوله اى كل واحدة من صفاته الحقيقية الخ) لما احتمل ظاهر كلام المص ان مجموع صفاته تعالى واحدة بالماهية النوعية او الجنسية لا بالعرض المحمول كاتحاد الانسان والفرس في الماشي او الغير المحمول كاتحاد النفس والسلطان في التدبير اى في تدبير البدن والملك ويقال له الاتحاد في النسبة دفعة بان ليس المراد ذلك اذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد مع ان الصفات متحدة في النسبة اى في تعلقها بالذات وصورها عنه بالايجاب فلا يصح في وحدتها بالعرض بل المراد ان كل واحدة من الصفات الحقيقية السبعة واحدة بالهوية والشخص بان يحمل قوله بالذات على معنى الهوية لا على معنى الماهية لان الذات يستعمل في كل منهما وهو لا ينافي ان يكون في مقابلة التعلق في قوله غير متناهية بحسب التعلق لان التعلق ليس من مشخصات الصفة المتعلقة بل هو في مثل تعلق العلم لوازمها المتأخرة وفي مثل تعلق الارادة فيما لا يزال ليس من لوازم تشخصها ايضا وتخصيصها بالصفات الحقيقية بقرينة تلك المقابلة لان السلبية متعلقة بالغير كالاضافية وهذا التوجيه مبنى على ان اضافة الصفات للجنس المتحقق في ضمن الاستغراق ولذا اضمحل معنى الجمعية ولا يلغو حمل الواحدة بالشخص على كل منها لان الوحدة المعبرة في جانب الموضوع اعم من الوحدة الشخصية ومن الوحدة النوعية بان يكون صفة القدرة مثلا واحدة بالنوع صادقة على افراد شخصية متناهية او غير متناهية لكن على هذا يتجه ان قوله

(قوله صفاته واحدة بالذات) كان الواجب على الشارح ان يحمله على انها غير متكثرة ولا متعددة تدخل تحت التعابير والتعدد على ما هو الظاهر من كلام المصنف ولا سيما وقد صرح في المواقف بما يفيد ذلك وهو مذهب اهل الحق لا على ما حمله من المعنى المصنوع واستدل عليه بما لا يسمن ولا يفي من جوع

(قوله فان كثيرا ما يذكر مما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق) يشير الى ان قوله وهو غير متبعض ولا متجزء مفن عن قوله ولانهاية له كما ان قوله ولاحدله على الاحتمال الثاني مفن عنه (قوله كل واحدة من صفاته الحقيقية) اشارة الى دفع ما يترآ من ظاهر العبارة من ان المراد اتحاد الصفات بمضماع بعض وان الصفات الاضافية ايضا متحدة بالذات فيرد عليه ان كليهما خلاف الواقع ووجه الدفع ظاهر

استدل عليه بان القدرة مثلا لو تكررت لكانت مستندة اما الى القادر او الى الموجب
والاول محال لاستلزامه التسلسل ولان صفاته تعالى قديمة والقديم لا يستند الى القادر
الختار وكذا الثاني لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض
اولى من بعض وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز ولكن لا مخلص

غير متناهية بحسب التعلق لا يصح باعتبار صفتي الحياة والبقاء بخلاف ما اذا حمل
على معنى القضية المهمة لاعلى الكلية الا ان يبنى الكلية على الاستثناء العقلي
لظهور انها لا تتعلقان بغيره تعالى ويشير اليه بقوله ثم من البين الى آخره في آخر
البحث اعتراضا او جوابا (قوله استدل عليه الى آخره) اورد عليه بانه منتقض
بالصفة الواحدة بان يقال لو كان هناك قدرة واحدة مثلا فاما ان يستند الى الذات
بالاختيار فيلزم التسلسل او بالايجاب فيلزم الرجحان من غير مرجع او التسلسل
المحال لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء والواحد من جملتها كالكثير
واجيب باختيار الثاني ومنع لزوم الرجحان مستندا بجواز ان يكون نوعها منحصرا
في فرد ويمتنع فرد آخر من افرادها وما قيل ان هذا الجواب هادم لاصل الاستدلال
اذ مثله يتوجه على تقدير استناد القدرة الكثيرة الى الموجب بان يقال يجوز
ان ينحصر نوع القدرة في افراد معدودة متناهية بحيث يتمتع وجود فرد آخر
غيرها من افراد ذلك النوع فذلك مدفوع بان معنى انحصار النوع في فرد واحد
ان يكون الشخص المعين لذلك الفرد مقتضى نوع ذلك الفرد او مقتضى قابله الذي
هو ذات الواجب هنا فاذا تعدد افراد القدرة لم يكن شيء من تشخصات تلك
الافراد مقتضى نوعها ولا مقتضى قابله لان التشخصات متباينة الآثار والشيء
الواحد لا يقتضى امورا متباينة ولذا قالوا ان تبين الآثار يدل على تبين
المؤثرات الا ان هذا الدفع انما يستقيم على القول بان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد وهو غير صحيح عند المتكلمين وعليه مبنى قول الشارح ولا يخفى ان تساوى
الى آخره وايضا يتجه على هذا الدليل انه يجوز ان يكون احدى القدرتين مستندة
الى الذات بالايجاب والاخرى بالاختيار فلا يلزم التسلسل ولا التحكم في نسبة
الاعداد فالوجه في الاستدلال ان يقال القدرة الواحدة القديمة كافية في اليجاد
فيكون الاخرى عبثا لا فائدة فيها فلا يكون صفة كمال وماليس بكمال يجب ففيه
عنه تعالى مع ان تقليل القدماء بحسب الامكان واجب ويتجه عليه وعلى الاول انه
يجوز ان تكون القدرة الواحدة مجموع امور عديدة لاكل منها فلا تثبت الوحدة
الحقيقية في كل من الصفات السبعة فتدبر (قوله وليس صدور البعض) اى
بعض الاعداد اولى من بعض آخر فان صدر البعض دون بعض يلزم الرجحان من غير
مرجع وان صدر الكل يلزم التسلسل المحال (قوله وقد عرفت ان التحقيق الخ)
منع لقوله والقديم لا يستند الى القادر من الدليل الثاني لاستحالة الشق الاول

(قوله والاول محال)
لاستلزامه (النسبة وذلك
لان القدرة على القدرة
يكون حينئذ مستندا الى
القادر فتكون قبلها قدرة
اخرى وكذا القدرة على
القدرة الى غير النهاية
ومنه ظهران القدرة
اذا كانت واحدة لا يجوز
حينئذ ان يكون مستندة
الى القادر ايضا (قوله
لان نسبة الموجب الى
جميع الاعداد على السواء)
بخلاف ما اذا كان القدرة
واحدة مستندة الى
الموجب على ما هو مذهبهم فاق
نعم بالضرورة ان نسبة
الموجب الواحد الى القدرة
الواحدة ليست كنسبة الى
القدرة المتكثرة لا يقال
حينئذ يجوز ان يكون
القدرة متكثرة مستندة
الى قدرة واحدة صادرة
عنه تعالى بالايجاب لانا
نقول يكون حينئذ تلك
القدرة الواحدة كافية
في كونه قادرا يصدر عنه
الاشياء بالاختيار ولا يبقى
حاجة الى القدرة المتكثرة كما
لا يخفى (قوله وقد عرفت
ان التحقيق ان استناد
القديم الى القادر جائز)
الظاهر انه اشارة الى ما سبق منه

رحمه الله من ان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي في الاختيار

عن التسلسل على هذا التقدير في الصفات التي هي مبادئ الاختيار ولا يخفى ان تساوى جميع الاعداد ممنوع لجواز ان يكون بعضها اولى من بعض في نفس الامر وان لم يظهر لنا وجه الاولوية (غير متناهية بحسب التعلق) لان مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظاهرة لانه تعالى يعلم الواجبات والممكنات والممتنعات بأسرها وهي غير متناهية واما المقدورات والارادات فلان قدرته وارادته لا تقفان عند حد لا يمكن الزيادة عليه فهما غير متاهيتين بمعنى انهما لا ينتهيان الى حد لا يمكن تجاوزه

قيل الظاهر انه اشارة الى ماسبق منه من قوله ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لاينا في الاختيار وقيل هو ماسبق منه في بحث الحدوث حيث قال والحاصل ان المعلوم انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به ارادته سواء كان مقارنا بوجوده او متأخرا عنه ولا يخفى ان ما ذكره في بحث الحدوث كلام في مقام سند المنع فلا يكون تحقيقا وما ذكره في مثال الابرة انما يكون تحقيقا لو ثبت هناك ان الاختيار الثابت في ذلك المثال اختيار بالمعنى الاخص الذي اثبته المتكلمون له تعالى ولم يثبت ذلك بل قد ثبت قطعا انه اختيار بالمعنى الاعم الجامع للايجاب والاضطرار كما دل عليه كلام حجة الاسلام ولا نزاع لواحد من المتكلمين في ان القديم يستند الى الفاعل المختار بالمعنى الاعم فما جعله تحقيقا فهو تحقيق على مذهب الحكماء لا على مذهب المتكلمين نعم نازع فيه الامدى بجواز ان يكون تعلق الارادة ازليا وسابها على المراد بالذات بالزمان لكنه غير معتد به عند الجمهور ولذا قال الامام الرازي في بعض كتبه وتبعه المصنف في المواقف ان الحكماء والمتكلمين متفقون على ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار اى بالمعنى الاخص للقطع بان القصد الى اليجاد يقتضى عدم المراد عند القصد بداهة والنزاع بين المتكلمين والحكماء في حدوث العالم وقدمه راجع الى النزاع في كونه تعالى مختارا وموجبا حتى لو ذهبوا الى الاختيار لما وسعهم القول بالقدم ولو ذهبنا الى الايجاب لما وسعنا القول بالحدوث ولا مخلص الابانة ذهب الى ما ذهب اليه الامدى من الجواز بمعنى الاحتمال العقلي لعدم قيام البرهان على خلافه عندهما ومراده هنا ان التحقيق جوازه بمعنى الاحتمال العقلي الكافي في مقام السند هنا لا جوازه بمعنى امكانه في نفس الامر والجواز بمعنى الاحتمال العقلي مستفاد مما اسلفه فافهم

(قوله هي مبادئ الاختيار) اى ما يتوقف عليه الافعال الاختيارية من القدرة والارادة والعلم والحياة بخلاف السمع والبصر والكلام فالدليل المذكور تام في تلك المبادئ وان جاز استناد القديم الى الفاعل المختار وغير تام في هذه الثلاثة وان لم يحز ذلك الاستناد اذ ينقطع التسلسل باستناد هذه الثلاثة الى المبادئ قديمة كانت او حادثة

(قوله لا تقمان عند حد) فقد حمل عدم التناهي في كلام المصنف على اعم من عدم التناهي بالفعل كما في تعلقات العلم ومن عدم التناهي بالقوة كما في تعلقات القدرة والارادة على وفق مراد المحققين من الاشاعرة والحق ان للعلم تعلقين *

(قوله فهما غير متاهيتين بمعنى انهما لا ينتهيان الى حد لا يمكن تجاوزه) فيكون عدم تناهى المقدورات بالقوة لا بالفعل فان الموجود منها في كل حد من الحدود الواصلة اليها القدرة بالفعل يكون متاهيا قطعاً

(قوله لاحاجة في تعلق القدرة الى ٢٢١) ذلك اي لاحاجة في تعلق القدرة بالمقدورات الغير المتناهية

قلت لاحاجة في تعلق القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة له بمعنى انه يصح منه فعل كل

احدها ازلى وتعلقاته الازلية غير متناهية بالفعل سواء كانت تلك التعلقات بانفس الحوادث كما هو عند القائلين بالوجود الذهني او بأمثالها واشباحها كما هو علم الممكن بالمعدومات قبل وجودها عند النافين للوجود واشباحها كما هو العلم الممكن بالمعدومات قبل وجودها عند النافين للوجود الذهني * وثانيهما لا يزلى عند حدوث المعلومات اما لان تعلق السمع والبصر نحو ان من العلم بانفس الحوادث عند حدوثها كما ذهب الاشعري واما لان تعلقهما يوجيان تعلق العلم مرة اخرى بانكشافه اتم من الازلي وعدم حصوله في الازل لا متناحه فيه كما ذهب اليه غيره من الاشاعرة وهذه التعلقات الثانية غير متناهية بمعنى لا يقف عند حد كالتعلقات الحادثة للقدرة والارادة فواقع في كتب القوم من ان تعلق العلم بمعنى لا يقف عند حد فانما هو بالنسبة الى التعلق الثاني وهو لا ينفاني قولهم بأنه تعالى عالم بجميع الحوادث في الازل ولا انكارهم الوجود الذهني ولا يوجب تعلق العلم بالمعدوم الصرف فاندفع ايراد الشارح عليهم وقد سبق تفصيله وما قيل الظاهر ان مراده من قوله لان معلوماته ومقدوراته الى آخره استدلال بتعدد المتعلقات وعدم تنهايتها بمعنى لا تقف عند حد على تعدد التعلقات وعدم تنهايتها كذلك لكن الدليل لا يستلزم المدعى لجواز ان يكون المتعلقات غير متناهية والتعلقات واحدة لا بدلتفيه من دليل فليس بشئ لانه لم يرتض التعلق الحادث للعلم كما مر منه مرارا فراده ان العلم متعلق بجميع المعلومات في الازل اما بتعلقات غير متناهية بالفعل كما هو مذاق المصنف وغيره من القائلين بالوجود الذهني واما بتعلق واحد بحيث لو انقسم ذلك التعلق بالفعل لانقسم الى تعلقات ازلية غير متناهية بالفعل لبالقوة كما هو مذاق نفسه واما ما زعمه هذا القائل من ان هذا الاستدلال مصادرة على المطلوب فبني على زعم ان عدم التناهي في المطلوب بمعنى لا يقف عند حد وقد عرفت انه اعم منه (قوله قلت لاحاجة الى آخره) اعترض على الاشاعرة قلت للقدرة عندهم ايضا تعلقان * احدها بالتصحيح اي كون القادر بسببها بحيث يصح منه الفعل والترك وهذا واضح في ضمن اثبات القدرة وسابق على ترجيح الارادة * وثانيهما بالتأثير اي كون القادر بسببها موثرا موجدا للمقدور بالفعل وهذا التعلق متأخر عن الترجيح المذكور فتعلقها بالتصحيح شامل لكلا جانبي الفعل والترك ولا شك انه ازلى غير متناه بالفعل وتعلقها بالتأثير مخصوص بالجانب الذي رجحه الارادة وهذا التعلق هو الذي حكموا عليه بأنه غير متناه بمعنى لا يقف عند حد اذ لا يجوز ان يكون ازليا لاستلزامه قدم الحوادث او تخلف المعلول عن علته التامة ووجود احد المتضامين بدون الآخر اعنى الخلقية بدون الخلقية بأزمنة مقدرة غير متناهية وهذا الذي ذكرناه صريح

الى التثبت لكون القدرة غير متناهية بمعنى لا يقف حتى يكون عدم تنهاى تعلقاتها بالقوة لا بالفعل بل يمكن ان يقال ان جميع الممكنات مقدورة تعالى بمعنى انه يصح منه تعالى فعل كل منها وتركه وذلك لان المصحح لمقدوريتها هو الامكان المشترك بينها والمقتضى اقدرته تعالى هو ذاته المتعالية عن الانصاف بالمعنى فيكون جميع الممكنات الغير المتناهية متعلق القدرة فيكون تعلقاتها غير متناهية بالفعل وان لم يكن اجتماع جميع الممكنات في الوجود الخارجي مقدور له تعالى بناء على استحالة وجود الامور الغير المتناهية مطلقا مترتبة كانت او غير مترتبة متعاقبة كانت او غير متعاقبة وعدم اقداره تعالى على الامور المستحيلة قيل ويجب على ما ذكره الشارح ان يكون عدد التعلقات ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى لا يقف لان القدرة على ما ذكره تعلق بطرفي الوجود والعدم في كل تمكن فتحقق المقدورات وجودا او عدما كما يكون

بالارادة لا بالقدرة فالمؤثر في الحقيقة هو الارادة لان القدرة وتعلقها على طرفي الممكن على السواء فتأمل فيه انتهى اقول فساد هذا القول اظهر من ان يحتاج الى التأمل اما ولا فلان متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل والترك انما هو ذات الممكن لا وجوده

(٢٠) له اجسام لطيفة هذا ما حدثه ابراهيم بن سسيار البلخي النظام آخذاً من قدماء الفلاسفة الا انه لما تقاصر نظره مال الى مذهب الطبيعيين منهم والحنفية على خلافه لانه لم يتكلم عليه الشارع فالواجب علينا ان نقف حيث وقف بنا وننتهي الى الحد الذي بين لنا بالامساك عن امره والطي على ﴿٢٢٢﴾ غيره ولكنهم يتشككون باشكال مختلفة

ويظهرون في صور وتماثيل لطيفة كما قال سبحانه فتمثل لها بشراً سوياً

منها وتركه جميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يكن اجتماعها في الوجود مقدوراً بناء على استحالة وجود الامور الغير المتناهية مطلقاً واما في تعاقب الارادة فيمكن ان يقال الارادة الازلية قد تعلق في الازل بوجود الممكنات كل منها في الوقت الذي يوجد فيه جميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة في الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة فيه ايضاً الى ذلك ثم من البين ان الله تعالى صفات ذاتية لا تتعلق بالغير كالحياة والبقاء عند الشيخ الاشعري فلا يتصور فيها الحكم بالانهاى التعلقات (فما وجد من مقدوراته قليل من كثير) لان ما وجد منه متناه ومقدوراته غير متناه بل لانسبة بينهما من النسب المقدارية (وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته) ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (ولله تعالى ملائكة) وهى اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة

ولا عده اذ لا معنى ليكون العدم صحيح الفعل والترك وكذا حال الوجود والالتسلسل على ما يظهر بادنى توجهه واما تانياً فلان الفاعل المؤثر في الافعال الاختيارية ليس الا ذات القادر لا قدرته ولا ارادته كما ان الفاعل المؤثر في الافعال الغير الاختيارية ليس الا ذات الموجب لصفة من صفاته (قوله فيكون جميعها متعلق الارادة دفعة واحدة) فيكون تعلقات الارادة بها غير متناهية بالفعل فلا حاجة في كون تلك التعلقات غير متناهية الى المصير الى ان يراد بعدم التناهي عدم الوقوف عند حد حتى لا يكون عدم تناهي تعلقات الارادة بالفعل بل يكون بالقوة (قوله بل لانسبة بينهما من النسب المقدارية) وهى احد المقدارين المتجانسين عند الآخر كالنصفية والثلية والربعية وغيرها (قوله

كلامهم في نقي صفة التكوين بانها ليست امراً اذاً على تأثير القدرة وقد انطقه الله تعالى بالحق في بحث الحدوث حيث قال القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فلا يرد عليهم شيء (قوله وان لم يكن اجتماعها) اى في الوجود مقدوراً فلا يرد انها مجتمعة في المقدورية والغرض من هذا دفع توهم انه لو كان كل واحد مقدوراً لكان المجموع الغير المتناهي مقدوراً واللازم باطل بالبراهين وحاصل الدفع ان الملازمة ممنوعة لان حكم الكل المجموعى هنا يخالف لحكم الكل الافرادى كما في قولهم يطبق هذا الحجر عشرة رجال دون كل واحد منهم (قوله واما في تعلق الارادة الى آخره) يعنى فيمكن ان يكون تعلق الارادة حادثاً كما قالوا وان يكون ازلياً فلا حاجة الى التعلق الحادث ايضاً ونحن نقول والكل محتمل لكن على التقديرين يجب ان يكون تعلق القدرة بالتأثير حادثاً لما عرفت وفي قوله دفعه اشارة الى ما قدمناه من ان جميع تعلقات العلم ازلية لاستحالة تعلق الارادة في الازل بدون العلم بالمراد بل ايماء الى ان التعاقب الازلى للارادة واحد بسيط كالعلم الاجمالى على مذاقه لان كون كل مراد معلوماً بالفعل ولو في ضمن العلم الاجمالى كاف في تعلق الارادة بالكل في الازل فلا يرد عليه انه اذا كان تعلق الارادة بكل ممكن في وقته يلزم تميز جميع المرادات الغير المتناهية في الازل في العلم فيجربى برهان التطبيق فيها بحسب الوجود العلمى (قوله من النسب المقدارية) كالنصف والثالث والعشر وغير ذلك من الكسور المنطقية والاصم الى غير النهاية ثم الاولى من النسب العددية او الكمية لانفصال الخلوقات بعضها عن بعض فالعارض لها الحكم المتفصل لا المتصل الذى هو المقدار (قوله وهى اجسام لطيفة الى آخره) يستفاد منه تعريف

ماشاء الله كان) فليس لاحد ان ينقص من مخلوقاته شيئاً وما لم يشأ لم يكن فليس لاحد ان يزيد على (الملك) مخلوقاته شيئاً (قوله وهى اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة) لعله يشير الى رد ما ذهب اليه الحكماء من انها عقول محردة الى تعريفها والالصدق على الجن فانه جسم لطيف قابل للتشكلات المختلفة على ما هو المشهور

(لا يذكروا ولا يؤثروا) كما ورد في الكتاب والسنة والملائكة جمع ملائكة على الاصل لان الهمزة كانت متروكة لكثرة الاستعمال فلما جمعه ردوها والتاء لتأنيث الجمع وهو مقلوب مآلك من الالوكة وهي الرسالة سموها لانهم رسائل بين الله وبين الناس (ذواجنحة مثنى وثلاث ورباع) وكان المراد تعدد الاجنحة لا الحصر في هذه الاعداد لما روى عنه صلى الله عليه وسلم رأى جبرائيل ليلة المعراج وله ستمائة

الملك عند المتكلمين ولا يصدق على الجن والشیاطين وان كانوا اجساما لطيفة عندهم كالملاك اذ لا توالد ولا تنسل في الملك فليس فيهم تذكير وتأنيث حقيقيين بخلاف الجن والشیاطين فيخرجان بقوله لا تذكر ولا تؤنث وقوله كما ورد في الكتاب الى آخره دليل دعوى المصنف لادليل نفي الذكورة والانوثة عنهم (قوله جمع ملائكة) على وزن منصر لاجمع ملك لان جمعه املاك لاملائكة على القياس وقولهم جمع ملك لا ينافي لان الملك في الاصل ملائكة بالهمزة بعد اللام الساكنة وتركوا همزته لكثرة الاستعمال كالتخدير والشر وقوله فلما جمعه الى آخره دليل لكون اصله بالهمزة لان الجمع مما يرد الكلمات المغيرة الى اصولها (قوله والتاء لتأنيث الجمع) كذا في البضايي والظاهر ان معناه ان الجمع مؤنث بتأويل الجماعة فالحق التاء لتكون التاء علامة عليه وقيل معناه تأكيد تأنيث الجمع فان للجمع تأنيثا بتأويل الجماعة وهذه التاء تؤكد ما ورد عليه ان التأنيث ليس مطلوبا حتى يتأكد انتهى اقول مراد القائل ان اللام في قوله لتأنيث الجمع ليس حصولا بل تحصيل داخل على الفرض والمعنى ان الحاق التاء ليحصل تأنيث الجمع مرة اخرى لان الجمع بدون التاء يدل عليه كما قال الشاعر * لا ابالي بجمعهم * كل جمع مؤنث * فاذا دل عليه بالتاء مرة اخرى كان بجمع الجمع في الدلالة على زيادة الكثرة كقول من قال انها للمبالغة في الكثرة (قوله وهو مقلوب مآلك) مصدر ميمي بمعناه او بمعنى المفعول او اسم مكان من الالوكة بمعنى الرسالة هذا هو المشهور وانكر القلب هنا صاحب القاموس حيث قال الملائكة والملائكة الرسالة والكنى الى فلان اباه عنى واصله الشكنى حذف الهمزة والقيت حركتها على ما قبلها والملائكة الملك لانه يبلغ عن الله تعالى وزنه مفعول والعين محذوفة للتخفيف انتهى وعلى التقديرين فتسمية الملك باعتبار بعض افرادة اذ ليس كلهم رسلاينه تعالى وبين الخلائق (قوله لا الحصر في هذه الاعداد) كما كان المراد الحصر فيها في قوله تعالى ﴿ فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ﴾ لان الحديث ينافيه وما قيل لما جاز ان يتشكل الملك باشكال مختلفة فيجوز ان يكون مارأه عليه السلام من اجنحة جبريل عليه السلام الصورة التشكيلية لصورته الاصلية وهو لا ينافي ان يكون له في صورته الاصلية جناحان او ثلاثة واربعة فقد اجيب عنه بما نقله البغوي في تفسيره عن عبد الله بن مسعود من انه

(قوله ذواجنحة مثنى وثلاث ورباع) مقتبس من قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولى اجنحة مثنى وثلاث ورباع

حناس (منهم جبرائيل) وهو ملك مقرب يتعلق به القساء العلوم وتبليغ الوحي (وميكايل) يتعلق به تعيين الارزاق (واسرافيل) يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث (وعزرائيل) يتعلق به قبض الارواح خصهم بالذكر لزيادة فضلهم وشهرتهم (لكل واحد منهم) اى من الملائكة (مقام معلوم) فى المعرفة والقرب والايثار بامر من اوامر الله تعالى قيل انهم لا يترقون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا هو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين وقيل ان الآية وهى قوله تعالى وامانا الله مقام معلوم لا يدل على نفى

اصل صورة جبرائيل عليه السلام (قوله يتعلق به القساء العلوم الى آخره) لم يلق مأمور بالقساء العلوم والتبليغ لثلاثتهم انه موجود لذلك اللقاء والتبليغ كازعمه المعتزلة واما عدم اقتضائه على التبليغ فلمله قصد بالقساء العلوم الالهام والتبليغ ماثبت بلسان جبريل عليه السلام او بشارته ليكون اشارة الى انقسام الوحي الظاهر او قصد بالاول مايع الالهام والاشارة وبالثانى مايلسانه لذلك وبالاول مايع الكل وبالثانى ما باللسان ليكون من عطف الخاص على العام لزيادة الاهتمام لان القرآن من هذا القسم ولا يخلو عن الايمان الى انه متعلق بعلوم الناس على نحو ما ذكره الحكماء من ان جميع الصور العلمية فائضة من جانب العقل العاشر الذى هو جبريل بلسان الشرع فلي تأمل (قوله فى المعرفة والقرب) اى المعنوي كتقرب البعض الى السلطان وان لم يكن قريبا بحسب المسافة وهو ان يكون له اعتبار ومرتبة عالية عند السلطان فالمقام المعلوم بالنسبة الى المعرفة حدمعين من مراتب المعرفة وبالنسبة الى القرب هى المرتبة المعينة التى اعتبرها الله تعالى له وبالنسبة الى الايثار بامرهى المرتبة المعينة التى لها اختصاص بامر مخصوص كالامر بالقساء العلوم والتبليغ او بسوق الارزاق او بنفخ الصور بحيث لا يجوز للمأمور بذلك ان يتعرض بما امر به الاخر (قوله وهذا هو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى آخره) اقول فيه نظر لانه انما يصح على مذهب الحكماء لو خصوا الملائكة بالعقول العشرة التى جميع كالاتها بالفعل عندهم وليس كذلك قال فى شرح المقاصد الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ويخص باسم الكروبيين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتأثير انتهى وقد صرحوا بان فرض النفوس الفلكية من التحريكات الدورية تحصيل الكمالات والتشبه بالعقول المجردة فى ان يكون جميع كالاتهم بالفعل عندهم ففى كل دورة يزداد كالاتهم والاكمل اقرب كما لا يخفى (قوله وقيل ان الآية الى آخره) اى الآية المعهودة التى استدل بها القائل على عدم الترقى والنزول لاتدل على عدم الترقى وان دلت على عدم النزول بواسطة (قوله تعالى لا يعصون الله) الآية الا يرى ان لكل من خدمة السلطان مقاما معلوما عنده وهو لا ينافى ان يترقى بعد ذلك الى مقام ومرتبة فوق الاول بسبب اطاعته وتحصيل رضائه او ينزل الى مادونه بسبب عصيانه فيجوز الترقى اى يحتمل عند العقل لعدم

(قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ﴿٢٢٥﴾ الآية) هذا يدل على كونهم معصومين كما أن قوله تعالى

يسبحون الليل والنهار لا يفترون يدل على ذلك اذ علم منه انهم لا يعصون الله والا يحصل لهم الغفلة والقصور في التسيب (قوله وما صدر عنهم في قصة خلق آدم من قولهم انجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء الآية) اشارة الى ردا استدلال النافين لعصمتهم فانهم استدلوا بقوله تعالى انجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك على نفى عصمتهم فان فيه وجوها من المعصية الاولى غيبتهم لمن يجعله الله تعالى خليفة يذكر مثالبه والثانية عجبهم وتزكية نفوسهم يذكر مناقبها والثالث نسبتهم لافساد السفك اليه رجما بالغيب اذ لا يليق بحكمة الله تعالى مع ارادته تعالى اعزاز بني آدم ان يطلع اعدائهم على عيوبهم واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والرابع انكارهم على الله تعالى فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي ووجه رد كل ما ظاهر

الترقي بل يجوز الترقى وانت تعلم انه ينافي ظاهر ما قاله جبرائيل عليه السلام ليلة المعراج لودنوت اتملة لا حترقت (لا يعصون الله ما أمرهم) في الماضي (ويفعلون ما يؤمرون) في المستقبل وما صدر عنهم في قصة خلق آدم عليه السلام من قولهم انجعل فيها من يفسد فيها الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض

الدليل على نفيه وبالجملة فالدليل ممنوع (قوله وانت تعلم الى آخره) جواب عن المنع المذكور بتغيير الدليل بان يقال لو جاز الترقى لهم لجاز لجبريل عليه والسلام وهو من اشرفهم واللازم باطل والا لما قال ليلة المعراج لودنوت اتملة لا حترقت لكنه قال كذا وهو ثابت بالحديث واما الملازمة فلان المقام الذي امر النبي عليه السلام بالوصول اليه مقام الانوار الالهية والتجليات القدسية التي بها يزداد المعارف ولا يصل الى ذلك المقام الا من له كمال تقرب اليه تعالى فلو أمكن الترقى له في المعرفة والقرب لما قال ذلك حيثما تخلف عنه عليه السلام واستدعى منه المعية في الجواز والعبور الى الموضع المأمور بل اوتي له ذلك بجرمة النبي عليه السلام وبهذا سقط الاوهام لكنه ينتجه عليه انه يجوز ان يكون قول جبريل عليه السلام للنبي عن الجواز معه من ذلك الموضع والامثلة رأس الاصبع مفرد لاجمع وتجمع على انامل (قوله في الماضي) لا يخفى انه متعلق بأمر وهو مستغنى عنه اذ لا شك لاحداث امر فعل ماض يدل على ثبوت الامر في الماضي وكذا الكلام في قوله في المستقبل ولعله قصد التوجيه بان الاستقبال في قوله تعالى لا يعصون الله ليس بالنسبة الى زمان نزول الآية بل بالنسبة الى زمان الخطاب لهم بالامر الماضي للقطع بأن من جملة ما امروا به في الماضي ما فعلوه فيه فالمنع كانوا لا يعصون فيما امرهم في الماضي اوبان صيغة المضارع مستعملة في الماضي والعدول من الماضي بأن يقال ماعصوا فيما امروا الى المضارع للدلالة على استمرار النفي والمعنى ماعصوا واستمروا في عدم العصيان وعلى التقديرين لا يرد عليه ان مدلول الآية عدم عصيانهم بعد نزول الآية فيما امروا في الماضي وهو لا ينافي عصيانهم فيه قبل نزول الآية كهاروت وماروت (قوله وما صدر عنهم في قصة خلق الى آخره) اختلف المسلمون في عصمة الملائكة وعدم عصمتهم استمر الخلاف بين الفريقين في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء عليهم السلام ولكل منهما تمسكات ولا قاطع في شيء من الجانبين كما في شرح المقاصد وتمسك المثبتون للعصمة بعمومات من جعلتها ما اشار اليه المص بالاقباس وتمسك النافون بأدلة عديدة اشار الشارح الى الجواب عنها * منها ما في قصة خلق آدم من وجوه النصيان الهمزة الانكارى والغيبة والمعجب والرج بالظن * والجواب انه على سبيل عرض الشبهة لرفعها عنهم فالاستفهام للتعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما يليق به مع وجود الايقان وانما علموا ذلك بأعلام الله تعالى او بمشاهدة من اللوح او بمقايسة بين الجن والانس

بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبديل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا فدنوا له والا لما استحق الذم ولما قيل ما منعك ان تسجد اذ امرتك ووجه الجواب عنه ايضا ظاهر (قوله وما اشتهر من قصة هاروت وماروت الخ) اشارة الى رد استدلال آخر لهم وهو ان هاروت وماروت كانا ملكين ببابل يعذبان لارتكابهما السحر ووجه الرد على ما في بعض الكتب هو منع ارتكابهما السحر والعمل به واعتقاد التأثير بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به واعتقد تأثيره فهو كافر ومن تجنبه وتعلمه ليتوقاه ولا يقر به فهو مؤمن وهما كاني سلطان الناس ويقولان انما نحن فتنة وبابلاء فلا تكفروا اي لا تنقصوا ولا تعملوا بالسحر فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاسبة كافي معاتبه الانبياء على السهو والذلة

الشبهة لدفعها ونسبة الافساد والسفك اليهم ليس بغية كجأتوهم بل لمثل ذلك على ان الغيبة لا يتصور في حق من لم يوجد بعد وقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل لتتيميم تقرير الشبهة واما ابليس فلا كثرون على انه لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر قوله تعالى كان من الجن وما اشتهر من قصة هاروت وماروت ليس مقبولا عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس احمد بن

لمشاركتهما في الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد لا يقال قوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في اني استخاف من يتصف بما ذكرتم ينافي كون ذلك معلوما بهم بأحد الطرق الثلاثة لاننا نقول المعنى ان كنتم صادقين في اني استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصلح وصفات ملائمة للاستخلاف اذالتعجب انما يكون عند ذلك ولذلك قال في الرد عليهم اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك المصالح والحكم كذا في شرح المقاصد وما قيل ان الاستفسار لا يطابقه قوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون مدفوع بأن ذلك القول تنبيه على ان ذلك الاستفسار كان لعدم علمهم بالحكم اقول ان كانوا حاكمين بأن هذا الاستخلاف من غير حكمة كان اعتراضا اوليا فلا يصح نسبة الصدق اليهم الا ان يقال اشار ذلك العلامة في شرح التلخيص الى ان خبر الشاك المتردد امام صادق او كاذب كخبر الساهي وغيره فلا واسطة بينهما (قوله بل لمثل ذلك الى آخره) اي لاصل الشبهة اذ لا شبهة بدون عدم الاستحقاق للاستخلاف والاولى ان يقول ليس بغيبة ولا رجاء بالظن اي قولا بدون العلم وهو منهي بقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) الآية اذ قد اشار اليه المصنف في المواقف (قوله على ان الغيبة الى آخره) عدل عما ذكره المصنف في المواقف من ان الغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه انتهى لان الغيبة الماثورة ذكر كاخاك بما يكرهه سواء كان المخاطب عالما او لا فالوجه ما ذكره الفقهاء من ان ذكر مثالب الميت ليس بغيبة وآدم لم يوجد زمان نسبتهم فيكون ذكر مثالب المعدم كاليت اقول وايضا الغيبة ذكر مثالب شخص معين لا ذكر مثالب قوم كما ذكروه (قوله بل لتتيميم تقرير الشبهة) اذ اصل الشبهة حاصلة بمجرد عدم الاستحقاق سواء وجد اللائق بالاستخلاف او لا الا انها مع وجود الاليق اتم (قوله واما ابليس الى آخره) جواب عن دليل آخر لهم بانه لاشبهة في عصيان ابليس وهو من الملائكة بقرينة الاستثناء في قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس) وحاصل الدفع انه لم يكن من الملائكة عند اكثر اهل السنة بدليل قوله تعالى (كان من الجن فسحق) فلا استثناء منقطع او متصل بطريق التغليب لانه كان مخلوطا بهم وعابدا كالملك ثم صار حاصيا واحتمل ان يكون نوعا من الملائكة مسمى بالجن من غير دليل فلا يعبأ به (قوله وما اشتهر من قصة هاروت وماروت الى آخره) جواب عن دليل آخر لهم بانهما كانا ملكين

تجئة ان السبب في انزالهما ان السحر قد فشا في ذلك الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا امورا غريبة منها وكثر دعوى النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلموا الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان سميا بملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة الملكين بالكسر وما يقال من انهما كانا ملكين من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة فانزل الله تعالى لابتلائهما بما ابتلى به بنو آدم فركب فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة في الارض فواقعاها بعدان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلمهاها الاسم الاعظم الذي كانا يرجان به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى السماء ففسخها وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر الملكان على الصعود غير مقبول ولا معقول لان الفاجرة كيف قدرت على الصعود الى السماء ومسختها الله تعالى وجعلها كوكبا مضيا ولم يقدر الملكان على الصعود مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم الذي به صعدت

بنص القرآن وقد ارتكبا السحر الحرام واعتقدا تأثيره فكانا عاصيين معذبين وحاصل الجواب ان القول بالارتكاب والاعتقاد غير صحيح عند كثير من المحققين وقوله بل ذكر ابو العباس الى آخره ظاهره ان انزالهما مجرد التمكن من معارضة السحرة الكفرة وبأباه قوله تعالى وما يعلمان من احد حتى يقول انما نحن فتنة فلا تكفر ولذا قال بعضهم وتبعه شارح المقاصد والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو من وها كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اى لاتعتقدوا ولا تعلموا فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما لكثرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به والاولى ما ذكره البيضاوى من انهما انزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس وتمييزا بينه وبين المجزة لكنه كما ذكره ابو العباس ظاهر في انكار تعذيبهما ايضا فما في شرح المقاصد من الجواب بكون التعذيب على وجه المعاتبة مبنى على تقدير التسليم كما لا يخفى (قوله وقيل انهما رجلان الى آخره) جواب آخر ولما كان اطلاق الملك على الرجل مجازا بطريق الاستعارة احتاج المؤيد ليكون احتمالا ناشئا عن دليل فلذا ايده بقراءة الملكين بكسر العين (قوله وما يقال من انهما الى آخره) تغيير دليل ارتكاب السحر واعتقاد التأثير الى دليل آخر بارتكاب الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر وحاصل الجواب ان القصة الاولى غير مقبولة عند المحققين وان قبله بعضهم واما هذه القصة فهي غير مقبولة عند احد من الثقات لانها باطلة عقلا ونقلا * قال البيضاوى هذا محكى عن اليهود ولعله من رموز الاوائل وحله لا يخفى على ذوى البصائر انتهى ولعل الرمز الى ان العالمين الزاهدين يشقيان باتباع الشهوات والجاهل العاصي

(قوله والقرآن كلام الله تعالى الخ) اعلم ان القرآن يقع على ثلاثة معان بالحقيقة والمجاز او اشتراك اللفظ والخلاف في مواضع الاول في اثبات الكلام صفة لله تعالى ويسمى الاشاعرة بالكلام النفسى وهو بهذا المعنى صفة قائمة بذاته تعالى لاهو ولا غيره على طبق سائر الصفات عند الحنفية والاشاعرة والمخالف فيه المعتزلة والكرامية وقد ورد اطلاق اسم الكلام على الامر المعنوى في اللغة كما في قول عمر رضى الله عنه في يوم السقيفة اني زورت في نفسى مقالة وفي قول الاخطل ان الكلام انى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وهو ضرورى الثبوت في الشاهد وقد ورد الشرع باثباته لله الواحد فصدق به ولا تشغل بتأويله وصرفه قالوا هو لا يكون مع قصد الخطاب بخلاف السلم والارادة والعبد بما يزور في نفسه مالا يريد ويتكلم بما يعلمه والثاني في الآيات المتلوة والكلمات المنظومة وهو كتاب الله تعالى وفي الاوراق المكتوبة فيها النقوش المرسومة ويختص هو باسم المصحف في لسان الشرع والخلاف فيه بين احمد بن حنبل ومن وافقه والمأمون امير المؤمنين ومن تابعه في جواز اطلاق اسم المخلوق عليه وعدمه مع الاتفاق على انه محدث مجعول كما قال الله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا وقال وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين ﴿٢٢٨﴾ وانه لا يطلق انه غير مخلوق

الفاجرة بل هما علماهما فيباق هذه القضية تشهد بكذبها وليس في كتاب الله تعالى ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يدل على صدقها (والقرآن) وكذا سائر الكتب الالهية (كلام الله

يسعد بالعمل بما تعلم منهما فبسبب العمل كان الجاهل الواحد افضل من عالين بالعمل وان كانا معلميه فلو سلم ان هذه القصة صحيحة فمحمولة على الرمن المذكور او نحوه فلا يرد ان الامام السيوطى قال لهذه القصة طرق كثيرة جمعتها في التفسير فبلغت نيفا وعشرين طريقا وقال الحافظ ابن حجر في كتابه القول بالمسند في الذب عن مسند احمد ان الواقف على طريقه يكاد يقطع بوقوع هذه القصة لكثرة الواردة فيها وقوة خارج اكثرها فافهم (قوله بل هما علماهما الى آخره) اورده عليه بجواز نسيانها دونها وبجواز اشتراط التأثير في الصعود بشرط فقد منهما دونها وذلك متوجه ان كان مراد الشارح ابطال القصة كما هو الظاهر لان ما ذكره استبعادات عقلية لا تفيد شيئا لان كان منعنا لدليلهم بسند على سبيل القطع (قوله وكذا سائر الكتب الالهية) قيل بل الاحاديث القدسية وانت

فقال المأمون انه محدث مجعول كما نطق به الكتاب وكل محدث مخلوق وقال علماء هذا العصر كاحمد بن حنبل وبشر بن الوليد ومحمد بن نوح العجلي ان البحث عنه واطلاق انه مخلوق او غير مخلوق بدعة لم يصدر عن النبي عليه السلام وخلفائه والسلف الصالحين من بعده ولا يذهب عليك ان المأمون لم يوافق المعتزلة في انى القرآن القديم ولا خلف اهل

الحق في كونه صفة لله العظيم وانما اخطأ من حيث انه اطلق القول في ان الذكر المحدث مخلوق (تعلم)

وخاض في البحث عنه وكان الواجب عليه السكوت كما سككت السلف وحكى انه كتب احمد بن ابي راود القاضي الى بعضهم انه لو تابعت امير المؤمنين في مقالته استوجبت المكافاة الحسنة والسلام فكتب في الجواب عصمنا الله واباك من الفتنة الكلام في القرآن بدعة يشترك فيها السائل لتعاطيه ما ليس اليه والمجب لتكلفه وما ليس عليه ولا نعلم خالفا الا الله وماسواه مخلوق والقرآن كلام الله لانعلم غير ذلك والسلام وروى انه لما ورد كتاب المأمون الى اسحق بن ابراهيم الخزاعي في امتحان العلماء احضرهم فقال بشر بن الوليد الكندى ما تقول في القرآن قال كلام الله قال لم اسالك عن هذا مخلوق هو قال ما احسن غير هذا ثم قال لاحد ابن حنبل ما تقول فيه قال كلام الله قال المخلوق هو قال هو كلام الله لا يزيد على ذلك ثم قال لابن البكاء الاكبر ما تقول فيه قال كلام الله وانه مجعول وانه محدث لورود النص بذلك نقال اسحاق والمجعول مخلوق قال نعم قال فالقرآن مخلوق قال لا اقول انه مخلوق فوجه اسحاق لجواباتهم وشدد عليهم المأمون وهددهم وثبتوا على كلمة الحق واصروا على الامتناع عن الاجابة بالخلق وكان حدوث الفتنة في آخر خلافة المأمون سنة ثمان وعشرين ومائتين

واستوعبت مدة خلافة المعتصم وحدث في آخر خلافة الواثق سنة اثنتين وثلاثين ومائتين واخرج الخطيب البغدادي والحافظ الذهبي بإسنادهما إلى المهتدي بالله أن الواثق أقدم شيخاً للامتحان فقال له ناظر ابن أبي رواد فقال يا أحمد أخبرني عن مقاتلك هذه هي مقالة واجبة وداخلة في عقد الدين فلا يكون الدين كاملاً حتى يقال فيه ما قلت قال نعم قال أخبرني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين بعثه الله هل ستر شيئاً مما أمر به قال لا قال فدعا إلى مقاتلك هذه فسكت فقال الشيخ يا أمير المؤمنين واحدة قال نعم ثم قال أخبرني عن الله تعالى حين قال اليوم أكملت لكم دينكم كان هو الصادق في أكمال دينه أم أنت الصادق في نقصانه حتى يقال مقاتلك فسكت فقال ثنان قال الواثق نعم ثم قال أخبرني عن مقاتلك هذه أعلمها رسول الله صلى الله عليه وسلم أم جهلها قال أعلمها قال فدعا الناس إليها فسكت فقال يا أمير المؤمنين ثلاث قال نعم ثم قال أفلا وسعك ما وسع النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده فضحك الواثق وقام قابضاً على كفه ودخل الخلوة وهو يقول ويكرر أفلا وسعك ما وسعهم ثم سأل الشيخ أن يجعله في حل ورده بجميل وكان ذلك من أعظم أسباب خمود الفتنة وصدر مثل هذه المناظرة عن أحمد بن حنبل رحمه الله أيضاً غير مرة هذا وإذا قد تحققت ذلك فاعلم أن هذا الخلاف لم يكن ٢٢٩ في القرآن الذي هو كلام الله تعالى بمعنى الصفة القائمة بذاته

تعالى التي هي قديمة ليست عينا ولا غير هالاً في إثباتها وفيها ولا في كونها مخلوقاً له تعالى بل إنما كان في القرآن بمعنى كتاب الله والمصحف في إطلاق اسم المخلوق عليه فدعا المأمون الناس إلى القول بأنه مخلوق لئلا يذهب الاوهام إلى أنه قديم والعلماء اصروا على السكوت كما سكت السلف لكون الكلام

غير مخلوق (لما روى عن النبي عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق والانبياء اجمعوا على أنه تعالى متكلم

تعلم أنه إنما يتم على القول بأن كلامه تعالى هو المعاني المرتبة (قوله لما روى عن النبي إلى آخره) يعني أن ما ذكره المصنف اقتباس من هذا الحديث للإشارة إلى الاستدلال به على ذلك كما مر منه أمثاله لكنه لا يدل على كون الكلام صفة قائمة بذاته تعالى ولذا احتاج إلى الاستدلال بعد ذلك بإجماع الانبياء عليهم السلام فإن التكلم العرف واللغة هو الانصاف بالكلام كالتعلم بمعنى الانصاف بالعلم لا مجرد أحداث الكلام إيجاباً أو كسباً والا لكان موجد السواد اسود واللازم باطل فإن قلت ليس المتكلم بالكلام اللفظي من انصف به وإن كان المتكلم انساناً لأن الكلام اللفظي قائم بالهواء المجاور له لا بالمتكلم بل المتكلم حقيقة من أحدثه في جسم آخر قلت لما دل العرف واللغة على أن التكلم هو الانصاف بالكلام كان المتكلم حقيقة من

فيه والبحث عنه بدعة لم يصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم اجمعين وكلام المصنف منحرف عن هذا التحقيق وعلى ما هو رأي أكثر المتكلمين وهو تفسير فلا تكن من القاصرين والثالث في أن الذكر المحدث أعني كتاب الله والمصحف ليس بقديم خلافاً للحنابلة أي عامة المتأخرين من أصحاب أحمد بن حنبل رحمه الله وهو باطل قطعاً وقيناً إلا أن يكون مرادهم ما هو مذهب أسلافهم من السكوت عن البحث فيه على ما هو مذهب السلف الصالحين (قوله غير مخلوق) موضوع بل الحق فيه أن إطلاق ذلك عليه لا يجوز لأنه بدعة كالقول بأنه مخلوق واشد منه فأنه إذا لم يكن غير مخلوق كان قديماً وهو مذهب الحنابلة والمذهب عندنا أن الله تعالى متكلم بكلام آمرناه ونهيه واعتقاد أنه صفة له تعالى وحق ثابت له بالمعنى الذي عناء وتفويض علمه إليه تعالى والسكوت عما عداه وإما البحث عنه بآيه واحد في الأزل وإنما يتقسم في ما لا يزال إلى الأمر والنهي والخبر يجب التعلق كما هو المنقول عن الأشعرى وهو منقسم إلى هذه الأقسام في الأزل كما هو المنقول عن القطان وإطلاق اسم الكلام اللفظي والنفسى وإن الكلام اللفظي مخلوق أو غير مخلوق وما ذهب إليه المصنف في مقالته وما حققه الشارح فيه بزعمه كما هو له والحديث وفضول الكلام تركها من كمال المعرفة وحسن الإسلام

وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تعالى في تبليغ احكامهم ويصدقهم بان يخلق المعجزة حال تحذيرهم فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل المسئلة في كونه تعالى متكلم لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم لما رأوا قياسين متعارضين في النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فقديم فكلام الله قدم وكلام الله مركب

اتصف بالكلام النفسى وان لم يتصف بالانطقى (قوله ولا يتوقف الخ) يعنى لا يتوهم لزوم الدور في اثبات كون القرآن وغيره كلام الله تعالى بجمايع الانبياء عليهم السلام اذ بمجرد ثبوت نبوتهم عندنا بالمعجزات يثبت عندنا صدق قواهم بان الله تعالى متكلم فثبت هذا الحكم باجماعهم وان توقف على ثبوت نبوتهم لكن ثبوت نبوتهم عندنا لا يتوقف على ثبوت كونه تعالى متكلم عندنا لجواز ان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالة انفسهم من غير ان يحى جبرائيل عليه السلام بكلامه تعالى وما قيل ثبوته باجماعهم لا يتوقف على ثبوت نبوتهم فانه ثابت باجماعهم من حيث انه اجماع ولو قطع النظر عن كونهم انبياء نعم ثبوته باجماعهم من حيث كونهم انبياء اقوى واوكد ليس بشئ اذ الكلام في ثبوته باجماعهم من حيث كونهم انبياء لا يطلق الاجماع نعم يمكن ان يقال قد صرفت ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام فثبوت نبوتهم عندنا وان توقف على ثبوت كلامه تعالى مطلقا سواء كان متصفا به او لا كما قال المعتزلة لكنه لا يتوقف على ثبوت اتصافه تعالى ولذا ثبت النبوة عند المعتزلة ومن هنا ظهر حجة الاستدلال على كونه تعالى متكلم بالقرآن ايضا ولذا استدلى عليه المصنف في رسالة الآداب بقوله تعالى ﴿ وكلم الله موسى تكليما ﴾ ثم لا يخفى ان للسائل ان يقول وان لم يتوقف ثبوت النبوة على اخباره تعالى بنبوتهم لكن اجماعهم على هذا الحكم موقوف على اخباره تعالى بكونه متكلم وهو الظاهر في تقرير لزوم الدور فالوجه في الجواب ان يقول لجواز ان يخلق الله فيهم علما ضروريا بكونه متكلم ورسالتهم اللهم الا ان يقال قصد بهذا دفع الدور عن المعتزلة ايضا فتأمل وانما كرر اجماعهم الدال على ثبوت صفة الكلام هنا مع ان محله عند قول المصنف متكلم لاهذا المقام اذ الكلام ههنا في قدم الكلام لافى ثبوت صفة الكلام كما قيل لان احد القياسين المتعارضين بكونه صفة قائمة بذاته تعالى كما يأتى (قوله وذلك لانهم لما رأوا الى آخره) وتلخيص الكلام ان الاشاعرة والحنابلة ذهبوا الى صحة القياس الاول فقدحت الاشاعرة فى صغرى القياس الثانى والحنابلة فى كبراه وذهب المعتزلة والكرامية الى صحة القياس الثانى فقدحت المعتزلة فى صغرى القياس الاول والكرامية فى كبراه (قوله صفة له تعالى) اى صفة

(قوله ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام الخ) دفع لما يقال انه لا يمكن اثبات كونه تعالى متكلم باجماع الانبياء لان اثباته به موقوف على ثبوت نبوتهم و ثبوت نبوتهم يتوقف على كونهم عالمين بالاحكام التى يبلغونها الى الخلق وعلى تصديق الله تعالى اياهم ولا يتأتى ذلك الا بان يخبر الله تعالى اياهم بالاحكام المبلغه ويخبر عن كونهم صادقين فيما يدعون به والاخبار كلام خاص فاثبات كلام الله تعالى باجماع الانبياء واخبارهم بذلك مشتمل على الدور ووجه الدفع منع توقف ثبوت النبوة على اخبار الله تعالى اياهم بالاحكام التى يبلغونها الى الخلق اذ يجوز ان يخلق الله تعالى فيهم علما بتلك الاحكام ومنع توقف تصديقهم فى دعوى نبوتهم على اخباره تعالى بكونهم صادقين فى هذه الدعوى لجواز ان يخلق الله تعالى المعجزة على ايديهم فيثبت رسالتهم ونبوتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم ثبت صفة الكلام له تعالى بقولهم واخبارهم

من حروف واصوات مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ماهو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث اضطرروا الى القدح في احد القياسين ضرورة امتناع حقيقة النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحناية ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات وهي قديمة ومنعوا ان كل ماهو مؤلف من حروف واصوات مترتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف قلت فبالله لم يقولوا بقدم الكاتب والمجد وصانع الغلاف وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح ومنع عن اطلاق القول بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلي والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قائم بعينه ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجود لتلك الحروف والاصوات في الجسم كاللوح المحفوظ او كجبرائيل او النبي عليه السلام او غيرها

حقيقة كما هو مدعى الاشاعرة فالقديم والحادث في الدليلين بمعناها الاصطلاحية اعني الموجود الغير المسبوق بالعدم او المسبوق به وما قيل اذا كان الحادث بهذا المعنى لم يكن الكلام المؤلف المذكور موصوفا بالحادث فان ما لا يجتمع اجزاؤه في الوجود مع ان وجود الكل موقوف على وجود اجزائه مجتمعة لا يتصور له الوجود بل لا يتصور امثاله لا بالحدوث ولا بالقدم وهم لما سبق من الشارح من ان الكل المتعاقب الاجزاء موجود بنحو من الوجود وهذا ثابت شرطا وصرفا وعليه مبنى ادلة بطلان التسلسل في الامور المتعاقبة فوجود الكل موقوف على وجود اجزائه مطلقا لا مجتمعة فقط كالألجني (قوله وهي قديمة) قال المصنف في المواظف وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الآخر فيكون له اول فلا يكون قديما فكذا المجموع المركب انتهى يعني انه باطل على تقدير ما زعمه الحنابلة من كون التعاقب والانقضاء في نفس الالفاظ لا في التلفظ بها فلا يردان مذهبهم يؤل الى مذهبه كما يأتي فكيف يكون احدهما حقا والآخر باطلا لكن زعم الحنابلة بذلك دون مذهب اليه المصنف محل نظر ظاهر (قوله وقيل انهم منعوا الخ) مرضه لانه يوجب اتحاد مذهبهم بمذهب الاشاعرة ولو اتحد اقدحوا في صغرى القياس الثاني كالاشاعرة لا في كبراه (قوله والمعتزلة قالوا الى آخره) قال المصنف في المواظف ما حاصله ان مقاله المعتزلة هو الكلام اللفظي ولا ننكره ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك لكننا ثبت امرنا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس وهم ينكرون ولو سلموه لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع في المعنى النفسي واثباته انتهى قال في شرح المقاصد خالفنا جميع الفرق في اثبات الكلام النفسي وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وان

(قوله وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلي) يعني ان ما ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح انما هو الكلام النفسي وكذا ما ليس بحادث لكن منع من القول بحلول كلامه متعلقا في لسان او قلب او مصحف ومن اطلاق القول بحدوثه مع ان اللفظي منه حادث وقائم باللسان والقلب وحال في المصحف والالواح رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم من هذا القول والاطلاق الى كون الكلام النفسي الازلي كذلك

كشجرة موسى فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة الله تعالى والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه تعالى صفة لغيره وان معنى كونه تعالى متكلماً كونه خالقاً للكلام في الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا ان كل ما هو صفة له

الكلام النفسى غير معقول انتهى * فان قلت فعلى هذا يكون نزاع الاشاعرة مع سائر الفرق لفظياً قلت هذا وهم سبق الى البعض بل النزاع في ان كلامه تعالى قديم او حادث حقيقى الا ان عنوان الموضوع انما يصدق عند سائر الفرق على الكلام اللفظى لما عرفت وعند الاشاعرة على الكلام النفسى القائم بذاته تعالى لان تسمية الكلام اللفظى كلام الله عندهم لكونه دالاً على الكلام الحقيقى النفسى قال في شرح المقاصد لكن المضى عندنا ان له اختصاصاً آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اول الاشكال في الوجود المحفوظ لقوله تعالى (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى) وانه لقول رسول كريم او في لسان النبي عليه السلام لقوله تعالى (نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ) قوله فهم منعوا الى آخره الظاهر ان يقول فهم منعوا كون كلامه تعالى صفة قائمة بذاته كما هو صبرى القياس الاول لكنه قصد الانباء الى ان منعهم مبنى على نفى الكلام النفسى وحصرهم معنى الكلام في اللفظى المؤلف من الحروف المتعاقبة (قوله والكرامية لما رأوا ان مخالفة ما يحكم به البدهاءة) وهو كون المؤلف من الحروف المتعاقبة في الوجود حادثاً كما ارتكبتها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل الدال على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ورأوا ان ما ارتكبه المعتزلة من ان كلامه تعالى ليس قائماً بذاته تعالى بل بجسم آخر مع ان ما جمع عليه الانبياء عليهم السلام يقتضى كونه صفة قائمة به تعالى وان تأويلهم ذلك بان معنى كونه تعالى متكلماً كونه موجوداً للكلام في الغير باطل يخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ذلك ومخالفة ذلك التأويل للعرف واللغة لما قدمنا من ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام فلا يعدل عنه بلا صارف وما جعلوه صارفاً لا يصاح له مع ما دل عليه كلام الباغاء من ان الكلام يطلق على النفسى ايضا كقول الاخطل وغيره وبما ذكرنا سقط ما قيل وانت خير بأن الحكم بان كلامه تعالى بالمعنى الذى ذكرناه صفة لغيره تعالى مخالف للعرف واللغة ليس على ما ينبغي فان الكلام بالمعنى المذكور عبارة عن الكلام اللفظى ولا نزاع في كونه صفة لغيره وكذا الكلام في قوله وان معنى كونه متكلماً آه والحاصل ان الهجنة في مذهب المعتزلة انما هي في انكار النفسى انتهى نعم لهم ان يمنعوا كون التكلم في الحقيقة بمعنى الاتصاف بالكلام بناء على ما اشرنا من ان التكلم بالكلام اللفظى هو احداثه في الهواء المجاور للمتكلم المتخلق

(قوله والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة الخ) يعنى ان ما ذهب اليه الحنابلة من كون الاصوات والحروف المتعاقبة المسبوق وجود بعضها بانقضاء بعض قديمة ضرورى البطلان وان ما ذهب اليه الكرامية من كون كلامه تعالى صفة له قائمة بذاته تعالى ومؤلفة من الاصوات والحروف الحادثة القائمة بذاته تعالى مخالف لما يقتضيه الدليل من امتناع قياس حوادث بذاته تعالى على ما مر (قوله ذهبوا الى ان كلامه تعالى صفة له تعالى مؤلفة من الحروف الخ) وذلك لانهم متكررون للكلام النفسى الذى يقول به الاشعري فقرارهم من ارتكاب ما هو الاشنع ومن مخالفة العرف واللغة الجأهم الى هذا الوهم

فهو قديم والاشاعرة قالوا كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم
منعوا ان كلامه تعالى مؤلف من الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة
في حدوث الكلام اللفظي انما نزاعهم في اثبات الكلام النفسي وعدمه وذهب المصنف
الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا قديمة وافرد في ذلك مقالة ذكر فيها ان لفظ
المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القائم بالغير والشيخ لما قال الكلام
هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ

فكونه خلاف العرف واللفظ غير ظاهري (قوله والاشاعرة قالوا كلامه تعالى
معنى واحد بسيط) اي غير منقسم في الازل الى اخبار وانشاء وامر ونهى وغير ذلك
فلا تعدله في الازل وانما يتعدد بحسب تعلقه بالحوادث فيصير امرا ونهيا وماضيا
ومضارعا الى غير ذلك فلا يتجه عليهم لزوم الامر والنهى في الازل بلا مكلف
ولازوم الكذب فيما ورد بصيغة الماضي اذ لما مضى قبل الازل لكن يلزم ان
يكون المغايرة بين الامر والنهى وامثالهما بالاعتبار بحسب التعاقب لالذات اذا
الكل حينئذ شيء واحد ولا يخفى ما فيه من البعد (قوله تارة على مدلول اللفظ)
اي المدلول الوضعي كما يدل عليه كلامه في المواقف وهو الكلام النفسي الثابت بقول الاخطل
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الكلام دليلا

ولك ان تقول كلام الاخطل يحتمل ما ذهب اليه الشارح من الالفاظ المرتبة باعتبار
الوجود العلمي لكنه في المعاني المرتبة اظهر لان ما في الفؤاد اعم من الجمل والفصل
(قوله واخرى على القائم بالغير) كما في قول اهل العربية ان الاسم منقسم الى
اسم العين واسم المعنى فبين المعنيين عموم مطلق اذ كل معنى فهو قائم بالغير
بدون العكس اذ قد يكون القائم بالغير لفظا قائما بمحله هذا ان كانت الالفاظ موضوعة
بازاء الصور العلمية كما هو المختار عند الشيخين ابن سينا والسروردي المقتول واما
ان كانت موضوعة بازاء الصور الخارجية كما هو المشهور فالامر بالعكس اي المعنى
الاول اعم مطلقا من الثاني لان كل قائم بالغير فهو مدلول لفظ من الالفاظ بدون
العكس اذ قد يكون مدلول اللفظ واجبا او جوهريا (قوله فهم الاصحاب منه الى
آخره) اي فهموا ان مراده من المعنى مدلول اللفظ لا اللفظ لا يقال فهمهم مدلول
اللفظ لا يوجب نفي اللفظ اذ قد اشير الى القرآن في مواضع منه بقوله تعالى هذا القرآن
وذلك الكتاب فجموع الفاظ القرآن يمكن ان يكون مدلول هذه الالفاظ لانا نقول
كلام المصنف هنا معنى على ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور العلمية فجموع الفاظ القرآن
انما يكون مدلول اللفظ باعتبار الوجود العلمي لا باعتبار الوجود الخارجي ولو سلم
فليس مراد القائلين بانها موضوعة بازاء الصور الخارجية ان جميعها موضوعة بازائها
بل بعضها لا قطع بانهم لا يتكرون المعاني الكلية والمستحيلات المستتعة الوجود في الخارج
والقرآن اسم للنوع لا للشخص فالمدلول هو نوع القرآن والموجود الخارجي شخصه
القائم بمحله مع انهم حكموا بان المراد ليس اللفظ لانه حادث لا يقوم بذاته تعالى

وهو القديم عنده واما العبارات فاما تسمى كلاما مجازا لدلالته على ماهو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ولكنها ليست كلاما له تعالى حقيقة وهذا الذي فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بما هو كلام الله حقيقة

والحق ان هذا الكلام من المصنف ليس بشيء اذ لو فرضنا ان الاصحاب فهموه بمعنى القائم بالغير فالالفاظ الحادثة تخرج بقيد القائم بذاته تعالى (قوله وهو القديم عنده الخ) اقول قد علمت ان المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن هي باعتبار الوجود الخارجي واجب وممكنات وجواهر واعراض قائمة بها فلا يمكن ان يقوم شيء منها بذاته تعالى وباعتبار الوجود العلمي ليست موجودات خارجية فكيف يكون قديمة وواحدة من الصفات الحقيقية القديمة عندهم فالوجه ما اشار اليه بعض المحققين من ان مرادهم من صفة الكلام هنا صفة حقيقية ذات تعلق بالمعاني وهي مبدأ ترتيب تلك المعاني وان معنى قولنا متكلم متصف بتلك الصفة الحقيقية وان الكلام مشترك بين تلك الصفة وبين اثرها اعني المعاني المرتبة والالفاظ الحادثة المرتبة دالة على تلك المعاني المرتبة وضما وعلى تلك الصفة الحقيقية عقلا دلالة الاثر على المؤثر وانما سمي الالفاظ والعبارات كلام الله تعالى لدلالتهما وضما على كلامه الحقيقي الذي هو تلك المعاني المرتبة وعلى اثر كلامه الحقيقي الذي هو تلك الصفة الحقيقية ومبنى مذهب اليه الشارح على كون الكلام مشتركا بين الصفة الحقيقية التي هي مبدأ الترتيب وبين اثرها الا ان اثرها عنده هو الالفاظ المرتبة وعند الاصحاب هو المعاني المرتبة وعلى التقديرين فاطلاق القديم على تلك المرتبة التي هي من الموجودات العلمية مبنى على استعمال القديم في معنى الازلي الاعم من الموجود الخارجي ومن الموجود في نفس الامر كالعدم الازلي وهذا هو تحقيق هذا المقام ولا اشكال فيه الا ان اشتراك الكلام بين المعنيين يحتاج الى مساعدة الخصم في مقام المخاصمة (قوله كعدم تكفير من الخ) اقول هذا ليس بشيء لان كون ما بين دفتي الكتاب عبارة عن الالفاظ ليس بقطعي بل هو الراجع فمع ثبوت احتمال ان يكون ما بين دفتي المصحف عبارة عن المعاني ولو مرجوحا لا كفر في انكار كون الالفاظ كلام الله تعالى وكتابه وانما الكفر في الانكار بأن يقال ليس ما بين دفتي المصحف من النقوش دالا على كلام الله تعالى لا بالذات كما اذا كان كلامه تعالى عبارة عن الالفاظ ولا بالواسطة كما اذا كان عبارة عن معانيها (قوله وكعدم المعارضة والتحدى الخ) التحدى هو المعارضة في فعل للغة يقال تحديت فلانا اذا عارضته بان تفعل مثل فعله ونازعته للغة كقلب موسى عليه السلام عصاه حية في مقابلة ما فعله السحرة وكذا القرآن انزل في مقابلة اشعارهم البليغة فهو مثل اشعارهم في مطلق البلاغة لا في درجتها لان درجة بلاغة القرآن اعلى من الكل ولما كان البلاغة صفة راجعة الى اللفظ باعتبار

وكعدم كون المقر والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى فساد على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى

المعنى كما ذكره علماء البلاغة يلزم ان لا يكون ذلك التحدى بكلامه تعالى حقيقة (قوله فوجب حمل كلام الشيخ الخ) يعنى ان لفظ المعنى يستعمل في هذين المعنيين ولا ثالث لهما ولما بطل المعنى الاول في كلام الشيخ تعين الثانى ولو تعرض بانحصاره فيهما بان يقال ان لفظ المعنى يطلق اما على مدلول اللفظ او على القائم بالغير لكان اولى وما قيل لا فائدة في الحكم بان كلامه تعالى قائم بالغير لا بنفسه مدفوع بان الفائدة باعتبار قيد البساطة والقيام بذاته تعالى والقدم كما في قولنا هذا الرجل رجل عالم على ان احتمال القيام بنفسه قائم على قياس قول الحكماء ان علمه تعالى قائم بنفسه ففى نقي ذلك الاحتمال فائدة لا يخفى على انه يجوز ان يكون تعريفا للكلام ولو بالاعم الكافى هنا فلا حمل حقيقة (قوله فيكون الكلام النفسى عنده) اى عند الشيخ الاشعرى (امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا) لقائل ان يقول ان كان من شمول الكل على جزئه لم يكن الكلام صفة حقيقة لما عرفت ان المعانى موجودات علمية لا خارجية والمؤلف من الموجود فى الخارج الذى هو اللفظ هنا ومن المعلوم فى الخارج وهو المعنى لا يكون موجودا خارجيا ضرورة وان كان من شمول الكلى على جزئياته لم يكن صفة الكلام النفسى واحدة بل ثنتان احديهما اللفظ والاخرى المعنى ويمكن دفعه باختيار الاول بان ليس المراد بالمعنى هنا هو المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن المرتبة وضعا لافى الوجود بل المراد الصفة الحقيقية التى لها مدخل فى ذلك الترتيب الوضعى فجميع تلك الصفة والالفاظ القائمة بذاته تعالى هو صفة الكلام ولا يخفى ما قيل على هذا لا يكون الالفاظ كلام الله تعالى حقيقة لان اطلاق اسم الكل على الجزء مجازى فيقع فيما هرب لانا نقول لكلام الله تعالى كالقرآن وضع آخر بازاء مفهوم كلى صادق على الكل والجزء كالماء على ما صرح به ائمة الاصول فيكون التحدى وامثاله كلام الله تعالى حقيقة باعتبار الوضع الثانى وبانالو سلمنا ان المراد بالمعنى هو المدلولات الوضعية فلعل المراد من الشمول اشتباه تعريف كلامه تعالى بانه اللفظ الدال على المعنى اى لا مجرد اللفظ المنطوق مع قطع النظر عن دلالة على المعنى ولا يلزم من اشتباه التعريف على شئ اشتباه ما صدق عليه على ذلك الشئ كاشتغال تعريف الكلمة على المعنى وباختيار الثانى يمنع استحالة اللزوم لان احد الكلامين وصف اعتبارى لاحقيقى وهو المعنى اعنى المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن والكلام الذى جعلوه واحدا من الصفات الحقيقية هو اللفظ القائم بذاته تعالى على هذا المذهب ولذا اوردوا عليه بان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون مقرأناه كلامه تعالى حقيقة بل مثله

(قوله فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به معنى الثانى) اى فوجب ان يحمل قوله الكلام هو المعنى النفسى على انه اراد به المعنى الثانى وهو القائم بالغير لا ما فهمه الاصحاب من ان مراده به مدلول اللفظ فيكون المعنى النفسى عند الشيخ امرا شاملا للفظ القائم بذات الله ومدلوله القائم به ايضا

(وهو المكتوب في المصاحف المقرء بالالسن المحفوظ في الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقرء غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ) وما يقال من ان الحروف

للقطع بالمغايرة بالشخص فيقع المصنف فيما هرب من لزوم المفاسد التي ذكرها وان كان اسما للنوع القائم بذاته تعالى بان يقطع النظر عن خصوصية المحل كان اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا بعلاقة العموم والخصوص فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل اسما لكل فرد خاص من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص كوضع اسماء الاشارات والحروف يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة وقال المولى الخيالي ولا مخاض الا بان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص انتهى يعني فالوصوف بالقدم وعدم الحدوث هو ذلك الفرد الخاص القائم بذاته تعالى بالحدوث باقى الافراد القائمة بغيره تعالى ولاضير فيه اذ لم يكن موصوفا بالحدوث والقدم باعتبار وضع واحد ولا يخفى ان المصنف القائل بان الحادث فينا هو التافظ لا اللفظ لا يسلم المغايرة بالشخص بين ما قرأناه وبين ذلك الفرد القديم وان كان ذلك سفسطة ظاهرة البطلان نعم لو قال بما قاله المتصوفة واثبت لصفاته تعالى مظاهرها جاز ان يقال الكلام الواحد بالشخص يظهر في عالم الشهود في بعض المظاهر بصفتها كالمسموعية والسيلان وهو في عالم الغيب مبرا عنها لكنه قادح في ذلك المذهب عند القدح قال المصنف وهو المكتوب في المصاحف الخ فان قيل بل المكتوب فيها هو الصدور والاشكال لا اللفظ ولا المنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجاء نعم المثبت في المصحف هو الصدور والاشكال كذا في شرح المقاصد وفيه انه منقوض بكتابة من لا يعرف الفاظ ما كتبه ككتابة الاخرس بل الكتابة هي ايقاع تلك الصور والاشكال فالمراد هنا مكتوب الصدور والاشكال فنسبة الكتابة الى اللفظ مجازية من باب نسبة حال الدال الى المدلول ولا تجوز في نسبة القراءة الى اللفظ واما نسبة الحفظ اليه فان قيل بالوجود الذهني فلا تجوز فيها والا فبها تجوز ايضا اذ المراد محفوظ الامثال والاشباح كما لا يخفى (قوله والمكتوب غير الكتابة الخ) يعني ان المكتوبة والمقرئية والمحفوظة اوصاف حارضة للفظ القرآن ولا يلزم من حدوث الاوصاف حدوث الموصوف فالقرآن قديم وهذه الاوصاف حادثة فهو جواب عما ذكره الشارح بقوله وما يقال من ان الحروف الخ فالوجه للشارح ان يذكر هذا القول عقب قوله المحفوظ في الصدور ويجعل قوله والمكتوب غير الكتابة الخ جوابا عنه (قوله وما يقال الخ) يعني ان المصنف موافق للشاعرة في التزام صحة القياس الاول والقدح في صغرى القياس الثاني بان يقال لانسلم ان كلام الله تعالى مؤلف من الحرف المتعاقبة المترتبة في الوجود كيف وذلك الترتب والتعاقب في التلفظ لا في اللفظ بخلاف الخبايلة القادحين في كبراه فلا يمكن حل مذهبهم على مذهب المصنف الا ان يمنع قدحهم في كبرى القياس الثاني

والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التالفظ لعدم مساعدة الآلة والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون

(قوله فجوابه ان ذلك الترتب الى آخر) اي ذلك الترتب والتعاقب في الوجود انما هو في تلفظ الحروف لعدم مساعدة الآلة التي هي اللسان لاقفس الحروف واعترض عليه بانه يشكل الفرق حينئذ بين قيام لمع بذاته تعالى وقيام ملمع وبانه يلزم ان لا يكون التحدي بكلام الله تعالى حقيقة ضرورة ان مدار البلاغة التي بها التحدي على امور تقتضي ترتيب الاجزاء من التقديم والتأخير واجيب بان غرضه ليس نفي الترتب مطلقا بل الترتب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعي لا يكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المترتبة وضعها وان كان مستحيلا في حقنا بطريق جرى العادة لعدم مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من لوازم ذاتها قيل وفيه بحث اذ الترتب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون الجبرذات وليس بشيء اذ ليس مراد المحجب من الترتب الوضعي ما يختص الاجسام بل مراده ان يكون للبعض تقدم على البعض الآخر ولو بالرتبة ولما جاز ان يصدر امور متعددة عن ذات واحدة عند المتكلمين فلم لا يجوز ان يقتضي الذات امورا لبعضها تقدم بالرتبة على البعض الآخر فلا يرد على المصنف وغيره ممن ذهب الى ههنا المذهب ذلك نعم يرد عليه اشكال قوى هو انه لا شك في انه اذا قرأنا القرآن يوجد فينا شخص القرآن وذلك بدبي وانكاره مكابرة فان كان ذلك الشخص هو بعينه الشخص القائم بذاته تعالى يلزم قيام الصفة الواحدة بمحلين متباينين هما الواجب والممكن وذلك باطل عند جميع الحكماء والمتكلمين وان كان شخصا آخر من نوع القرآن قائما بالممكن فكما ان تلفظ ذلك الشخص حادث فكذا ذلك الشخص المفوظ لان حدوث المحل يستلزم حدوث الحال فيه فلا يصح الحكم بان الحادث هو التلفظ لا المفوظ وايضا يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة فيكون نوع ما بين دفتي المصاحف قديما في ضمن فرده القديم القائم بذاته تعالى وخادئا في ضمن افراده القائمة بالممكن ويمكن دفع الثاني بان المفاسد المذكورة مندفعة على هذا دون ما ذكره الاصحاب ولكن لا مدفع الاول بوجه كما لا يخفى اللهم الا ان يحمل كلامه على ما ذهب اليه اهل العربية من ان الالفاظ لا تنفائر بالشخص باعتبار تفسير الحال ولذا جعلوا اسامي الكتب من قبيل اعلام الاشخاص وهو عند التحقيق يرجع الى ما ذكرنا ولذا قال الشارح المحقق في شرح التلخيص وتبعه صاحب التوضيح ان اسامي الكتب عند التحقيق من قبيل اعلام الاجناس (قوله والادلة الدالة على الحدوث الخ) جواب سؤال مقدر فانه لما ذهب الى صحة القياس الاول الدال على قدم كلامه تعالى مع كونه عبارة عن الالفاظ احتاج

(قوله فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة) هذا يدل على ان الشيخ يمنع صغرى القياس الثاني وهي ان كلام الله تعالى مركب من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود بخلاف الحنابلة فانهم يسلمون هذه الصغرى ويتمعون بكبراه فلا وجه لما قيل انه لا يمنع للاشعري في الذهاب الى الكلام النفسى الا زيادة المؤنة لان التدافع المذكور في نتيجة القياسين باق حينئذ بالنسبة الى الكلام اللفظي فكان الواجب عليه على ما ذكره ان يتمتع بكبرى القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة نعم لو لم يقل الشيخ بالكلام النفسى في مقام الاستخلاص عن الشبهة المذكورة لكان له وجه واما التزام امر في جواب اراد لا يندفع به ومع ذلك هو في نفسه محل تردد بحسب الاستدلال عليه والخصم يستدل على نفيه فلا يناسب من مثله انتهى

نفس الكلام جمعا بين الأدلة وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين بالقبول وقد قيل ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب اليه في نهاية الاقدام وبعضهم انكروه اما اولافلان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس باسر ولا نهى ولا خبر وانما يصير احد هذه الاوصاف بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي وانما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف واما ثانيافلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذات الله تعالى من غير ترتب بفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا يكون فيه سيالة وهو سفسطة من قبيل ان يقال الحركة

الى دفع ما يعارضه من ادلة الممتزلة الدالة على حدوث الالفاظ فدفع التعارض بان تلك الأدلة يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام يعني الكتابة والتلفظ والحفظ وتلخيص كلامه ان تلك الأدلة انما تدل على حدوث تلك الصفات لا على حدوث الكلام الموصوف بها فلا تقوم معارضة لدليلنا (قوله وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين الى آخره) لعل المراد هو الشريف المحقق حيث قال في شرح المواقيف ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة (قوله وهذه الاوصاف) اي كونه واحدا بسيطا لا تعدد فيه في الازل وكونه ليس باسر ولا نهى ولا خبر وانما يتعدد ويصير احد هذه الاشياء بحسب التعلق فيما لا يزال لا تنطبق على الكلام اللفظي اي على كون الكلام اللفظي المتعدد الاجزاء المنقسم الى هذه الاشياء كلاما نفسيا قائما بذاته تعالى قيل يجوز ان يكون اللفظي عنده مجملا بسيطا وهذه الالفاظ تفصيلية مثل المعنى الواحد البسيط القائم بذاته تعالى بلا فرق فان كلا منهما صفة له تعالى موجودة في الخارج وقد مثل اهل التحقيق مثله باندرج الاشجار باغصانها واوراقها وانما رها بطنا بعد بطن في النواة الواحدة انتهى وليس بشيء لانه ان تميز الاجزاء والاقسام في ذلك اللفظ الاجمالي في الواقع فقد تحقق التعدد والاجزاء والاقسام في الازل فيتوجه عدم الانطباق وان لم تميز فلا يكون ذلك اللفظ الجمل كلمة ولا كلاما ولزم الاشكال في الفرق بين قيام لمع دون ملمع وكذا قيام سائر الكلمات مع مقاليها المهمة الغير الموضوعية لمعنى والتمثيل بالنواة غير صحيح لان المادة الاصلية للاغصان والاوراق والاثمار متميزة في النواة عند المتكلمين القائلين بعدم اتصال الاجسام وتركيبها من الاجزاء التي لا تتجزى ولذا كان جميع اولاد آدم عليه السلام متميزة في صلبه عليه السلام (قوله موجودة بوجود الى آخره) يعني لو كان الاصوات السيالة القائمة بالممكن من نوع اللفظ القائم بذاته تعالى يلزم ان يكون النوع الواحد سيالا في بعض الموضوعات ولا يكون سيالا في البعض الآخر كالحركة السيالة وذلك باطل بداهة فقد حمل كلامه على ان الشخص القائم بالممكن غير الشخص القائم بذاته تعالى بالوجود والشخص مع كونها من نوع واحد لا يختلف في مفعلة وهو السيلان لا يقال يجوز ان يكونا متجانسين بان ينضم الى الجنس المشترك بينهما

(قوله بفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة)
اقول للشيخ ان يمنع كونها في نفسها سيالة لجواز ان يكون عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الآلة في التلفظ دفعة كما في ضيق الحدة الغير المساعدة حدة لا بصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة قائما في نفسها سيالة وغير قارة

توجد في بعض الموضوعات من غير ترتيب وتعاقب بين اجزائها واما ثالثا فلانه يؤدي الى ان يكون الفرق بين مايقوم بالقارىء من الالفاظ وبين مايقوم بذاته تعالى بالاجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة فنقول هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان مايقوم بالقارىء ومايقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض الصفات الحقيقية له تعالى مجانسا لصفات الخلق واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد محال فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى

فصلان متباينان ويكون الثبات مقتضى احدها والسيلان مقتضى الآخر لانا نقول فعلى هذا لا يكون التحدى وامثاله بكلام الله تعالى حقيقة لا اختلاف نوعيهما فيقع فيها هرب فلا بد من ان يكون من نوع واحد فينتد يتوجه ذلك لان كون السيلان مقتضى ذات الاصوات والحركة بديهي والمنكر مكابر فلا عبرة لما قيل للشيخ ان يجمع كونها في نفسها سيالة لجواز ان يكون عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الآلة في التلفظ دفعة كافي ضيق الحدة الغير المساعد لابصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها في نفسها سيالة غير قارة انتهى ولا يخفى ان الفرق بين الحركة والصوت في هذا الباب تحكم ظاهر فان جوز قيام الصوت بذاته تعالى بدون السيلان فيجوز قيام الحركة بدونه ايضا وان لم يجز قيام الحركة فلا يجوز قيام الصوت ايضا (قوله ان اوجب اختلاف الحقيقة الى آخره) اى اختلافهما في الحقيقة النوعية سواء كانا محتقنين في الماهية الجنسية او لا لما عرفت فلا يكون القائم بذاته تعالى من نوع الالفاظ فيقع فيها هرب وان لم يوجب كان بعض صفاته الحقيقية ماثلا لصفات الخلق وهو باطل اجماعا بين المتكلمين فالجنس في كلامه لغوى لا منطقي وانما عدل من النوع اليه للايماء الى ان كون بعض صفاته تعالى مجانسا لصفات الخلق باطل عندهم فظنك يكونه مماثلها ومن غفل عن حقيقة المقام قال ان اريد بالمجالسة مايعم مثل مجانسة علمه تعالى وقدرته مثلا لعل الخلق وقدرتهم فالملازمة مسلمة وبطلان التسالي ممنوع وان اريد بها غير ذلك فالملازمة ممنوعة (قوله واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد الى آخره) اى المفاسد في الواقع فلا يرد ان الممنوع في لزوم عدم كون التحدى بكلام الله تعالى حقيقة فساد اللازم لا لزومه وانما اخر هذا الوجه عن الوجوه الثلاثة المتقدمة ليكون الايراد بهذا الوجه متضمنا للجواب عن معارضة الوجوه الثلاثة بلزوم المفاسد المذكورة لان لزومها كما يعارض دليل الاصحاب يعارض هذه الوجوه وايضا الوجوه الثلاثة المتقدمة متعلقة بذات المنكر اى كون مذهب الشيخ ذلك وهذا الوجه متعلق بمنشأ الذهاب اليه ومن جملة المنشأ دفع التعارض بين الادلة بحمل ادلة الحدود على حدوث صفات الكلام ولذا جعل البحث المتعلق به بحثا خامسا

انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا المصنف وموافقيه وماعلم من الدين كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى انه من ضروريات الدين مع انه خلاف مانقله الاصحاب وكيف يزعم ان هذا الجمل الغير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الدالة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على اللفظ بل يرجع

(قوله انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر الى آخره) اي لا اذا اعتقد انه من مخترعاته تعالى فالخصر اضافي فلا يرد انه ينكر اذا اعتقد انه من مخترعات الجن او الملك ايضا ومع ذلك فالاولى من مخترعات المخلوق (قوله اما اذا اعتقد انه) اي ما بين الدفتين من الالفاظ المرتبة ليس كلام الله تعالى حقيقة بمعنى الكلام القائم بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة اقول انهم لا ينكرون كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى لكن يحمل الكلام على المعاني لا على الالفاظ فالاولى ان يقال في هذا الوجه ان التكفير انما هو اذا اعتقد ان ليس فيما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة لا الالفاظ ولا المعاني اما اذا اعتقد انه المعاني دون الالفاظ فلا يجوز التكفير اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة وماعلم من الدين ضرورة انما هو ان فيما بين الدفتين كلام الله اعم من ان يكون المعاني او الالفاظ لا خصوصية الالفاظ ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام وحينئذ لا يرد ما يرد على قوله وماعلم من الدين الى آخره من انه لو كان كونه دالا على كلامه تعالى حقيقة معلوما من الدين ضرورة لزم تكفير المصنف ومحمد وشهرستاني وغيرهما في قولهم ان الالفاظ نفس كلامه تعالى لادالة عليه وذلك ايضا باطل فقد وقع فيما حفر لاختيه المسلم (قوله واما خامسا فلان الدالة الدالة الى آخره) يعني ليس ما ذكره في دفع التعارض بين الدالة بقوله والدالة الدالة على الحدوث الى آخره بصحيح في جميع الدالة اذ من جملة الدالة الدالة على الحدوث للمعتزلة قولهم لو كان القرآن قديما لم يكن بعض الآيات منه منسوخا بنصوص اخر واللازم باطل اما الملازمة فلان النسخ امارفح او انتهاء ولا يتصور شيء منهما في القديم لان مائت قدمه امتنع عدمه واما بطلان اللازم فللادلة الدالة على النسخ وهي النصوص التي ذكرها علماء الاصول والفقهاء وتلخيص الايراد انه لا يمكن حمل جميع ادلة النسخ على نسخ اللفظ وان امكن ذلك في بعضها وهو الحديث واجماع الاصحاب الدالين على محو بعض الآيات عن القلوب والنسيان بالكلية او على انه منسوخ الحكم والقراءة كافي حق الشيخ والشيخه اذ ازنيا فاقتلوا بل اكثرها محمول على نسخ الملفوظ بمعنى رفع حكمه او انتهائه كلا او بعضا مع بقاء قراءته كالأيات التي نسخ حكمها كلا او بعضا وبقي قرائتها والتلفظ بها وهذا

الى الملفوظ كيف وبعضها مما لا يتعلق بالنسخ بالتلفظ كما نسخ حكمه وبقي تلاوته
ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان مبدأ الكلام النفسى
فيناصفة يتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذى ينطبق
على المقصود وهذه الصفة المذكورة ضد الخرس وهي مبدأ الكلام النفسى

الوجه مدفوع اما اولافلان كلام المصنف في الادلة الدالة على الحديث وهذا الدليل
من المعتزلة ليس منها لا عند المصنف ولا في الواقع لان النسخ رفع حكم الكلام
او انتهاؤه لا رفع نفس الكلام سواء كان الكلام قديما او حادثا فان قالوا لو كان
الكلام قديما لكان حكمه ايضا قديما فلا يمكن رفع ذلك الحكم ولا انتهاؤه لان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه نقول بعد تسليم الملازمة الاحكام الخمسة مثل الوجوب والحرمة
وغيرها من الامور الاعتبارية فلا يكون قديمة حتى يمتنع زوالها والامور الاعتبارية
وان كانت ازلية يمكن رفعها وانتهاؤها كالاعدام الازلية للحوادث وامانايا فلانة
يتوجه على المصنف اذا حمل مراده على ان ما قرؤه هو بعينه وشخصه الشخص القائم بذاته تعالى
فالحدوث تلفظه لذلك الملفوظ المشخص واما اذا حمل على ما جوزه في الوجه الثانى والثالث
من كون ما قرؤه شخصا آخر موجودا بوجود آخر وان عدما اهل العربية شخصا
واحدا بناء على عدم الالتفات الى تدقيق الفلسفى فلا يرد ذلك اذ على هذا يرجع التلفظ
في كلامه الى الملفوظ الحادث والفرق بين مذهبه حينئذ ومذهب الاصحاب ان الكلام
اللفظى كلام الله حقيقة عنده لا عندهم وبينه وبين مذهب المعتزلة ان كل ما هو كلام الله
بحدوث عند المعتزلة لا عنده فان الفرد القائم بذاته تعالى قديم عنده واما لزوم توصيف
بعض افراده بالحدوث فيما لا محذور فيه عنده بعد ان صح ان له تعالى كلاما قديما قائما
بذاته تعالى وان قول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم بمعنى متصف بكلام قديم
واندفع المفاسد وللتستر عن لزوم ذلك التوصيف حقيقة اختار مذهب العربية وعبر
عن الكلام اللفظى الحادث بالتلفظ (قوله هي ان مبدأ الكلام النفسى الى آخره)
حاصل ما ذكره هنا ان لنا كلاما نفسيا وهو ما رتبناه في خيالنا من الالفاظ ولذلك الترتيب
مبدأ هو ملكة الاقتدار على تأليف كلمات وكلام وتلك الملكة حاصلة لنا من تكرار
الادراكات المتعلقة بالكلمات وتأليفها حال الصغر في الجملة ثم تزداد شيئا فشيئا وربما
يطلق عليها الكلام مجازا تسمية لاسم الاثر والمسبب على المؤثر والسبب كما في قولهم
زيد متكلم بمعنى متصف بما يضاد الخرس فان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف
بالكلام وليس المراد من التكلم في هذا القول هو التكلم بالفعل بل الاتصاف بتلك
الملكة وان لم يتكلم بالفعل وهو المراد بقولهم ان صفة الكلام صفة مضادة للخرس
والآفة وقوله هي مبدأ الكلام النفسى عكس قوله مبدأ الكلام النفسى فيناصفة الى
آخره وانما اتى بهذا العكس ليحكم عليها بكونها مبدأ ليكون اشارة الى انها بما يطلق
عليها الكلام مجازا لكونها مبدأ وسببا للكلام واطلاق اسم المسبب على السبب شائع

(قوله هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الخ) على هذا يكون من الامور الموجودة في العلم ولا ينكر احد علمه تعالى ازلا وابدا بما في القرآن المجيد من الكلمات واوصافها واحكامها بترتيبها الخاص واقسامها من الامر والنتهى والخبر والاستفهام والحكايات والقصص وغير ذلك

(قوله وهذه الصفة) وهي صفة التكلم القائمة بذاته تعالى قديمة (قوله وتلك الكلمات المرتبة) اى الموضوعات بعضها فوق بعض بحسب وجودها العلمى قديمة ايضا ضرورة كون علمه تعالى ازلها وهذه الكلمات باعتبار وجودها في علمه تعالى كلام نفسى له تعالى وقائمة به تعالى وباعتبار وجودها الخارجى كلام لفظى وحادث ومعنى كونه تعالى متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى وهي الصفة التي بها يؤلف الله ٢٤٢ تعالى تلك الكلمات في علمه

الازلى وهذه الصفة متغيرة لصفة العلم فان كلام غيره تعالى مملو له تعالى وتعلق علمه تعالى به ولم يتعلق به هذه الصفة وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسامه من الكتب والصحف واللغات المختلفة والاعبارات والانشات ولما كان كلامه تعالى ازلها كان الخطاب فيه متوجها الى مخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل فيكون المضى والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة المضى وبعضها بصيغة الحضور وبعضها بصيغة

وهي غير العلم فانها قد يتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد يتعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منافيلس كلامنا بل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا لغيره ومارتبته غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلى بصفته الازلية الذي هو مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك كما في صفتي السمع والبصر وفي صفة التكوين عند مثبتهاله تعالى ففي اثبات ذلك المبدأ في هذه المقدمة مدخل عظيم في المقصود (قوله وهي غير العلم) اى تلك الصفة التي هي مبدأ الترتيب غير صفة العلم الذي هو مبدأ الانكشاف اذ لو كانت هي العلم لكان كل كلام يتعلق علمنا به كلاما لنا واللازم باطل اما بطلان التالى فظاهر واما الملازمة فلان كل ما يتعلق به مبدأ ترتيبنا فهو كلام لنا قطعنا اذ لا يمكن ترتيب المرتب وانما عدل في اثبات المتغيرة عما ذكره العلامة التفتازانى في شرح العقائد من الاستدلال باخبار الانسان عما لا يعاينه بل يعلم خلافه لان الترتيب يتعلق بالمفردات المعلومة تصورا لا بالجموع المجهول تصديقا فهو انما يدل على مغايرتها للعلم التصديقي لا لمطابق العلم والقول بان الرابطة الدالة على العلم التصديقي من جملة الالفاظ المترتبة في الخيال وان كانت محذوفة لفظا فحل نظر لانها انما تدل على وقوع النسبة اولا ووقوعها لاعلى العلم بها ولو سلم فكون الرابطة من جملة الالفاظ المترتبة محل نظر لجواز ان يكون هيئة حاصلة من الحركات الاعرابية كاذنب اليه بعضهم (قوله فنقول كلام الله تعالى) اى الكلام النفسى (هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلى بصفته الازلية الذي هو مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة) اى مبدأ التأليف (قديمة) يعنى وهي مراد الشيخ من صفة الكلام التي عدوها من جملة الصفات الحقيقية المتفق عليها حيث قال كلامه تعالى معنى واحد بسيط يتعلق بالاشياء لما عرفت انهم كثيرا ما يطلقون اسامى الآثار

الاستقبال هذا ما ذكره الشارح رحمه الله في بعض تصانيفه فلا يتوجه عليه ما قيل ان تلك الصفة هي من (على) الصفات الثبوتية المعلومة الثبوت اوصفة اخرى فتزيد الصفات ايضا والقول بان كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلى يستلزم تميز الاشياء في الوجود العلمى وهو يستلزم عدم تناهيها بحسب الوجود العلمى وقد ادعى الشارح فيما سبق انه علم اجمالى حتى لا يلزم وجود ما لا يتناهى في علمه تعالى انتهى كلامه ووجه عدم توجه الاول ظاهر واما وجه عدم توجه الثانى فهو ان كون تلك الكلمات مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها وجودها في الخارج بمعنى انها في الوجود العلمى بحيث لو وجدت في الخارج لكان بعضها مقدما على بعض كان سائر الممكنات المترتبة المتعاقبة وغيرها كذلك على ما اشار اليه بقوله وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسامه الخ

الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمي اذلية ايضا بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات اذلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى الامارته الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لاتعاقب بينهما في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها واتما التعاقب بينهما في الوجود الخارجى وهو بحسب هذا الوجود كلام

على مباديها ولو مجازا واما ما قيل ان هذه الصفة القديمة التى هى مبدأ الترتيب هى صفة التكلم ففيه ان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف بالكلام فهو عندهم اما الاتصاف بالكلام النفسى او الاتصاف بهذه الصفة لانفس تلك الصفة كما لا يخفى وتلك الكلمات المرتبة ايضا قديمة اى اذلية لان الكلام النفسى على هذا يكون عبارة عن نوع من الصور العلمية وهو صور الكلمات بشرط كونها مرتبة بالصفة التى هى مبدأ ترتيبها والصور العلمية ليست من الابعان الموجودات حتى تكون قديمة بل هى اذلية كما اشرنا فعلى هذا لا يكون ذلك المبدأ صفة القدرة لانها انما يكون مبدأ لترتيب الالفاظ الحادثة كما يزعم المعتزلة ويكون المراد من الترتيب هو الترتيب بالايجاب لالاختيار لانه تعالى موجب فى علمه بالاشياء فالكلام النفسى فى الحقيقة حينئذ هو الصور العلمية التى اقتضتها ذات الواجب تعالى بمدخلية تلك الصفة بالاذلية مرتبة بترتيب القرآن مثلا وليس ترتيب كلام غيره تعالى كديوان حافظ بمدخلية تلك الصفة الاذلية بل بمدخلية صفة الغير فلا يلزم ان يكون كلام الله تعالى وان كان معلوما له تعالى فى الازل بكلماته وترتيبه ولدفعه اشار بقوله وليس كلام الله تعالى الامارته الخ فاندفع مخترعات الاوهام غير انه يرد عليه ما قيل هذا قول بتمايز الاشياء فى الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها وقد هرب عنه فيما سبق حتى جعل علمه تعالى اجماليا ويمكن دفعه بان الذات بمدخلية تلك الصفة الاذلية اقتضت صوراً مرتبة معلومة الذات والترتيب ولو اجمالاً فهناك ترتيب اجمالى وقد يجاب عنه بان هذا يخرج للمسئلة على مذهب الاشعرى كما صرح به فى الرسالة الجديدة وما ذكره فيما سبق هو المختار عند نفسه فلا بأس بمناقاة احدهما الآخر وفيه نظر لان اندفاع المفسد الذى اوردها المصنف على الاصحاب بهذا المذهب موقوف على القول بالوجود الذهنى ليكون ما نقرؤه عين الكلمات المرتبة فى علمه تعالى ماهية وان اختلفا وجودا بان يكون ما فى العلم موجودا علميا وما نقرؤه موجودا خارجيا ادعى تقدير ان يكون الصور العلمية امثال ما نقرؤه واشباحها لانفسها لا يندفع شئ من تلك المفسد والاشعرى لا يقول بالوجود الذهنى فالحق انه يخرج على مختار نفسه وان ذهب الى ان مراد الاشعرى من صفة الكلام هو تلك الصفة الاذلية واما ما قيل فى الجواب ان كون الكلمات مرتبة فى علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهور هو وجودها فى الخارج بمعنى انها فى الوجود العلمي بحيث لو وجدت فى الخارج لكان بعضها مقدما على البعض الآخر كترتيب سائر الممكنات قطعى الفساد اذ الترتيب على هذا يكون بمدخلية القدرة كما قال المعتزلة لا بمدخلية صفة الكلام بمعنى المبدأ

(قوله بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات اذلية بحسب وجودها العلمي) وذلك الوجود العلمي لها عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار على ما مر فى تحقيق علمه تعالى وهذا ظهر انه لا وجه لما قيل لو كان الوجود العلمي للكلام اللفظى هو الكلام النفسى ويوصف الواجب به لكان لكل من الممكنات وجود نفسى يتصف الواجب تعالى به ولا اختصاص فيه للكلام انتهى كلامه

لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتبجدها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اولى به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السبالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب فينا لقصور الآلة فانه يؤدي

(قوله وهذا الوجه سالم عما يلزم الخ) ولم يرد عليه ما قيل لم يكن صفة الكلام على هذا ماعدا صفة العلم لان الكلمات المرتبة صور علمية وايضا الصور العلمية ليست من الاعيان فكيف يكون صفة حقيقية انتهى لما عرفت ان ما جملوه من الصفات الحقيقية هو صفة الكلام بمعنى المبدأ لانفس الكلام النفس وتوضيهم الكلام النفسى بالقديم انما هو بمعنى الازلي كما تقدم فيندفع الثاني كيف ويرد مثله على القائلين بان الكلام النفسى معاني القرآن فاهو جوابهم فهو جوابه وليس هناك دليل قاطع على ان الكلام النفسى ليس صورا علمية على ان تلك الصور ليست علوما بل معلومات لان الصور العلمية انما تكون علوما باعتبار قيامها بالمدرک وخصوصية تشخصاتها في مدارك مشخصة لا باعتبار قطع النظر عن تلك التشخصات فانها بهذا الاعتبار معلومات وقد قطع النظر هنا عن تلك التشخصات للقطع بان ما نقرؤها موجودات خارجية غير متصفة بتشخصات علمية للواجب تعالى ولذا كانت مشتركة بين ما قام بذاته تعالى وبين ما نقرؤه فيندفع الاول ايضا (قوله ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى الى آخره) اى كون كلامه المدلول عليه بقول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم وبقوله تعالى ﴿ وكلم الله موسى تكليما ﴾ لفظا قائما بغيره تعالى مع ان العرف واللغة يشهدان بان المتكلم من انصف بالكلام لامن اوجده في الغير فلا يرد عليه ان كلامه تعالى باعتبار وجوده الخارجى الحادث قائم بغيره تعالى على هذا المذهب ايضا فالمناسب ان يقول من عدم قيام كلامه تعالى بذاته (قوله وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ الخ) بيان لما يلزم على ظاهر كلامهم كاخواته السابقة واللاحقة لبيان ظاهر كلامهم لان عدم كون الفاظ القرآن كلام الله تعالى فساد عنده كالمصنف فكلمة من بيان لهذا الفساد وذلك الكلام هو قولهم ان الكلام النفسى مدلول اللفظ واما العبارات فانها تسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو الكلام الحقيقى فانه بظاهره يقتضى ذلك وفي ادراج الظاهر اشارة الى انه يمكن توجيه كلامهم بحمله على ما اختاره بان يقال الكلمات المرتبة في الكلام اللفظى تدل عقلا على الكلمات المرتبة في علم المتكلم وهى الكلام النفسى والكلام في الحقيقة هو ذلك النفسى واما اللفظى فانما يسمى كلاما لدلالته عليه كما يستفاد من كلام الاخطل * ان الكلام لفي القواد وانما * جعل اللسان على الكلام دليلا * لكنه خلاف

(قوله مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة وهو كون كلام الله تعالى قائما بغيره) وذلك لان الكلمات المرتبة في علمه الله تعالى قائمة بذاته تعالى باعتبار وجودها العلمى (قوله وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها) وذلك لما قلنا من انه لا تعاقب بين الكلمات المرتبة في الواو العلمى (قوله وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها) وذلك لما قلنا من كون كلام الله تعالى هو الكلمات المرتبة في العلم (قوله وعلى ما اولى به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السبالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب) وذلك لما قلنا من كون قيام الكلمات التى هى كلامه النفسى بحسب وجودها العلمى الذى هو علمه تعالى بها

(قوله ما بين اوراق ديوان الحافظ) يريد به الحافظ شمس الدين محمد الشيرازي المعروف بلسان الغيب وديوانه الفارسي المتداول بديار القرس والجبال وخراسان وماوراءالنهر (قوله واساؤه توقيفية) هذا هو الحق متصف به الله سبحانه بما وصف به نفسه ونسبته بما سماه ونعتقد ان الاسماء والصفات كلها حق ثابت لله تعالى بالمعنى الذي عناء ونقث عند حدود الله تعالى ولا يتجاوز عنها في اثبات شيء منها وتفيقه ولاحد الدلالة بتعيين المراد منه بدون اذن من الشارع ولا نطلق عليه تعالى قط ما لم يرد به الشرع لا بطريق التسمية ولا بطريق التوصيف سواء كان باللغة العربية او غيرها الا في مقام ﴿ ٢٤٥ ﴾ الضرورة من البيان والترجمة مثلا اذا لم يعلم التركي ما هو

المراد من اسم الله تعالى فتقول له هو تكري وللفارسي هو خدای واما ما ذهب اليه الغزالي رحمه الله من تجويزه اطلاق ما علم اتصافه تعالى به بطريق التوصيف فهو عندي ابعد من اطلاقه بطريق التسمية لاقتضائه مصداق الحمل ومشاط الحكم فيه تعالى ولا يعلم ثبوته له تعالى بدون ورود الشرع فلا يجوز اطلاقه عليه بلا اذن منه لايهامه القص والكذب

الى سفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما رتبته المصنف على متقدمي الاشاعرة من المحذورات فان المتحدى به حينئذ يكون كلام الله تعالى وانكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى يكون كنكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا في حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله الا انه جعل ذلك الكلام موجودا بالوجود اللفظي ولعل المتأمل المصدق مهما رفض التعصب والجدال يشهد بحقيقة هذا المقال (واساؤه تعالى توقيفية) اي لا يجوز اطلاق اسم عليه ما لم يرد به

الظاهر من كلامهم (قوله الى سفسطة ظاهرة الخ) قد عرفت تأديته اليها (قوله فان المتحدى به الخ) لما عرفت ان الموجود العلمي متحد مع الموجود الخارجي بالذات وان اختلفا بالوجود بناء على ما هو التحقيق من القول بان الحاصل في الاذهان عين الاشياء لامثالها واشباحها (قوله فيكون كفرا في حق القرآن الى آخره) قد عرفت اختلاف هذا الكلام فيما اورده المصنف على الاصحاب كيف وقد دفعه نفسه عنهم في الوجه الرابع فالصواب هنا ان يقول وذلك الانكار غير لائق اذا الظاهر ان كلام الله تعالى فيما بين الدفتين عبارة عن الفاظ القرآن لا معانيها وما يقال ان تجويزا في حثيفة الصلوة بترجمة القرآن بلسان آخر يدل على ان القرآن عبارة عن المعاني لقوله تعالى ﴿ فاقرؤا ما ينسر من القرآن ﴾ قد دفعه بان الصحيح انه رجع عن هذا القول هذا هو تحقيق هذا المقام بحسب الطاقة التي قدرها العزيز الملام ﴿ قال المصنف واساؤه تعالى توقيفية الى آخره ﴾ التوقيف جعل شخص واقفا في مكان غير متجاوز عنه والمراد هنا ان الشرع جعلنا واقفين على اطلاق ما ورد فيه اطلاقه غير متجاوزين عنه الى اطلاق ما لم يرد اطلاقه فيه فالنزاع في هذه المسئلة في انه هل ورد من جانب الشرع توقيف على ذلك الاطلاق او لا فهذه المسئلة من حيث انه يجب الاعتقاد بورد التوقيف من جانب الشرع يكون من مسائل الكلام ومن حيث وجوب الاختصار على ما ورد في الشرع

(قوله فان المتحدى به يكون كلام الله تعالى) اي حين جعل كلام الله تعالى عبارة عن الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي يكون المتحدى به وهو السور والآيات التي تحدى بها

انبي عليه السلام كلام الله تعالى حقيقة ضرورة كونها كانت مرتبة له تعالى في علمه الازلي وان كانت حين التحدى موجودة في الخارج وكان التحدى وطلب المعارضة باعتبار هذا الوجود الذي صارت بحسب كلاما لفظيا بخلاف ما زعمه متقدمي الاشاعرة فان المتحدى به على زعمهم لا يكون كلام الله تعالى حقيقة بل يكون اطلاق الكلام عليه على سبيل المجاز لدلالته على الكلام الحقيقي (قوله يكون كنكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ) مع اننا لم قطعنا ان كلامه فكذا كون ما بين دفتي المصنف كلام الله تعالى معلوم لنا قطعا فيكون انكار كون كلام الله تعالى كفرا فان انكار كونه كلام الله تعالى انكار بالحقيقة لكون الكلمات المرتبة الموجودة في علمه تعالى كلاما له تعالى فانه متحد معها بالذات الا انه جعل موجودا بالوجود اللفظي بعد كونه موجودا بالوجود العلمي وهذا القدر لا يخرج عنه كونه كلاما له تعالى حقيقة

اذن الشارع قال في المواقف وشرحه ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بها جاز الاطلاق عليه تعالى سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه موها لما لا يليق بكبريائه فمن لم يحجز ان يطلق عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة تقدير ادبها علم سبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم فرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من المقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطنة سرعة الادراك لما يراد عرضه على السامع فيكون مسبوقا بالجهل ولا لفظ الطيب لان الطيب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام لما لا يسوغ في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار للاحتياط في الاحتران عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل

وحرمة اطلاق ما عداه وعدم جوازه يكون من مسائل الفقه فهي مشتركة بين العلمين كمسئلة المسح على الخفين ولا يجوز ان يكون التوقيف من جانب العقل لان الحكم يجوز الاطلاق وعدم جوازه يكون قولاً بالحسن والقبح العقليين فلي هذا يتجه عليهم انه لا بد في بيئاتها من دليل شرعي الا ان يقال الادلة الشرعية الدالة على وجوب كمال التعظيم له تعالى كثيرة والتوقيف ثابت بهذه الادلة كما يدل عليه قول الاشعري فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل ببلوغ ادراكنا ويمده يتجه ان غاية ذلك الاجتهاد في هذه المسئلة الا ان يقال المسائل المشتركة بين علمي الكلام والفقه لا يجب ان تكون يقينية بل يجوز ان تكون ظنية يكفيها الاجتهاد فيها ولعل المصنف لاجل ذلك ولاجل انها متعلقة بالاسماء لا بذات المسمى ولا بصفااته جعلها خاتمة لمباحث الذات والصفات (قوله اذا لم يكن اطلاقه موها الى آخره) لا يخفى انه مراد المعتزلة ايضا وان سكتوا عنه (قوله سرعة ادراك ما يراد عرضه الى آخره) اي سرعة ادراك المراد قبل تمام الكلام الدال عليه وعرضه على السامع عادة انما يوجد عند تمام الكلام ولذا لم يقل سرعة ما عرض عليه وليس المراد انها سرعة ادراك المراد قبل الشروع في العرض ولك ان نعمه عن ذلك (قوله لان الطيب يراد به الى آخره) كما هو مراد من قال ان علم الطيب عبارة عن مجموع العلم والعمل ثم المراد انه كثيرا ما يراد به ذلك لان هذا القدر بل قلة الارادة كاف في الايهام المذكور فلا ينافي جعل بعضهم الطيب عبارة عن مجرد العلم (قوله حتى يصح الاطلاق بلا توقف) لان مجرد ارتفاع الموانع غير كاف بل لا بد من مقتضى لاندفاع التوقف

(قوله ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات) كاسم خدای ویزدان وتكری فانه يجوز اطلاقها عليه تعالى من غير ورود اذن الشارع بهذا الاطلاق (قوله مأخوذ من المقال) وهو الجبل الذي يشده به البعير بذراعه فكانه عقل له بشيء اى حبس وشد

(قوله مع شيوعهما) هذا في القرن الاول والثاني وبين المجتهدين والفقهاء في حيز المنع ولا عبرة لشيء غم في القرون المتأخرة وفي السنة العوام ثم مراد فقههما ٢٤٧ ﴿ للواجب لا توجب صحة الاطلاق فان الواجب ليس بماورد

به الشرع ومن اطلقه عليه تعالى انما اطلقه على اصطلاح الفلاسفة ثم لو لم يصرورة ذلك اجماعا فهو ليس بحجة في باب العقائد عند الحنفية رحمهم الله من جملة حجة فيه فانما ذلك في اجماع الصحابة بتصریح الكل من غير سبق خلاف فيه لان المقائد لا بد لها من قاطع والتقليد فيها غير سائغ والظن غير كاف

بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع انتهى قلت ذهب الامام الفزالي الى جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الالما نفع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الالاب والام ومن يجري مجريهما وهو تعالى منزّه عن يتصرف فيه هذا كلاما ويشكل ذلك بلفظ خدای وتكری وامثالهما في سائر اللغات مع شيوعهما من غير تكثير الهمم الا ان يقال ان لفظ خدای معناه خود آينده اى الموجود بذاته وحينئذ يكون مرادفا لواجب الوجود كما ذكره الامام الرازى في بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك في سائر اسمائه بحسب سائر اللغات ان امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية (والمعاد) اى الجسماني فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ هو الذى يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره (حق) باجماع اهل الملل الثلاث وشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل كقوله تعالى ﴿ اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا

(قوله فيجوز عند ثبوت المدلول الى آخره) لعله يقول فلو كان فيه ما لا يابق لكبريائه تعالى لما ثبت له تعالى لكن لا بد من حيل العلم في كلامه على العلم القطعي الذى هو اليقين كما هو الظاهر منه (قوله فانه تصرف في المسمى الى آخره) لعل النزاع بينه وبين الاشعري ان واضع اللغات هو الله تعالى عند الاشعري وغيره تعالى عند الامام حجة الاسلام (قوله واما اطلاق واجب الوجود الى آخره) اى مما لم يرد بها الشرع فهو على سبيل التوصيف وهو جائز عند الامام لا بطريق التسمية حتى لا يجوز عنده وفي سكوته عن الجواب عن امثاله على مذهب الاشعري ايماء الى ترجيحه مذهب الامام والجواب عنه على مذهبه اجماع علماء اهل السنة على اطلاقهما واطلاق امثالهما فافهم وتأمل فيه ﴿ قال المصنف والمعاد حق ﴾ المعاد مصدر ميمى او اسم مكان وحقيقته العود لوجه الشئ الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق الى اولى الحيو بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات والتبرؤ عما ابتليت به من الظلمات الهيولانية على ما في شرح المقاصد (قوله اذ هو الذى يجب الاعتقاد به الى آخره) تعريف المستند لمصدره في المسند اليه اضافيا اى ما يجب اعتقاده هو الجسماني لا الروحاني فلا يكون من مسائل علم الكلام فيكون المتبادر من اطلاق اهل الشرع في علم الكلام هو الجسماني لا الروحاني ولا عام منهما (قوله باجماع اهل الملل الثلاث) المسلمون واليهود والنصارى وتعميم الاجماع عن اجماع اهل الكتاب

(قوله ويشكل ذلك بلفظ خدای وتكری) فانها يطابقان عليه تعالى على طريق التسمية دون التوصيف مع انه لم يرد من الشارع اذن في اطلاقهما عليه تعالى (قوله معناه خود آينده) فيكون اطلاقه عليه تعالى على طريق التوصيف فهو جائز لانه مما علم اتصافه تعالى (قوله اذ هو الذى يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره) فهو اللائق بان يورد في علم الكلام ويبحث عن احواله بخلاف المعاد الروحاني الذى هو بقاء النفس بعد المفارقة عن البدن والتلذذ بها بالذات العقلية وتأملها بالآلام النفسانية فانه

وان كان حقا لكن لا يجب الاعتقاد به شرعا ولا يكفر من انكره فلا يلازم ان يورد فيه ملائمة ايراد الجسماني بل هو من المسائل الحكيمة ولذا اثبت الحكيماء وبحثوا عن احواله (قوله كقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الآية)

ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحيى الذى انشأها اول مرة وهو بقل خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الآية فى ابى بن خلف خاصم النبي صلى الله عليه وسلم واتاه بعظم قد رمى وبلى فقتله بيده وقال يا محمد اترى الله يحيى هذه بعد مرم فقال صلى الله عليه وسلم نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقطع عرق التأويل بالكلية ولذلك قال الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وبين انكار الحشر الجسمى قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول به الفلاسفة وبين الحشر الجسمى لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فيستدعى حشرها جميعا ابدانا غير متناهية فى امكنة غير متناهية وقد ثبت تنهاى الابدان بالبرهان وباعترافهم (يحشر الاجساد ويماد فيها الارواح) باعادة البدن المعلوم بعينه عند

لاجل ان اجماعهم يدل عقلا على ان سائر الكتب الالهية مثبتة للحشر الجسمى للاستدلال عليه باجماعهم فلا يرد ان شهادة الكفرة غير مقبولة على ان اجماعهم لا يخلو عن التأييد لانهم عقلاء مع غاية كثرتهم كما لا يخفى ولما ثبت بالاجماع والكتاب والسنة قطعا كان انكاره كفرا (قوله واتاه بعظم قد رمى وبلى الى آخره) يقال رم العظم يرم بالكسر من باب ضرب يضرب اى يلى بلى من باب علم يعلم والتفتيت التفريق ولعله فرق اجزاءه بين اصبعيه وجعله غبارا وقوله اترى الله الخ بمعنى اتظن احياءه بعد هذا لانكار التوبيخى اوله تعجب (قوله ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول به الفلاسفة) اى القدم على الوجه الذى يقول به الفلاسفة من قدم نوع الانسان فى هذا القيد اشارة الى امكان الجمع مع القول بحدوث نوع الانسان ولا يخفى ما فيه من الخلل اذ قد سبق منه فى صدر الكتاب ان قول الفلاسفة بقدم نوع الانسان غير معلوم قطعا ولو سلم فلا مدخل لتناهى النفوس وعدم تنهايهما فى هذا الباب بل مداره على عدم تنهاى الابدان لان افلاطون واثياعه مع قولهم بتناهيها قائلون بقدمها مع التناسخ فيلزمهم عدم تنهاى الابدان فلا يمكن الجمع على قولهم ايضا فالوجه ان يقال ولا الجمع بين القول بقدم العالم مع عدم تنهاى المكلفين المحشورين وبين الحشر الجسمى بناء على اقتراح قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما سبق اقول ولا يمكن الجمع بين الحشر الجسمى وبين القول بكونه تعالى فاعلا موجبا كما دل عليه ما نقل عن حجة الاسلام الابائيات معدات غير متناهية ليكون نوع المكلف حادئا والمحشورون متناهية (قوله فيستدعى حشرها جميعا الخ) ليس المراد حشرها دفعة بل المراد حشر جميعها ولو متعاقبة اذ لا فناء لاهل الجنة والنار بعد دخولهم فيها فواء كان حشرهم دفعة او على التعاقب يلزم اجتماع الابدان والامكنة الغير المتناهية فى الوجود فى زمان واحد قد ابطالها البراهين (قوله باعادة البدن المعلوم الخ) الاولى باعادة الشخص المعلوم بعينه ليشمل اعادته وروحه المعلومين لان الارواح داخلة تحت عموم قوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه)

ومن زعم ان ورود الاذن باطلاق اسم اذن باطلاق مراد فيه فقدانى (قوله ولا الجمع بين الخ) قال بعض الفضلاء الشرع انما ورد بانبات الحشر لا دم الاخير واولاده ويجوز تخصيص قوم دون قوم ببعض المجازاة من الثواب والعقوبة لتفاوتهم فى الكمال والنقص كالحجوات والعجم والمقصود من ذلك دفع الملح اليه الشارح من ان الفلاسفة وان

لم يكتف فى هذا الاستدلال بقوله تعالى قل يحيى الذى انشأها اول مرة قطعا لعرق التأويل وقلة ثباته بالكلية اذ لا يتأتى به هذا القطع والقطع الابدان المجموع على ما لا يخفى ولهذا القطع المذكور ونقل الحديث ايضا (قوله فان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية) فان القائلين به قائلون بقدم الانواع المتوالة دون اشخاصها ولا يتصور بذلك الا يكون اشخاصها غير متناهية متعاقبة فيكون النفوس الانسانية الحادثة بحدوث الابدان الغير المتناهية غير متناهية

لم يكفر وانفس قولهم بقديم العالم على نحو ما يقولون به لكنهم يلزمهم ذلك لتأديبه لا تنكار الحشر الجسماني ووجه الدفع ظاهر على انه على ذلك التقدير لزوم المعنى للترتبات (قوله باعادة البدن المعدوم بعينه) لادليل على ذلك لا من حيث العقل ولا من جهة النقل وقد اعترف به الفخر الرازي مع نعتته فيه بل الدليل قام على خلافه فان الاعادة لا بد من بقاء المعاد محفوظ الوجود والوحدة والا لا يكون اعادة بل ايجادا مستأففا وما ذكره الشيخ الرئيس في هذا الباب واضح بين الافادة وان لم يحصل معناه للمتفلسفة ومذهب الحنفية ان اعادة المعدوم بعينه متممة والاثة الثلاثة ومعهم زفر رحمه الله متفقون عليه وصرح به ابو المنصور الماتريدي في التأويلات وما وقع من بعض اتباع المتفلسفة من تخصيص ذلك بالاعراض خلصت من القول مردود عليه وامكان الحشر لا يتوقف عليه اصلا وما يدل قطعا على ان هؤلاء الفقهاء العظام يقولون بامتناع الاعادة مسألة اليقين وذلك انهم اختلفت اصولهم في ان تصور شرط في انعقاد اليقين ام لا فذهب ابو حنيفة ومحمد رحمه الله على اشتراط امكانه الذاتي بمعنى عدم استحالة عقلا وشرط زفر ان كانه العادي ايضا بمعنى عدم استحالة في مجاري العادة لان وجوب الكفارة في يمين يتصور فيه البر حتى يصير التكفير كالباذ ذهب ابو يوسف الى عدم اشتراطه اصلا لان البر الواجب يتأدى بالكفارة توجب انعقادها في حق وجوبها ثم فرعوا على هذه الاصول مسائل منها ٢٤٩ ما في الجامع الصغير حيث قال فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة

بعض المتكلمين بل اكثرهم اوبان يجمع الاجزاء المتفرقة كما كانت اولا عند بعضهم وهم الذين يتكرون جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة وهم يدعون بداهة استحالة ويزعمون اقامة الدلائل التنبيهية عليها منها ما ذكره ابن سينا في التعليقات انه اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم يتعد واستمر وجوده في وقت آخر وعلم ذلك او شوه علم ان الوجود واحد وهو دليل من ذهب الى ان الحشر بالاعادة لا بالجمع (قول له علم ان الوجود واحد) اى بالشخص فزيد الموجود اليوم هو زيد الموجود امس بعينه وشخصه لان الزمان ليس من الشخصات قطعا وقد نازع فيه بعض تلامذة ابن سينا قالوا بان قال ان كان الامر كما زعمت فلا يلزم معنى الجواب لاني غيب من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني وهذا الكلام من الشيخ تمهيد للاستدلال بقوله واما اذا عدم الخ اذ الاشياء تنكشف باضدادها فان المراد اذا استمر وجود الشيء ولم يبعد هويته زمانين لم يلزم التحكم الباطل في الحكم بان الموجود في الزمان الثاني هو بعينه

في شرحه هذا قولهما وقال ابو يوسف بحث لان المذهب عندهما ان اليقين لا تنعقد على ما لا يمكن له ومتى اضيف الى يمكن ثم زال الامكان لم يتحول الى ما يحتمل الوجود والامكان اما في مسألة الاذن فان جعل الاذن غاية وغاية اليقين آخر اجزائه او كان محتملا للوجود فاذا مات بطلت لان الشرط كان اذنه في حياته القائمة به واما مسألة القتل لان اليقين لم تنعقد على الذي يحتمل الحدوث وانما عقدت على الحيوية القائمة به على ما قدره في نفسه فلا يبق على ما يحتمل الوجود وهو حيوة غير الاولى واما اذا علم بموته قصد الحيوية الموهومة التي ستوجد بالاحياء فيكون الفلان بعينه فالتعقدت اليقين لانها عقد يصح مع كل حظر كما في قوله والله لا مسن السماء واما مسألة الكوز فان اليقين متى عقدت على فعل لا يمتد كالشرب موقت باليوم كان اليوم معيارا فلا يلزم انعقادها الا في آخر النهار من اليوم المراهن فيه عقد او يلزم ابتداء العقد في آخر النهار والماء هالك فلا تنعقد عندها ولهذا قلنا في قوله والله لا مسن السماء اليوم ان يحنث في آخر النهار بخلاف ما اذا اطلق وقال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز حيث لانها انعقدت مطلقة والمطلق غاية هلاك الخالف او هلاك ما عقد عليه فاذا ترك البر حتى انتهت مدة العقد حنث واما عند ابي يوسف فيحنث في هذه الصور كلها لان اليقين في المستقبل تستقضى عنده عن الاحتمال هذا كلامه وفيما يمكن عقلا لاعادة ولم يوقت يحنث حالا عند اثمة الثلاثة بيقين

بحسب بناء على العادة وعند زفر لاصلا لامتناعه مادة وحاصل ٢٥٠ ما استفدناه من كلامهم ان اعادة الحياة

السابقة مستحيلة عقلا
بجلاف الاحياء ثانيا

(قوله وليكن ب كج
في الحدوث والموضوع
والزمان الخ) اي وليكن ب
المائل لـ ج المتحد معه
في الماهية ولوازمها مشاركا
وموافقا له في جميع
العوارض والواحق
التي يمكن اشتراكهما و
موافقتها فيهما من الحدوث
والموضوع والزمان وغيرها
(قوله فلا يتميز ب عن ج)
اي فعلى هذا الغرض
لا يتميز ب عن ج بان يكون
المعاد هو ب لا ج فان
نسبة ا على هذا الغرض
الى امرين هما ب و ج
المتشابهان من كل وجه
اي في الماهية ولوازمها
وجميع الواحق الممكنة
العروض لهما معا ولا تغاير
بينهما في هذا الغرض الا
في النسبة التي ينظر ويتردد
في انه هل يمكن ان يختلف
تلك النسبة فيهما بان يكون
احدهما احق بان يكون
معادا ويكون ا اولي به
من الآخر او لا يختلف بل
يكونان متشابهين في تلك
النسبة ايضا فيصح ح كون
كل منهما معادا او محدثا
جديدا لكن اذا لم يختلفا

واما اذا عدم فليكن الموجود السابق (ا) وليكن المعاد الذي حدث (ب) وليكن المحدث
الجديد (ج) وليكن (ب) (كج) في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك لا يخالفه
الا بالعدد فلا يتميز (ب) عن (ج) في استحقاق ان يكون (ا) منسوباً اليه دون (ج)
فان نسبة (ا) الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي تنظر هل يمكن
ان يختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا

الموجود في الزمان الاول لبقاء الموضوع والمشتخصات اعنى الهوية المشتركة بين
الزمانين بداهة وان تبدل بعض العوارض الغير اللازمة للشخص (واما اذا عدم)
ولم يستمر الوجود في الزمان الثاني ثم اعيد في الزمان الثالث لزم التحكم الباطل
في الحكم بان هذا الموجود المتأخر هو بعينه الموجود السابق لا موجود آخر مثله
اذلا فقد هوية الموجود الاول لم يبق منه شيء من الموضوع والعوارض المشخصة
حتى يكون الموجود الثاني مشتملا عليه ويكون مرجحا للحكم المذكور ويندفع
التحكم وحيث لا مرجح فلا اندفاع كاقال (فليكن الموجود السابق) اي زيدا قبل
موته مثلا وليكن (المعاد الذي حدث ب) وهو في المثال زيد المحدث بعد موته
في وقت آخر (وليكن المحدث الجديد ج) وهو في المثال عمرو الحادث بعد موت
زيد الشبيه بزيد الحادث بعد موته في جميع المشتخصات والعوارض ولذا قال (وليكن
ب كج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك) من الامور المميز عما عداها
الغير المميزة عن كونها الموجود الاول وبهذا يندفع ما قيل ان اصل الاستدلال
مبنى على ان الزمان ليس من المشتخصات فاخذ الزمان هنا بخالفه وذلك الاندفاع
لان المراد انه مثله في الحدوث بعد فناء الموجود الاول اذ لو كان المحدث الجديد
حادثا قبل فناء واستمر وجوده الى ان يحدث المعاد ثانيا لم يكن هناك تحكم اصلا
لان ذلك المحدث الجديد غير الفاني قطعاً كادل عليه تمهيد الشيخ والامتيان بينهما
من جهة المشتخصات الآخر لا بالزمان لا اشتراكهما في زمان قبل فناء الموجود
السابق فلا مخالفة وبالجملة انما يلزم التحكم اذا كان المحدث الجديد حادثا بعد فناء
الموجود السابق سواء كان حدوثه مع حدوث ما فرض معادا او قبله او بعده (لاتحادها الا
بالعدد) علة لكونها متماثلين من كل وجه والاولى ان يقول بحيث لا يتغايران الا بالعدد
واذا كانا متماثلين كذلك (فلا يتميز ب عن ج) في استحقاق ان يكون (ا) منسوباً اليه
اي الى ب بان يقال هذا دون الآخر (فان نسبة (ا) كائنة الى امرين متشابهين
من كل وجه الا في النسبة التي تنظر) فيها جوابا عن قال (هل يمكن ان يختلفا
فيها او لا) وتلك النسبة مافى قوله منسوباً وهذا الاستثناء من قبيل ما ذكره
في تأكيد المدح بما يشبه الذم كقول الشاعر * ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم *
بهن فلول من قراع الكتائب * بمعنى انه لو كان لهم عيب كان ذلك العيب فلول
سيوفهم من المحاربة الكثيرة مع اعدائهم لكنهما ليست بعيب ايضا بل مما يدل

في الماهية ولوازمها وعوارضها على ماهو المقروض فلا يمكن ان يجعل (ا) لاحدهما اولى من ان يجعل للآخر (على)

(قوله فهو نفس هذه النسبة)

واخذ المطلوب في بيان نفسه)

اي هذا مصادرة اذ ليس

الكلام الا فيه فانه لا تقاوت

بين ب وج في هذا الغرض

بل هما متشابهان من كل

وجه فلا يتصور اختلافهما

في هذه النسبة اصلاً (قوله)

بل يقول الخصم انما كان

الح) وذلك لان المناسبة

المصححة لهذا الكون

بين ا و ج ليس باقل مما هو

بين ا و ب (قوله بل اذا

صح مذهب من يقول) الى

قوله امكن ان يقال بالاعادة

وذلك لان الذات المعينة

التي يقال بمودها باقية

ومنحظة ح في حال

العدم فاذا صارت موجودة

بعد كونها معدومة يكون

معروض الوجود في الوقتين

امراً واحداً لا نحفظ

وحدته (قوله ولم يجعل

للمعدوم في حال العدم

ذاتاً ثابتة) على ما هو

التحقيق فان العدم عبارة

عن فقد الذات فيكون

المعدوم في الخارج مسلوباً

عن نفسه مادام معدوماً

فيصدق على الانسان المعدوم

في الخارج انه ليس بانسان

فيه وصدق هذه السالبة

الخارجية لعدم الموضوع

في الخارج

فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للآخر فان قيل انما هو اولى (لب) دون (ج) لانه كان (لب) دون (ج) فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان (لج) بل اذا صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد حقيقة من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتاً مالم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجوه اخر واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتاً ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقاً لان يكون له الوجود السابق دون الحادث الآخر بل اما ان يكون كل منهما معاداً او لا يكون كل واحد منهما معاداً

على كمال شجاعتهم وعليه حمل قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموت الاولى الآية مبالغة في نفي الموت عنهم فالمراد لو لم يكونا متشابهين بل مختلفين في الجملة كانا مختلفين في هذه النسبة لكنهما غير متخالفين في هذه النسبة ايضاً لانهما اذا لم يختلفا في اشتغال احدهما على شيء من موضوع الموجود السابق وعوارضه المشخصة دون الآخر (فليس ان يجعل) تلك النسبة (لاحدهما اولى) في نفس الامر (من ان يجعل للآخر) واذا انتفى الاولوية في نفس الامر كان الحكم بان احدهما هو الموجود السابق دون الآخر تحكماً باطلاً ولو كان ذلك الحكم من المبادئ العالية وكلاً كان ذلك الحكم تحكماً باطلاً لم يختلفا في تلك النسبة ايضاً في الواقع ضرورة انهما لو اختلفا فيها في الواقع لم يكن ذلك الحكم تحكماً باطلاً بل متحققاً في المبادئ العالية لان تحققها في الواقع يستلزم حكم المبادئ بها والحاصل ان عدم اختلافهما في الاشتغال المذكور يستلزم انتفاع الاولوية وانتفاؤها يستلزم التحكم في الحكم بهذه النسبة والتحكم يستلزم عدم اختلافهما في هذه النسبة ايضاً في الواقع (فان قيل انما هو اولى لب دون ج لانه كانت لب دون ج) معارضة لقوله فليس ان يجعل الى آخره معارضة في المقدمة واجاب عنها بقوله (فهو) اي هذا الحكم المحصري (نفس هذه النسبة) التي نفينا تحققها في نفس الامر واخذ في بيانها (اخذ المطلوب في بيان نفسه) وهو باطل مصادرة على المطلوب ولا يسلم الخصم (بل يقول الخصم انما كان الح) ولما توجه ان يقال لا يلزم من اندفاع المعارضة تمام الدليل المذكور الذي ادعى كونه تنبيهاً اذ للخصم بعد ذلك منع عدم الاولوية في الواقع اضرب عنه فقال (بل اذا صح مذهب من يقول الى آخره) يعنى ليس لمنع عدم الاولوية مدار سوى مذهب من قال ان هويات المعدومات الممكنة متميزة ثابتة في العدم نبوتاً منفكاً عن الوجود الخارجي كإذهب اليه المعتزلة وذلك المذهب باطل فلا شك في عدم الاولوية وبهذا التحرير سقط مخترعات الاوهام وتلخيص هذا الدليل لوجاز اعادة المعدوم بعينه لجاز اعادته مع مثله من كل وجه واللازم باطل لان المتماثلين اما ان يكون احدهما معاداً دون الآخر وذلك باطل مستلزم للتحكم من غير مرجح ولو في حكم المبادئ العالية واما ان يكونا معادين وذلك باطل مستلزم

واذا كان المحمولان الاثنان يوجيان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما معاد غير نفسه مع الآخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي الاثنيان الصرفة لا غير هذا كلامه

لاتحاد الاثنيان وامان لا يكون شيء منهما معادا وهو ايضا باطل مستلزم لخلاف المفروض اذ قد فرض كون احدهما معادا ومن قال هناك ان الثالث هو المطلوب فقد غفل * واعلم ان تقرير كلام الشيخ هنا لا يتوقف على كون المتماثلين المذكورين موجودين في الخارج بل يكفي كون احدهما موجودا والاخر معدوما اذ التحكم المذكور لازم في الحكم بان هذا الموجود الحادث بعد فناء الاول هو الموجود السابق لاموجود آخر مثله الممكن في ذاته ايضا فالتعرض بالحادث الجديد من مقتضيات التحكم لا مجرد التوضيح كما وهم وبذلك يندفع ان يقال ان الملازمة القائلة بانه لو جاز اعادته لجاز اعادته مع مثله متنوعة في عوارض المعاد بجميع الاجزاء المتفرقة لان العرضين المتماثلين ان قاما بالمعاد لزم اجتماع المتماثلين في محل واحد وان قام احدهما به والاخر بشخص آخر فلا تحكم لان العرض المعاد هو القائم به فلا يدل على امتناع اعادة العوارض بخلاف الدليل الآتي لكن على هذا قولنا مع مثله في الملازمة المذكورة بمعنى مع امكان مثله فاعلم هذا المقام (قوله) واذا كان المحمولان الاثنان الى آخره دليل آخر على امتناع الاعادة فان الدليل الاول كان باعتبار امر ثالث غير المبدأ والمعاد وهذا الدليل باعتبارهما فقط مع قطع النظر عن الامر الثالث وحاصل هذا الدليل لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يكون موضوعا قولنا هذا مبدأ وهذا معاد متحدان بالذات ومختلفين باعتبار محمولي المبدأ والمعاد كما في قولنا زيد قائم وزيد قاعد واللازم فيما نحن فيه باطل لان كل محمولين يوجيان المغايرة بين موضوعهما ولو مغايرة اعتبارية كزيد القائم وزيد القاعد والمغايرة التي اوجبها المحمولان الاثنان انما تجتمع الاتحاد الذاتي فيما استمر وجود الموضوع وهويته او ثبوته في العدم منفكا عن الوجود الخارجي ليثبت المحمولان لذات واحدة ويتحقق هناك اتحاد بالذات والهوية ومغايرة باعتبار المحمولين واما اذا ثبت له احد المحمولين حال وجوده ثم فقد هويته ولم يكن لها ثبوت حال العدم فلم يكن في نفسه ذاتا واحدة ثم ثبت له محمول آخر كما فينا نحن فيه فليس هناك بين الموضوعين اتحاد اصلا لا باعتبار وهو ظاهر ولا بالذات والهوية لان عدمها فيما بين ثبوت المحمولين عبارة عن بطلان الهوية وفقد الذات بناء على بطلان قول من يقول هويته المدومات الممكنة متميزة ثابتة حال العدم وبقاؤه ذاتا واحدة في نفسه الى ان يلحقه المحمول الثاني انما يتصور باحد الامرين اما باستمرار الوجود الخارجي او باستمرار الثبوت حال العدم فاذا لم يكن له شيء منهما لم يكن هناك اتحاد بين الموضوعين اصلا فبقى الاثنيان الصرفة

(قوله) واذا كان المحمولان الاثنان (هما الوجود والعدم يوجيان الموضوع لهما اعني مصر وضهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر وذلك لكون العدم عبارة عن فقد الذات وعدم انحفاظها في حال طريانه (قوله) فان استمر موجودا واحدا (وذلك بان يستمر ذاته ووجوده (قوله) او ذاتا ثابتة واحدة وذلك بان استمر ذاته فقط كان ذلك الشيء المستمر باعتبار الموضوع الواحد القائم الثابت من جهة الوجود والذات شيئا واحدا ويكون له جهتان من وحدة الذات والوجود اذا استمر الوجود وجهة واحدة هي الذات اذا استمر ذاتا فقط وباعتبار المحمولين اعني الوجود والعدم شيئين اثنين (قوله) فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة (بقيت الاثنية الصرفة وذلك لعدم اشتراك الوجود مع المعدوم لا في الذات ولا في الوجود فلا يكون بينهما جهة اصلا واحدة

وربما يخالج الاوهام انه اذا عدم في الخارج يبقى في نفس الامر بحسب وجوده الذهني فيتحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كما لو كان ثابتا في العدم ووجه دفعه

اي الخالية عن الاتحاد بوجهما فقد ظهر فساد ما قيل ان هذا الدليل ليس مبنيا على بطلان مذهب من يقول بثبوت ذوات الممدومات حال العدم لا يقال انما يبقى الاثنية الصرفة لو لم تكن الهوية الثانية عين الهوية الاولى وهو ممنوع بل اول المسئلة لاننا نقول انكار كونها اثنتين مكابرة فان اتحدنا بالذات يلزم اتحاد الاثنين وهو باطل وعليه مبنى الدليلين * واعلم ان مبنى كلا الدليلين على فقدان الذات وبطلان الهوية فيما بين الوجودين السابق واللاحق لان مدار لزوم التحكم وعدم الاتحاد بين الموضوعين بوجه هو ذلك فقدان ولذا ارجع الشارح المحقق في حاشية التجريد مجموع الدليلين الى دليل واحد وحكم بان ليس هذا استدلالا على امتناع العود بامتناع الحكم على المعلوم كما قرره المتأخرون واوردوا عليه بوجوه * الاول المعارضة بان يقال لو امتنع اعادة المعلوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعلوم ليس له هوية ثابتة تمكن الاشارة العقلية اليها * الثاني النقض بان يقال لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصح الحكم على ممدوم اصلا وللزام باطل * الثالث المنع بان يقال لانم انه لو صح الاعادة لصح الحكم عليه بصحة العود ولو سلم فالاشارة العقلية تكفيها الهوية الذهنية ولا تتوقف على الهوية الخارجية وعلى تحرير الشارح لا يتوجه عليه غير الثالث بعد التسليم وتفصيل هذا البحث يطلب من محل آخر (قوله وربما يخالج الاوهام الخ) اراد على الدليلين باننا لا نسلم انه اذا لم يستمر وجوده ولم تكن له هوية ثابتة في الخارج حال العدم يلزم التحكم وعدم اتحاد الموضوعين بالذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن له في نفس الامر وجود مستمر بوجه آخر غير الوجود الخارجي وغير الثبوت الخارجي وهو ممنوع كيف لا وله وجود في نفس الامر في ضمن وجوده الذهني المستمر الى ثبوت المحمول الثاني فنستحفظ به وحدته الشخصية وتبقى هويته في نفس الامر كما تستحفظ وتبقى لو كان ثابتا في الخارج منفكا عن الوجود الخارجي في حال العدم على ما زعمه المعتزلة واذا انحفظت وحدته الشخصية في نفس الامر فلا يتم الدليل الاول لاندفاع التحكم ولا الدليل الثاني لكون موضوعي القضيتين متعديين بالذات والهوية مختلفين باعتبار المحمولين (قوله ووجه دفعه ان الموجود في الذهن بالحقبة الى آخره) اعلم ان الجواب عن هذا السؤال بوجهين * الاول بابطال السند الذي هو جواز انحفاظ وحدته الشخصية بحسب الوجود الذهني * الثاني باثبات المنوع اعني لزوم التحكم والاثنية الصرفة مع انحفاظ وحدته الشخصية بحسب الوجود الذهني وفي الاول وجهان فصار المجموع ثلثة اوجه * الاول بابطال السند بان وحدتها الشخصية غير محفوظة في الذهن اذ لا وحدة بدون الوجود ولا وجود بدون الشخص سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا والهوية الذهنية انما تكون موجودة

(قوله فيتحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود) يعنى انه وان لم يحفظ وحدته في نفس الامر بحسب الخارج لكنه يحفظ في نفس الامر بحسب وجوده الذهني لان الحاصل في الذهن عند الحقيقة عين انما هو ماهيات الاشياء وانفسها لا اشباحها وامثالها وهذا القدر كاف في صحة الاعادة

(قوله ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتشفة بالمشخصة الذهنية) حاصله ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود في الخارج وبين الموجود في الذهن وذلك لان الموجود في الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتشفة بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة ولا الهوية المكتشفة بالموارض والمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمة من حيث انها كذلك في الذهن ٢٥٤ وامتناع وجودها فيه من حيث انها

مكتشفة بالمشخصات الخارجية
انما صارت بها موجودة
مشخصة في الخارج فالتحاد
تلك الهوية الذهنية مع الموجود
الخارجي لا يتصور الا بعد
تجريد كل منهما عما يعرضه
ويشخصه فلا يكون حينئذ
وحدة الهوية الموجود
في الخارج محفوظة في نفس
الامر بحسب وجودها
الذهني فلا يكون الموجود
في الذهن عين الموجود
في الخارج من حيث انهما
موجودان فيهما بل يكون
عينه اذا جردا عن جميع
عوارضهما المشخصة فلا
يكون هو عينه مطلقا وبما
قررنا ندفع ما اورد عليه
من ان كون الموجود في
الذهن شخصا ذهني محفوظا
بموارض يكون بعد
التجريد عين الشخص
الخارجي لا ينبغي كون
الشخص الخارجي محفوظا
في الذهن وموجودا فيه
محفوظا بتلك الموارض
فليتأمل ثم قال هذا المورد

ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتشفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع
الموجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عنه فليست اياه مطلقا بالفعل

في الذهن بمشخصاتها الذهنية وهي تلك الشخصيات ليست هوية خارجية والا لزم
انصاف الهوية الخارجية بالموارض المختصة بالموجود الذهني وهو ضروري البطلان
بل بشرط تجريدها عنها وقولهم باتحادها معها بمعنى انها بعد التجريد عنها
يكون عينها لا بمعنى انها عينها على الاطلاق وبالفعل سواء جردت عنها او لا اذا ليست
عينها مطلقا بالفعل ويتجه عليه ان ليس معنى تجريد الهوية عن مشخصاتها جعلها
خالية عنها في الواقع بل معناه قطع النظر عنها وعدم اعتبارها ولا يلزم من عدم
اعتبارها اعتبار عدمها فضلا عن عدمها في الواقع فكما ان زيدا بتجريده عن مشخصاته
الخارجية لا يخرج عن كونه موجودا خارجيا فكذا هويته الذهنية بتجريدها عن
مشخصاتها الذهنية لا يخرج عن كونها موجودة وصورة ذهنية في الواقع بل لكل
من الكليات والجزئيات هوية ذهنية مكتشفة بالمشخصات الذهنية بتجريدها عنها
كانت صالحة للاتحاد مع كثيرين في الخارج فيكون كلية او لا تكون صالحة لذلك
فتكون جزئية فلا شك في انحفاظ الوحدة الشخصية في نفس الامر في ضمن الموجود
الذهني الثاني باطل السند ايضا بان الصورة الحاصلة من كل شيء ولو من الجزئي المعلوم بجميع
خصوصياته كل يصح صدقه على ذلك الجزئي وعلى افراد اخر مماثلة لذلك الجزئي مشاركة له
فيه فيكون الوحدة المحفوظة في ضمن الوجود الذهني وحدة نوعية لاشخصية ويتجه عليه انه
لوصح ذلك لم يصح تقسيمهم الصورة العقلية الى الكلي والجزئي وذلك ظاهر البطلان
الثالث باثبات الممنوع بان وحدته الشخصية المحفوظة في ضمن الوجود الذهني غير كافية
في اندفاع المخدورين لان قولنا هذا مبدء وهذا معاد وكذا قولنا هذا الموجود
هو الموجود السابق وعكسه لكون الحكم في جميع ذلك باتحاد الموجودين الخارجيين
المكتشفين بالموارض الخارجية فهي موجبات شخصيات خارجية يتوقف صدقها
على وجود الموضوع في الخارج لاذهنيات يكفي في صدقها وجود الموضوع في الذهن
فقط وان كان المبدئية والمعادية والمجودية في السابق واللاحق من المعقولات
الثانية العارضة لمعرضاتها في الذهن فقط ولم تكن تلك الخارجية من القضايا
المتعارفة التي حكم فيها بمفهوم المحمول لا بما صدق عليه لان خصوصية دعوى اعادة

بل الحق في الجواب ان قال الحكم بان متلا في الخارج هو ما كان ا في الخارج يستدعي حفظ الذات (المدموم)

واستمراره في الخارج ولا ينفع كونها في الذهن محفوظة نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بان ب كان ا واما ان ب
كان ا في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج انتهى كلامه اقول وانت خير بان لو سلم
انحفاظ الذات الموجودة في الخارج في نفس الامر فلما لم ينقل ان يقول بكفاية هذا القدر من بقاء الذات وانحفاظها

المعدوم بعينه تقتضى الحكم باتحاد الهويتين الخارجيتين في الخارج واذا كانت تلك القضايا موجبات خارجيات فلا بد من انحفاظ وحدتها في الخارج ولا يكتفى انحفاظ وحدتها في الذهن ولذا لم يلتفت اليه الشيخ ونجى عليه ان صدق الحكم الذهني كاف في اندفاع المخدور الاول اعني الحكم لكن لا يكتفى في اندفاع المخدور الثاني اذ ليس الحكم في هذه القضايا على نفس الصورة الذهنية بل على الموجود الخارجي وتلك الصورة مرآة لملاحظته فلا يكون الموضوعان الحقيقيان متحدين بالذات الا اذا انحفظ وحدة الهوية الخارجية بحسب الخارج ولا يكتفى انحفاظ وحدة المرآة ولعل الشيخ لهذه الدققة تعرض بالدليل الثاني اذا قرر هذا فقول قد حلوا جواب الشارح هنا وفي حاشية التجريد على الوجه الاول ولذا اورد عليه بعض المتأخرين في حواشي التجريد وتبعه المولى ميرزا جان في الحاشية القديمة على شرح حكمة العين بان كون الموجود في الذهن شخصا ذهنيا محفوظ بموارض ذهنية يكون بعد التجريد عنها الشخص عين الخارجي لا يبنى كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض ثم اختارا الجواب بالطريق الثالث فقالا بل الحق في الجواب ان يقال الحكم بان (ب) مثلا في الخارج هو ما كان (ا) في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمراره في الخارج فلا ينفع كونها في الذهن محفوظة نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بان (ب) كان (ا) في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج انتهى واجاب بعضهم هنا عن ذلك الاعتراض بان حاصل جواب الشارح ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود في الخارج وبين الموجود في الذهن وذلك لان الموجود في الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتشفة بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة والالهوية المكتشفة بالمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمة من حيث انها كذلك وامتناع وجودها فيه من حيث انها مكتشفة بالمشخصات الخارجية التي بها صارت موجودة ومشخصة في الخارج فاتحاد تلك الهوية الذهنية مع الموجود الخارجي لا يتصور الا بعد تجريد كل منهما عما يعرضه ويشخصه فلا يكون حينئذ وحدة الهوية الموجودة في الخارج محفوظة في نفس الامر بحسب وجودها الذهني فلا يكون الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج من حيث هما موجودان فيهما بل يكون عينه اذا جردا عن جميع عوارضهما المشخصة فلا يكون هو عينه مطلقا انتهى ولا يخفى ما فيه من الفساد فانه ان اراد بتجريد الهوية الخارجية عن العوارض الخارجية تجريدها عن ذوات تلك العوارض المشخصة كتجريد هذه النار عن الحرارة والاجراق وان لم تجرد عن صورتيهما الحاصلتين مع صورة النار في الذهن فذلك لا ينافي كون صورة الهوية الخارجية المشتملة على صور عوارضها الخارجية واحدة بالشخص بحسب وجودها الذهني كيف وتلك الصورة بعد تجريدها

في صحة الاعداد وعدم
الاحتياج في ذلك الى
انحفاظها بحسب الخارج
فان المتأني لصدقة الاعداد
انما هو الاتينية الصرفة
في كلال الوجودين لا الاتينية
الصرفة في الوجود الخارجي
فليتأمل

عن المشخصات الذهنية جزئية حقيقية فيماتادت الى الذهن من طرق الحواس بحيث لا يمكن اتحادها مع كثيرين في الخارج بل بواحد منها وهو هذه النار المحسوسة ولذا قالوا ان الصور الخيالية جزئيات ولاشك في انحفاظ وحدة الصورة الخيالية بعد غيبة المحسوس عن الحس كما اذا رأينا شخصا فغاب عن بصرنا ثم رأيناه ثانية فحكمنا بان هذا الشخص هو ما رأيناه سابقا فان هذا الحكم المطابق للواقع مبنى على انحفاظ وحدة الصورة الخيالية قطعا ولا ينكره الامكابر وهو المراد بقول بعض المتأخرين في جوابه الحق نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم الى آخره وان أراد تجريدها عن صور العوارض الخارجية ايضا ليقى في الذهن ملهية كلية مشتركة بين ذلك الموجود الخارجى وامثاله فلم يعترض ان يعود بالصور الخيالية بل هو في الحقيقة يكون ارجاءا لجواب الشارح الى الجواب بالوجه الثاني وقد عرفت بطلانه والظاهر من كلامه هو الشق الاول وهو مبنى على زعم ان تجريدها المشخصات الذهنية مناف لحية كونها موجودة في الذهن في نفس الامر وذلك زعم فاسد وعبرة الاعتراض صريحة فيما ذكرنا وان غفل الحبيب عن ذلك ومن حمل مراد هذا الحبيب على الشق الثاني وغفل عن انحفاظ وحدة الصورة الخيالية الجزئية اورد عليه بان ذلك الجواب مبنى على ان المراد بالذهن هو النفس المجردة وليس كذلك بل المراد مطلق المشاعر فيشتمل الخيال والالم يستدفع اعتراض بعض المتأخرين اذله ان يعود الى الاعتراض بالصور الخيالية انتهى مالا ولا يخفى مافيه ايضا لانه مع كونه حلا لكلام الحبيب على خلاف ظاهره لا يندفع به ذلك الاعتراض لما عرفت من انحفاظ وحدة الصورة الخيالية فلا يبطل السند المذكور قطعا لا يقال نسبة الصورة الخيالية المحفوظة للوحدة للمعدوم الى المعاد والمستأنف سواء فيكون وحدتها المحفوظة نوعية لاشخصية لانا نقول فعلى هذا يلزم ان لا تكون الصورة الخيالية جزئية بل كلية وهو خلاف ما صرحوا كما اشار اليه ذلك المولى في الحاشية الجديدة حيث اورد بعض المحققين على جواب الشارح في حواشى التجريد بانه لم لا يجوز ان يكون بقاء حقيقته المجردة كافيا في امتياز المعدوم عن مستأنف ولا نسلم وجوب بقاءه مع عوارضه الخارجية لا بد لذلك من دليل ثم اختار ذلك المحقق الجواب بالوجه الثاني واجاب ذلك المولى عن اعتراضه بان نسبة الصورة العقلية الكلية لما كانت الى جميع الجزئيات على السواء فلم ينحفظ الوحدة الشخصية بها مع ان محبة اعادة الشخص موقوفة على انحفاظ وحدته الشخصية ثم اورد على جوابه المختار بان الحكم بمحصول جميع الاشياء في الذهن انما هو على الوجه الكلى مبنى على الغفلة عن الصور الخيالية والوهمية فانها جزئيات على ما صرحوا به انتهى ويمكن دفع ابراده بانه حمل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس الامر لاعلى الامكان الذاتي وانما يمكن الاعادة في نفس الامر اذا انحفظ وحدته الشخصية في نفس الامر وعند

وايضاً كان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبدء المفروض موجود فيه ايضاً فليس نسبة الوجود الثاني الى المعدوم السابق الوجود اولى من نسبته الى المبدء المفروض فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق

المعبد الموجد الذي هو المبادئ العالية التي علومهم منحصرة في الوجه الكلي عندهم وان كان منحصراً في فرد ونحن نقول يمكن حمل جواب الشارح على الجواب بالوجه الثالث المختار عند بعض المتأخرين وعند ذلك المولى بان مراده انه لما كان المراد اعادة الوجود الخارجي فانما يكفي انحفاظ وحدته في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني لو كانت الهوية الذهنية بمشخصاتها الذهنية عين الهوية الخارجية مطلقاً وليس كذلك بل بشرط تجريدها عنها وبعد التجريد لا يكون عنها بالفعل بل بالقوة واما تصير بالفعل باعتبار الشخصات الخارجية معها وهذا هو الاوفق لزيادة قوله بالفعل فافهم (قوله وايضاً كان المعدوم الى آخر) هذا جواب آخر اما بابطال السند بان لكل من المعدوم السابق والمستأنف صورة ذهنية وليسب احدي الصورتين باولى بواحد معين منهما فيكون كلية قابلة للاتحاد معهما فلا يكون وحدتهما المحفوظة شخصية بل نوعية واما باثبات المنوع بانه لما انتفت الاولوية لم تكن الصورة الذهنية لشيء منهما نافعة في دفع المحذور الاول اهني التحكم فلا يكون وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني كافياً في صحة الاعادة فهذا الجواب بالنظر الى المعدوم والمستأنف والجواب الاول مع قطع النظر عن المستأنف ونحن نقول فيه بحث اما على مذهب الحكماء فلان صورة المعدوم السابق مرتسمة في القوى المنطبعة للافلاك عندهم بناء على ان جميع صور الحوادث الجسمانية منطبعة فيها عندهم فله صورة خيالية جزئية محفوظ الوحدة الشخصية بعد فناء بخلاف المستأنف اذ ليس له تلك الصورة قبل وجوده فصورته في جميع الازهان العالية والسافة كلية فاذا اوجد تلك الصورة الجزئية كانت معاداً واذا اوجد هذه الصورة الكلية كانت مستأنفاً الا ان يكون هذا الجواب مبني على حل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس الامر كما سبق الاشارة اليه واما على مذهب الاشاعرة من المكلمين فلان للمعدوم ايضاً صورة جزئية حاصلة يتعلق بها صفة البصر من الموجد وهو الله تعالى وليس تلك الصورة للمستأنف قبل وجوده فانها وان كانت جزئية حقيقية ايضاً الا انها لم يترتب على تعلق صفة البصر ولا شك ان المرتبة على تعلق صفة البصر اكمل من غير المرتبة عليه فين الصورتين تمايز واضح واذا انحفظ وحدة الوجود الخارجي بالصورة الجزئية الخيالية لنا فانحفظها بالصورة الجزئية الحاصلة له تعالى بواسطة تعلق صفة البصر بالطريق الاولى فلا وجه لهذا الجواب على مذهب الاشاعرة وان حمل الامكان على الامكان بحسب نفس الامر واما القول بان نسبة الصورة الخيالية وما هو

(قوله وايضاً كان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبدء المفروض موجود فيه) يعني ان كون هذا المعدوم الخارجي باقياً في نفس الامر بحسب وجوده الذهني لا يصحح كونه معاداً بمحدث الوجود الثاني فانه كان هذا المعدوم وهو (ا) موجود في الذهن كذلك المبدء المفروض وهو (ج) موجود فيه ضرورة كون جميع الحوادث موجودة في الازهان العالية قبل حدوثها فليس نسبة الموجود الثاني الذي هو (ب) الى المعدوم السابق الوجود الذي هو (ا) اولى من نسبته الى المبدء المفروض الذي هو (ج) لفرض كون (ا) و (ج) متساويين في الماهية ولوازمها في الذهن ايضاً فكما يجوز حينئذ ان يكون (ج) مبدء كذلك يجوز ان يكون معاداً وكما يجوز ان يكون (ب) معاداً كذلك يجوز ايضاً ان يكون مبدءاً ومستأنفاً فلا يتميز في الواقع كونه معاداً عن كونه مبدءاً ومستأنفاً هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام على ما يظهر بعد التأمل التام

ومنها انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فان الوجود سابقا ولاحقا شيء واحد واورد عليه ان اللازم عليه تخلل العدم بين وجودى الشيء الواحد واستحالته

بمغزيتها الى كل من المعاد والمستأنف سواء ايضا فقد عرفت فساد (قوله) ومنها انه لو اعيد المعدوم بان يكون الوجود اللاحق عين الوجود السابق اعنى بان يكون ذاته وجميع عوارضه المشخصة عين الذات والعوارض المشخصة السابقة كما هو معنى اعادة المعدوم بعينه اذ لو كانت الذات او شيء من تلك العوارض غير ماسبق لم يكن اعادة بعينه بل هى اعادة ما يجانبه او يماثله (لزم تخلل العدم بين شيء واحد) هو الوجود الواحد بالشخص وذلك ضرورى البطالان لان التخلل انما يتصور بين شيئين ولا يعقل تخلل شيء بين شيء واحد فان كانا وجودين متغايرين فحينئذ يكون الموجود الثانى مثل الاول لاعينه ضرورة ان تعدد الوجود فى نفس الامر يستلزم تعدد الموجود فيها فلا اعادة وان اتحد يلزم التخلل المذكور فالمراد من الشيء الواحد هو الوجود الواحد ولا ياباه الاستدلال بقوله فان كان الموجود سابقا الخ فان اتحاد الموجودين بالهوية فى الواقع يستلزم اتحاد الوجود ويمكن حمل الشيء على الموجود باعتبار ان الوجود عينه فى الخارج بمعنى ان ليس فى الخارج هويتان تقوم احدهما بالآخرى كقيام البواد بالاسود وباعتبار ان الوجود لا يجوز تبدله مع انحفاظ وحدة الذات والهوية والثانى هو الظاهر مما ذكره فى خواشئ التجريد ويؤيده الايراد الآتى (قوله) واورد عليه ان اللازم الى آخره) لا يقال الصواب ان يقال ان اللازم تخلل زمان العدم بين زمانى الوجود الواحد اذ لا تعدد للوجود على تقدير الاعادة واستحالته اول المسئلة لان من يجوز الاعادة يجوز ذلك التخلل بالضرورة كتخلل زمان الوجود بين زمانى المدمين السابق واللاحق اللذين لا تمايز بينهما وهو المطابق لما فى الكتب لانا نقول ما ذكره من تعدد الوجود تعدد اعتبارى باعتبار الزمانين المتغايرين كتعدد وجود زيد باعتبار وجوده اليوم ووجوده امس فاصل الايراد ان اريدانه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين شيء واحد لا تعدد فيه لا بالذات ولا بالاعتبار فذلك ممنوع كيف ووجوده قبل العدم مغاير لوجوده بعده ولو بالاعتبار وان اريدانه لو اعيد لزم تخلله بين شيء واحد بالذات ولو كان هناك تعدد باعتبار الرقين فاللزوم مسلم وبطلان اللازم ممنوع كيف وتخلل الشيء لا يجب ان يكون بين شيئين متغايرين بالذات بل قد يكون بين شيئين متغايرين بالاعتبار فان قلت فلى هذا يلزم كون الزمان من الشخصات لكونه مميزا لاحد الوجودين عن الآخر قلت لاشك فى كونه عميرا فى الجملة لكن قد اشرنا الى ان المميز قد يكون من لوازم الهوية وقد يكون من عوارضها والزمان من قيل الثانى وما نقاه الشيخ هو الاول ومراد القائلين بجواز الاعادة جواز اعادة الهوية بجميع لوازمها سواء اعيد معها الوقت ايضا او لا

(قوله بجمع الاجزاء)

وهذا مذهب الحنفية
رحمهم الله وذلك بجمع
ما تفرق من الاجزاء وتأليفها
بحيث يحصل منه مثل
الهبة الاولى التي كان
الشخص عليها في النشأة
الاولى فيكون عود النفس
الى بدن يمسد بحسب
العرف والشرع بدنه
الاول ولا يتوقف على
امكان اعادة المعلوم بعينه
وقوله سبحانه اوليس
الذي خلق السموات
والارض يقادر على ان
يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق
العليم وما في قصة ابراهيم
عليه السلام حيث سأل
بقوله رب ارنى كيف
تحى الموتى قال فخذاربعه

(قوله ولا يخفى عليك ان معنى

تقدم الشيء على الشيء مطلقا
الح) تفصيله ان معنى تقدم
الشيء على شيء آخر سواء
كان تقدمه عليه تقدما ذاتيا
او زمانيا ان يكون وجود
الشيء الاول متقدما على
وجود الشيء الثاني ذاتا
او زمانا فنقول لو اعيد
المعلوم لزم تقدمه بالوجود
على نفسه تقدما زمانيا
واللازم باطل فاللزوم
مثله بيان الملازمة انه لو اعيد
المعلوم لزم تخلل العدم

بوجود بالوجود الذي كان

اول المسئلة ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود
الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم
الشيء على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما على وجود نفسه فلو اعيد المعلوم
لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشيء على نفسه تقدما
ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا استحال اعادة
المعلوم تعين الوجه الثاني وهو ان يكون الاعداد بجمع الاجزاء المتفرقة وتأليفها

والظاهر ان هذا الايراد مبني على عدم اعادة الوقت ولك ان تجعله مبني على اعادة
الوقت ايضا بان يحمل تعدد الوجود على التعدد الوهمي الناشئ عن توهم تعدد
الزمان وان لم يكن ذلك التعدد واقعا في نفس الامر (قوله ولا يخفى عليك ان
معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا) اى بالذات او بالزمان فلا يرد عليه سائر
معاني التقديم وحاصل هذا الكلام جواب عن الايراد المذكور بتحرير الدليل
بطي مقدمة اخرى بأن يقال لو اعيد المعلوم فان اعيد معه الوقت ايضا لزم ان
لا يوجد ذلك الشيء بعد العدم او قبله في نفس الامر بل في مجرد التوهم وهو ظاهر
البطلان ولذا لم يتعرض له وان لم يعد معه الوقت بان يكون هناك وقتان تخلل
بينهما زمان العدم لزم تخلل العدم بين الوجودين فان تغير الوجودان بالذات كان
الموجود الثاني مثل الاول لا عينه فلا اعادة وان اتحد بالذات وتغير باعتبار الزمانين
لزم تقدمه على نفسه بالوجود زمانا لانه موجود في كل من الزمانين في نفس الامر
وقد تخلل بينهما زمان عدمه في نفس الامر وكما ان تقدمه على نفسه بالوجود
ذاتا محال بديهية فكذا تقدمه على نفسه بالوجود زمانا وبهذا التحرير سقط مخترعات
الاولهام (قوله واعتبر ذلك بالدور الى آخره) لا يخفى ان كون معنى التقديم
الذاتي او الزماني ذلك امر ظاهر مستغن عن الاعتبار بالدور وكذا استحالتهما امر
بديهي ربما يستدل اويده به على بطلان الدور على اختلاف بينهم في ان بطلانه نظري
او بديهي فهي مستغنية عن الاعتبار المذكور ايضا ولعله قصد بهذا الاعتبار التنبيه
على ان معنى التقديم الذاتي والزماني هو التقدم بالوجود لا بوجه ما والا لما لزم
في الدور تقدم الشيء على نفسه بالوجود ذاتا وانما احتاج الى هذا التنبيه ليقين
بطلان اللازم هنا اذلا استحالة في تقدم الشيء بعدمه على نفسه بوجوده اذماله
تقدم عدمه على وجوده ولا استحالة فيه اقول لو جاز اعادة المعلوم بعينه لما حصل
القطع بحدوث شيء لجواز ان يكون لكل ما تقدمه جادتا وجود ازل يعدم تارة
ويعاد اخرى واللازم باطل باتفاق العقلاء (قوله واذا استحال اعادة المعلوم
الى آخره) اى بهذين الدليلين التنبيهين تعين الثاني اذلا ثالث لهما ثبت ان
الحشر الجسماني لجمع الاجزاء المتفرقة واورد على هذا المدعى مغاوضة بقوله لا يقال
لو ثبت ان الحشر الى آخره لكن الظاهر حينئذ لما ثبت الى آخره وتوجيهه ظاهر

بين الوجود الخالص ونفسه فان اعادة المعلوم انما يتصور بان يوجد الشيء ثم يعدم ثم

من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ﴿٢٦٠﴾ ثم ادعهم يأتينك سعيًا واعلم ان الله

كما كانت اولاً لا يقال لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه الثاني ايضاً لان اجزاء البدن الشخصي كبدن زيد مثلاً وان لم يكن له جزء صوري لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا تفرق اجزاؤه وانتفى الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فلما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل بينهما اولاً وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني لا يكون المعاد بعينه هو البدن الاول بل مثله وحينئذ تكون تناسخاً ومن ثم قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفاً من الاجزاء الاصلية للبدن الاول اما اذا كان

اذ ربما يستعمل بعض ادوات الشرط في مقام الاخرى ولك ان تحملها على ظاهرها وتجعل الايراد معارضة الزامية لاستحالة اعادة المعدوم بناء على ان الحشر الجسماني باحد الوجهين مسلم عند المتكلمين وان تصرفها عن ظاهرها وتحمله انكاراً لمطلق الحشر الجسماني معارضة لقول المصنف والمعاد الجسماني حق (قوله وان لم يكن له جزء صوري الخ) الظاهر انه اشارة الى ما عليه مثبتوا الهوى من ان في الاجسام جزءاً جوهرها هو الصورة الجوهرية القابلة للكون والفساد فاذا انعدم الجسم تنعدم تلك الصورة فلو اعيد المعدوم بجميع اجزائه يلزم اعادة ذلك الجزء الجوهرى لكن كون الجسم مركباً من الصورة والهوى غير مسلم عند المتكلمين فلذا قال وان لم يكن له الى آخره يعني يلزم اعادة المعدوم على تقدير ان يكون له جزء صوري جوهرى بالطريق الاولى فالاولى وان لم يكن له جزء جوهرى لان النافين للهوى قائلون بكون العوارض المختصة بالانواع جزءاً من افراد ذلك النوع كالصورة النوعية الجوهرية كما سبق ثم ان اجتماع الاجزاء وافتراقها من الاعراض الموجودة عند المتكلمين وفي الشكل نظر لانه الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة احاطة حد او حدود ولا مقدار عندهم الا اهتم لا ينكرون الشكل فالمقدار في تعريفه اعم من الحقيقي والصوري قال في شرح المقاصد واجتجح المنكرون بوجوه - الاول ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونه ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونه جمعا وحياء بعد التفريق والموت فللقطع بفناء التأليف والمزاج والحياة وكثير من الاعراض والهيآت (قوله قدم راسخ) ولعله عد جميع مذاهب الحكماء مذهبا واحداً والا فلا قدم للمذهب المشائية فيه اذ غاية عدم تنهى النفوس الناطقة مع تنهى العناصر ان يتكرر اجزاء بدن واحد في ابدان اخر ولا يلزم منه تعلق نفسين ببدن واحد بل لاختلاف البدنين بالعواض ولو سلم فليس التناسخ تعلق نفسين ببدن واحد بل تعلق نفس واحدة ببدنين على التعاقب (قوله لانا نقول الخ) حاصل الجواب اختيار الشق الثاني ومنع لزوم التناسخ المصطلح بناء على التحرير بان المراد هو الحشر لجمع بعض الاجزاء الذي هو الاجزاء الاصلية الباقية

عزيز حكيم نص صريح فيه قال في المدارك في تفسير قوله تعالى اولاً يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً يعني فيقول ذلك ولا يشترط التنشأة الاولى حتى لا ينكر التنشأة الاخرى فان تلك اذل على قدرة الخالق حيث اخرج الجواهر والاعراض من العدم الى الوجود واما التنشأة الثانية فليس فيها الاتأليف الاجزاء الموجودة وردها الى ما كانت عليه مجموعة بعد التفريق وقال البيضاوى فانه اعجب من جمع المواد بعد التفريق وايجاد مثل ما كان منها من الاعراض واما المتقدمون من المجتهدين وأئمة الدين فكانوا يسكتون عن ذلك ايضاً لعدم تعلق حكم الناجز به هذا

له سابقاً فان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان اذ لا وحدة للشيء في الخارج الا باعتبار الوجود وتخلل العدم بين الوجود الخالص ونفسه يستلزم كون العدم مسبوقاً بذلك الوجود فوسابقاً عليه بعينه وهو

يستلزم تقدم ذلك الوجود على نفسه بالزمان واما بطلان اللازم فلان تقدم الشيء على نفسه تقدمازمانياً بمنزلة (من)

كذلك فلا يستحيل إعادة الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان سمي مثل ذلك تناسخا كان مجرد اصطلاح فان الذي دل على استحالة الدليل تعلق نفس زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقه بالبدن المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق فهو الذي نفيه بالحشر الجسماني وكون الشكل والاجتماع بالشخص غير الشكل الاول والاجتماع السابق لا يقدح في المقصود وهو حشر الاشخاص الانسانية باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من اول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ولذلك يؤخذ شرعا وعرفا

من اول العمر الى آخره لا يجمع جميع الاجزاء وقد اندفع به ايراد آخر اوردوه هنا بأن يقال لو اكل انسان انسانا آخر وصار غذاءه وجزأ من بدنه فاما ان يعاد الاجزاء المأكولة في بدن كل منهما وهو باطل ضرورة اوفى بدن احدهما فلا يكون الآخر مبادا بعينه وايضا اذا كان الأكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم تلك الاجزاء في الجنة وتغذيها في النار مما وهو باطل ضرورة وامكان كونها من الاجزاء الاصلية للأكل لا يوجب الوقوع فلعل الله تعالى يحفظها من ان يكون اجزاء اصلية لبدن آخر وقد ادعى المعتزلة انه يوجب على الحكمين حفظها عن ذلك ليشمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله تعالى يحفظها عن التفرق ايضا فلا يحتاج الى الاعادة بطرق الجمع والتأليف ايضا بل انما تعاد الى الحياة والصور والهيآت كذا في شرح المقاصد لكن يأباه ظاهر قوله تعالى ﴿وإذا مرقم كل عرق انكم اني خاق جديد﴾ الآية ولذا استدله على ان الحشر بجميع الاجزاء المتفرقة لا يطريق اعادة المردوم (قوله فان الذي دل على استحالة الى آخره) ولقائل ان يقول من جملة تلك الادلة انه لو صبح التناسخ لتذكرنا الامور الماضية كملوفان نوح وغيره واللازم باطل بالوجدان ولا شك انما ينبغي تعلق النفس ببدن آخر سواء كان مخلوقا من اجزاء بدن آخر اولا كالاخنى والجواب ان التناسخ بالمصطاح هو تعلق النفس ببدن آخر آن مفارقتها عن البدن الاول لا بعد زمان كما صرحوا به فالمراد لا يكون ذلك البدن مخلوقا من اجزاء البدن الذي فارقت عنه وان كان مخلوقا من عناصر كانت اجزاء بدن آخر كيف والقائلون بالتناسخ قائلون بقدوم العالم وتناهي العناصر فيلزمهم القول بذلك ودلالة الادلة على بطلان تعلقها بمطلق البدن غير مضر بل نافع وبالجملة المراد اني لزوم التناسخ بالمصطاح كما دل عليه قوله وان سمي ذلك الى آخره فلا اشكال في المقام بعد تحرير المرام (قوله لا يقدح في المقصود الخ) قال في شرح المقاصد ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع في اعادة المردوم وما شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل احد به ضد ذلك وكذا قوله تعالى ﴿كلما مضت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها﴾ ولا يبعد ان يكون

تقدمه على نفسه قدما ذاتيا فكما يحكم العقل ببطلان الثاني يحكم ببطلان الاول من غير فرق بين هذين الحكمين منه فكما يصح من الحكم الثاني على ما في صورة الدور يصح منه الحكم الاول على ما نحن فيه (قوله وليس ذلك من التناسخ) وكيف يكون مثله تناسخا مع ان البدن يتبدل يوما فيوما بتحليل الحرارة الغريزية من بعض اجزائه وورود البدن منه مما يقتضيه وايضا قد يسقط بعض اجزائه فيتبدل الشكل والاجتماع حينئذ لا محالة مع انه لا يعد من التناسخ ويشير اليه الشارح رحمه الله (قوله فان زيدا مثلا شخص واحد) اراد بزيدما يطلق عليه في الخارج والعرف انه زيد وهو الهيكل المخصوص المحسوس والتحقيق ان زيدا هوما يعبر عنه بانا وهو النفس الناطقة المعلقة بهذا الهيكل

تلك الاجزاء المتبدلة التي اكتسبت بموتها الطاعات او المعاصي من اول زمان التكليف الى آخر العمر في مراتب نمو البدن اما ان يحشر جميعها ويؤلف منها البدن فينم او يعذب فهو مناف لكون المحشور ساهو المبدأ كما لا يخفى واما ان يحشر بعضها وهو ما كان البدن مؤلفا منه عند الموت فهو مخالف لما يقتضيه الحكمة قال بعض من ارباب الكشف ان اهل الشقاء ينفصل عنهم ما قد كان فيهم من ارواح القوى الانسانية والصفات الروحانية ويتوفى في نشأتهم صور الاحوال المزاجية الحاصلة في تصوراتهم واذهاتهم والتي تترتب عليها افعالهم في دار الدنيا واقوالهم وينضم الى صورتهم ما تحلل من اجزائهم البدنية في هذه النشأة فان كل ما تحلل من ابدانهم يعاد اليهم ويجمع لديهم بصورة ما فارقهم عقلا وعلماء وعمال وحالا وما يقتضيه ذلك الجمع والتركيب الذي يغلب فيه حكم الصورة على الروحانية واهل الجنة بالعكس فان اكثر قواهم

بعد التبدل بما لزمه قبله فكما لا يتوهم ان في ذلك تناسخا لا يخفى ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان كان الشكل الثاني مخالفا للشكل الاول كما ورد في الحديث انه يحشر المتكبرون كما شال الذرة وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد ضد مكحلون والحاصل ان المعاد الجسماني عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل تلك التبدلات والتغيرات التي لا تقدر في الوحدة بحسب العرف والشرع ولا تقدر في كون المحشور هو المبدأ فافهم ذلك واعلم ان المعاد الجسماني مما يجبه الاعتقاد به ويكفر منكزه واما المعاد الروحاني اعني التذات النفس بعد المفارقة وتأملها بالذات والآلام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكزه ولا منع شرعا ولا عقليا من اثباته قال الامام في بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشرعية فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبة وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع

قوله تعالى ﴿اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم﴾ إشارة الى ذلك فان قيل فعلى هذا يكون المتاب والمقاب بالذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك انما هو بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولذا يقال للشخص من الصباه والشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والشباب بل كثير من الاعضاء والآلات ولا يقال لمن جنى في الشباب وعوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني انتهى وليس هذا قولا بما قاله الحكماء من ان اللذة والالم عبارتان عن الادراك اذ لا يوجب وحاصله العينية بحسب العرف والشرع كما قال الشارح (قوله فكما لا يتوهم ان في ذلك تناسخا الخ) يعني ان ذلك التبدل انما يكون بالتحلل بعض الاجزاء وعدم الجزء يوجب عدم الكل واذا عدم البدن تحال بعض الاجزاء يلزم مفارقة النفس عنه لامتناع تعلقها بالبدن المعدوم فلو كان التناسخ المصطلح هو تعلق النفس بالبدن الآخر مطلقا بعده مفارقتها عن البدن الاول سواء كان البدن الثاني مشتملا على اجزاء البدن الاول ومخلوقا منها او لا لكان في ذلك تناسخ مصطلح لان فيه تعلق النفس بالبدن الثاني عقيب مفارقتها عن البدن الاول المتعدم واللازم باطل باتفاق القائلين بالتناسخ فثبت ان التناسخ المصطلح هو تعلقها بالبدن الذي لا يكون مشتملا على اجزاء البدن الاول (قوله فافهم) لعل وجهه الإشارة الى ما قلناه من شرح المقاصد من السؤال والجواب والى ما قدمناه من الاشكال ودفعه واما مقاله بعض ارباب الكشف من ان الاجزاء المتحللة من بدن الشقي والسعيد تنقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة صورا روحانية مع بقاء حقيقة الجسم في الباطن فالباطن هنا مطلق والظاهر مقيد والامر هناك بالعكس فربى على مذهبهم في اثبات مراتب الظهور لشيء واحد (قوله فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة) وفيه انهما لا يجمعان بهذا الجمع والالكان عذاب القبر من جنس الآلام العقلية ولا برتضية

المزاجية والصفات الطبيعية وما تحلل من ابدانهم يتقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة صورا روحانية مع بقاء (ظاهري)

وله على ما بسطه في كتاب الخ قال ٢٦٣ الخ حق الطوسي صنف ذلك تقريراً لمذهب قوم من المشائين بعد المثل الأولى

من أصحابه وإياهم عني بقوله ان قسوما من المتصدرين حسب ما اشترط في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب هذا كلامه (قوله بالغ فيه) والذي اوردته في ذلك الكتاب ان الوازد بلسان الشرائع من اللذات والآلام الجسمانية انما كان هو تقريباً للفهم وكلامه مع الناس على قدر عقولهم والظواهر لا تكون حجة للخواص بل يقول كله من الفرق بالتأويل في بعض الآيات والاحاديث لفهم الدليل العقلي على خلاف الظواهر فيحكمون ان الظواهر ليس بمراة والا فتعارض الآيات والاحاديث لا يصلح مرجعاً لتأويل بعض دون بعض

حقيقة الجسم في باطن صورة السعداء فالباطن هنا مطلق والظاهر مقيد والامر هناك بالعكس (قوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية) اشارة الى دفع ما توهم بعض معاصريه رحمه الله تعالى ان كون المعاد الجسائي مقصوداً خاصاً لعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة بين الحكمة

بين هاتين السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تحلي انوار عالم القدس لا يمكنه ان يلتفت الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكما اذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات رزقنا الله الفوز بفضلها العظيم * قلت سياق هذا الكلام مشعر بان اثبات الروحاني انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فاثباتها ليس من المسائل الكلامية وهذا كما ان الرئيس ابا على مع انكاره المعاد الجسائي على ما بسطه في كتاب المبدأ والمعاد بالغ فيه واقام الدلائل برغمه على نفيه قال في اول كتاب النجاة والشفاء انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصدق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخبراته وشروعه معلومة لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحق التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد عليه السلام حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو يدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقه النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس الى النفس وان كان الاوهام منها تنقصر عن تصورهما الآن وسياق هذا الكلام مشعر بان اثباته للمعاد الجسائي ليس من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقلى ليس من وظائف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية بل هو اراد ان يجمع بين الفلسفة

ظاهر الشريعة (قوله انما هو من حيث الجمع بين الشريعة الخ) اى لامن حيث انه من المسائل الكلامية كما ان اثبات الشيخ المعاد الجسائي في النجاة والشفاء من الكتب الحكمية انما هو من حيث ذلك الجمع لامن حيث ان المعاد الجسائي من المسائل الحكمية فلا يرد ما قيل ان التعرض بالمعاد الروحاني في كتب الكلام مما لا وجه له كما اشار اليه بقوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية وهو اراد بعض معاصريه (قوله وخبراته وشروعه معلومة الخ) لعله لدفع توهم ان الحشر الجسائي اللذات والآلام الجسمانية موقوف على علم النفس بمصادر عن البدن من الخيرات والشعور وهي غير معلومة لها بخلاف الحشر الروحاني للذات والآلام الروحانية المترتبة على العلم والجهل فدفعه بان ذلك الحشر غير موقوف على علم النفس بها اذ يكفي علمه تعالى بها وهي معلومة له تعالى ولك ان تحمل الخيرات والشعور على النعم والعقوبات للبدن لكن ياباه ظاهراً قوله وقد بسطت الشريعة الحق لانه اشارة الى ذلك وفي توصيف الشريعة بالحققة مع قوله اتاناها سيدنا نصريح بكونه مصداقاً للشريعة وانكاره الحشر الجسائي من حيث الحكمة كتنقل الكفر وليس بكفر * روى عن الامام اليافعي ان ابن سينا تاب في آخر العمر ورد المظالم وحفظ القرآن وكان يمخّم في ثلثة ايام

والكلام على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال ان الحشر قسمان جسائي وقد اغنانا الذي عليه السلام عن التعرض له وروحاني

(قوله عما يعرف به مقادير الاعمال) بحيث يتبين به لكل احد كاملها عن ناقصها ويظهر التمييز بين راجحها وحقيقتها
تتميا لمسرة الصالحين وحسرة الكفار والجرمين كما قال جل ذكره كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم والذي
يجب علينا فيه هو الايمان بالاقرار به والتصديق بموجبه على مراد الله ورسوله من غير انساب للكيفية ولا قياس
على موازين الشير والخطئة وهذا هو مذهب الخنفية ٢٦٤ وغيرهم من المحققين والقول بوزن

صحف الاعمال مذهب
الاشاعرة وتاويل الميزان
بالعدل في الحكم وعدم
الميل والظلم في القضاء
مذهب المعتزلة

والشريعة (وكذا المجازاة والمحاسبة) لظواهر النصوص المتكررة المشعرة
بالجزاء والحساب والحكمة في الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد ان يظهر
فضائل المتقين ومناقبهم وفضائح العصاة ومثالبهم على اهل العرصات تيمناً لمسرة
الاولين وحسرة الآخرين (والصراط) للنصوص الشائعة في الكتاب والسنة
وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يجوز عليه
جميع الخلائق من المؤمنين والكفار وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم الاواردها
وانكره كثير من المعتزلة منهم القاضي عبد الجبار متمسكين بانه لا يمكن العبور على مثل
ذلك فايحاده عبث وان امكن فقيه تمذيب الانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم
يوم القيمة ورد بان العبور عليه امر ممكن بحسب الذات غايته انه محال عادي
والانبياء يجوزون عليه من غير تعب ونصب فقههم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح
الهابة الى آخر ماورد في الحديث (والميزان حق) وهو عبارة عما يعرف به مقادير
الاعمال وليس علينا البحث عن كيفية بل تؤمن به وفروض كفيته الى الله تعالى
وقيل يوزن به صحائف الاعمال وقيل يحمل الحسنات اجساما نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية وعلى هذا يندفع به شبهة المعتزلة وهي ان الاعمال اعراض وقد
عدمت فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا يمكن وزنها وعلى تقدير امكانه
مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها عبث ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة في الوزن
مثل الحكمة في الحساب على انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة فان افعال الله تعالى غير معطلة

ونحن نثبت ووجه سقوط هذا
التوهم هو ان هذا المنقول
من الشيخ مشعر بان اثباته
للمعاد الجسماني ليس من
جهة الحكمة بل من جهة
الشريعة ونظير هذا القول
من الشيخ هو قولهم ان
الشرع اغناها عن الحكمة
العملية فكما لا يدل هذا
القول منهم على ان يكون
الفقه من اقسام الحكمة
العملية كذلك لا يدل قوله
على ان يكون المعاد الجسماني
من مسائل الحكمة وكذا
المنقول من كتاب النجاة
والشفاء مشعر بان اثباته
للمعاد الجسماني ليس من
جهة الحكمة بل من جهة
الشرع فان التمسك بالدليل
التقلي ليس من وظائف
الحكمة والعلوم العقلية
بل هو من وظائف
العلوم الشرعية فثبت

وكان حنفي المذهب ومات بهمدان ودفن بها (قوله والحكمة في الحساب الخ) دفع
لشبهة منكره بانه عبث وحاصل الدفع ان فائدة الحساب غير منحصرة في معرفة
الحاسب كمية الاعمال بل معرفة اهل العرصات وظهورها عليهم من فوائده لا كما هو
من ان فائدته غير منحصرة في معرفة الكمية (قوله ووجه الاندفاع ظاهر)
اذ لا نسلم عدم امكان اعادة الاعراض المدومة بل تجعل اجساما نورانية او ظلمانية
وحينئذ يمكن وزنها ايضا ولو سلم فيجوز ان يوزن صحائفها وايضا انما لا يوزن
لو كان الميزان ماهو المتعارف وهو ممنوع لجواز ان يكون عبارة عما يعرف به مقادير
الاعمال مطلقا واما كونه عبثا فقد اندفع بمثل ما مر في الحساب (قوله فان افعال الله تعالى
الى آخره) لا يخفى ان المناسب تركه اذ ليس الشبهة بوجود الفائدة بل بالعبث والخلو

ماهو من المسائل الشرعية ليجمع بين الحكمة والشريعة كما ان الثقلين بالمعاد الروحاني والجسماني معا (عنها)
جمعوا بينهما (قوله والحكمة في الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد الخ) دفع لما يقال ان محاسبة اعمال العباد
انما يكون بمعرفة كميتها وكميتها معلومة له تعالى لما سبق من شمول علمه وكونه عالبا بجميع المعلومات فيكون محاسبتها عبثا ووجه
الدفع منع كون فائدة الحساب معرفة كمية الاعمال بل يجوز ان يكون حكمته وفائدته تمييز مسرة المتقين باظهار فضائلهم
ومناقبهم وتتميم حسرة العصاة باظهار فضائلهم ومعاصيهم (قوله فان افعال الله تعالى ليست معطلة

بالاغراض ولا يجب عليه شيء والميزان عند بعض السلف واحده كفتان ولسان وساقان وروى في الحديث وذكره بلفظ الجمع في قوله تعالى ونضع الموازين القسط للاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان (وخلق الجنة والنار) ايها مخلوقان الآن لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التي اعدت للكافرين ولقصة آدم وحواء ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثر ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين وقالت المعتزلة انهما ليستا مخلوقين الآن بل تخلقان يوم الجزاء لانهما لو كانا موجودين

عنها بالفعل وخلو افعاله تعالى عن الفائدة بالفعل خلاف الاجماع (قوله للاستعظام) وما اشار اليه العلامة التفتازاني في شرح التلخيص من ان الواحد المعظم انما يستعمل في كلام البلغاء في التكلم والخطاب لافي الغيبة محل نظر وقد حمل المفسرون عليه كثيرا من مواضع القرآن (قوله لقوله تعالى اعدت للمتقين) فان صيغة الماضي فيها ما تدل على كونهما مخلوقين فيما مضى وحملها على التجوز تنبيها على تحقق الوقوع الاستقبالي كما في نادى اصحاب الجنة اصحاب النار بمعنى ينادى البتة من غير قرينة هنا بخلاف نادى (قوله ولم يرد به نص صريح) لاجمال للاختلاف في تعيين مكانهما معه فلا يرد استدلال الاكثرين بالآية والحديث الا تبين (قوله وان النار تحت الارضين) عطف على قوله ان الجنة فوق السموات السبع ولو ذكر له دليل لكان اولى (قوله وقال المعتزلة الى آخر) قال في المواقف وشرحه واما المنكرون فتمسك عباد في استحالة كونهما مخلوقين في وقتنا هذا بدليل العقل وابوهائهم بدليل السمع قال عباد لو وجدنا فاما في عالم الافلاك والعناصر اوفى عالم آخر والاقسام باطلة اما الاول فلان الافلاك لا يقبل الخرق والالتيم فلا يتخاطبها شيء من الكائنات والفسادات وهما على الوجه الذي يثبتونه من قبيل ما يشكون ويفسد * واما الثاني فلانه قول بالتناسخ لان النفوس تعلقت حينئذ بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقت ابدانها فيها واتم لا يقولون به وقد ابطال ايضا بدليله * واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان ايضا كرة فينقض خلاء سواء تبينا او تماسا وانه محال واحتج ابو هاشم بوجهين * الاول قوله تعالى اكلها دائم مع قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها * الثاني قوله تعالى عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام انتهى ثم اورد على دليل عباد بانه دليل لمن ينكر وجودها مطلقا لا لمن ينكر وجودها في الحال فقط ولا يخفى ان لزوم الخلاء في وجود العالمين معالا في وجود احدها بعد فناء الآخر الا ان يستلزم امتناع الخرق امتناع الفناء والفساد كما ذهب اليه الكرامية واجاب عن دليله

(قوله والاكثر ان)
الجنة الخ) وعدم البحث
عنه والتفتيش عن كل
مالم يرد به الشرع فيه مذهب
السلف الصالحين وائمة
المجتهدين والفقهاء في الذين

بالاغراض) فلا يكون
كون افعاله تعالى مشتملة
على الحكمة والمصلحة
واجبا بحسب الواقع
فيصح له تعالى ان يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد
ولا يجب عليه تعالى شيء
فلا يكون رماية الحكمة
واجبة عليه تعالى فلا يستل
عما يفعل فاذا لم يكن الحكمة
والتزام رمايتها واجبا عليه
تعالى بحسب الواقع فكيف
يكون وجهها واجبا علينا

فاما في عالم الافلاك او في عالم العناصر او في عالم آخر والكل باطل اما الاولان فلانه ورد في التزيل ان عرض الجنة كعرض السموات والارضين فكيف توجد الجنة والنار معافيهما واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما والجواب منع امتناع الخلاء

يمنع امتناع الخلق على الافلاك ويمنع انه في عالم العناصر قول بالتناسخ كما اشار اليه الشارح فيما قبل وعن دليل ابي هاشم الاول بأن دوام الاكل تجدد افرادها وعدم انقطاع نوعها وبأن المراد من الآية الثانية انه بمنزلة الهالك دائما لضعف الوجود الامكاني او انهما تعديمان آنا بتفريق الاجزاء دون اعياديهما ثم يعادان وذلك كاف في هلا كهما وعن دليله الثاني بأن المراد ان عرضها كعرض السموات والارض لا امتناع ان يكون عرضها بعينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد بالشخص بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والاخر معدوم وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات فيجمل هذا على تلك كما قال ابو يوسف وابو حنيفة مثله وانت خير بان جوابه عن دليله الثاني لا يدفعه لان مدار الاستدلال على انحصار عالم الافلاك في السموات السبع ووجوب كون الظرف اعظم من المظروف اذ لو تساويا يلزم تداخل الجسمين وان كان عرض احدهما مغايرا بالشخص لمرض الآخر وللإشارة اليه جعل الشارح هذه الآية دليلا على بطلان الاولين وضم النار الى الجنة في قوله فكيف يوجد الجنة والنار معافيهما ولما استند الانتكار الى مجموع المعتزلة اشار بالآية الى دليل ابي هاشم وباستلزام الخلاء الى دليل عباد فلا يرد عليه انه خلط بين دليلي المذهبين فافهم (قولهم واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء) وجه الاستلزام ما اشار اليه المصنف من كون افلاك بسيطاً كريا فلو وجد عالم آخر لكان مشتتلا على العناصر والافلاك ايضا فتلك الافلاك لكونها بسيطة كرية ايضا فسواء تماسا او كان احدهما منفصلا عن الآخر يلزم ان يوجد بينهما فرجة اذ لا تماس بين الكرتين الا بمنطقة واحدة (قولهم والجواب منع امتناع الخلاء) فان ادلته ظاهرة المنع ولو سلم فلزوم الخلاء ممنوع لان البساطة والكورية وامتثالهما من الفلسفات متنوعة عندنا ولو سلم فيجوز ان يكون الفرجة بينهما مملوءة بحسيم آخر ليس من اجزاء شئ من العالمين المخصوصين وان كان من اجزاء مطلق العالم بمعنى ماسوي الله تعالى كما اذا كانت دورين في الفلك الاعظم كما يؤيده ما في بعض الآثار من ان في العرش قناديل معلقة وهذا العالم من السموات السبع والارض في واحدتها وحينئذ يدفع دليلهم الآخر بأنه لو وجد عالم آخر يكون في جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لايه مع لزوم الراجح بلا مرجح لاستواء الجهات على انه مبنى على نفى القادر المختار الذي بقدرته واراادته تحديد الجهات وترجيح المتساويات وذلك عندنا ممنوع كما تمنع الخلاء وامتناع الخلق والالتيام وهذا هو الجواب عن دليل بطلان الثالث

(قوله واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما) وذلك لان الفلك لكونه بسيطا كرى الشكل فلو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيعرض بينهما الخلاء سواء كان تماسين او متباينين وهو محال على ما بين في موضعه

وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون الفرجة مملوءة بحجيم آخر * قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة على مذهبه بان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح فالحكمة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والمعاقب وذلك غير واقع قبل القيمة باجماع المسلمين فلا فائدة في خلقهما الآن

والجواب عن دليل بطلان الاولين ما يأتي منه (قوله قلت اذا كانت الجنة الخ) حاصله انه ان اريد بعالم الافلاك هو السموات السبع فالترديد غير حاصر اذ هناك احتمال آخر هو عالم العلويات الجسمانيات مطلقا ويندرج فيه العرش والكرسي الذين هما القلک التاسع والثامن عند الحكماء وان اريد به ما يشملهما فلا نسلم انه اذا كان عرض الجنة كعرض السموات السبع لا تكون في عالم الافلاك كيف واذا كانت فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث المذكور كان عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال من لزوم تساوى الظرف والمطروف وتداخل الاجسام وعدم تحديد الجهات فان قلت ان كانت تحت الكرسي فيكون سقفها الكرسي لا العرش فلا يوافق الحديث وان كانت فوقه فلا يكون عرضها كعرض السموات والارض بل اعظم بكثير لما روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال ما في السموات السبع والارضين السبع مع الكرسي الا خلقه في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة بل على تقدير كونها فوق السموات السبع وتحت الكرسي يكون عرضها اعظم من عرض السموات ايضا بناء على ان قوله تعالى على سرر متقابلين يدل بظاهره على كون الجنة كرية ايضا فتكون كرة محيطه بالسموات والارض فيكون عرضها عنها قلت فختار انها فوق الكرسي ايضا ولا محذور الا اذا كان الآية محمولة على الحقيقة وذلك ممنوع بل الظاهر انها كناية عن انها اوسع من السموات والارض لانه اذا كان عرضها كعرض السموات مع ضمیمة الارض يكون طولها اعظم لا محالة فيلزم ان يكون اوسع من السموات والارض ولا محذور وان لم يكن لها عرض وطول بل كانت كرة كالسموات او كان عرضها اعظم من عرض السموات والارض في الواقع اذ لا يجب في الكليات امكان المعنى الحقيقي في خصوص المادة كافي قولهم فلان طويل النجاد كناية عن طول قامته وان لم يكن له نجاد اذ يكفي في كون الكلام كناية جواز ازيادة المعنى الحقيقي في بعض مواردہ وان لم يجز في خصوص المادة وقد اشار الزمخشري الى ذلك حيث جعل في قوله تعالى ليس كمثله شيء نفى مثل المثل كناية عن نفى المثل وجعل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى كناية عن الغلبة والاستيلاء ويمكن ان يقال يحتمل ان يكون المعنى من عرضها كعرض السموات والارض في الوسعة وان كان اعظم منه في المقدار لشدها

(قوله قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش الخ) اشارة الى رد ما استدله المعتزلة على نفى كون الجنة مخلوقة وهو ان قوله تعالى في وصف الجنة عرضها كعرض السموات والارض يدل على ان الجنة لا تخلق الا بعد فناء السموات والارض والا لزم تداخل الاجسام وانه محال ووجه الرد ان كون عرضها كعرض السموات والارض يتصور بان يكون فوق السموات السبع وتحت العرش فان عرضها حينئذ يجوز ان يكون مساويا لعرض السموات السبع والارض من غير لزوم تداخل الاجسام على ما لا يخفى

خلو فعله تعالى عن المصلحة والحكمة انما هو لاجل زعمهم كون افعاله تعالى معللة بالاعراض ووجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى فالجواب بعدم وجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى رد لما يبتنى عليه هذا القول منهم فلا يتوجه ما قيل ان عدم الوجوب لا يتفع ههنا لانه قد مر انه راعى الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر واودع فيها المنافع تفضلا فيجب ان يكون في افعاله حكمة ومصاحبة بالفعل غايته ان لا يكون شيء منها موجبا لله تعالى بالفعل بل يكون كل منها فضلا من الله تعالى انتهى (قوله على ان الكفار كلهم مخلدون في النار) وما يقال ان الرطوبة التي هي مادة الحيوة تفتى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فيفضى الى الفناء ضرورة وايضا ان القوى الجسمانية متناهية فلا به تميل خلود الحيوة وايضا ان دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل فهو كله مما لا يقول به المليون بل هو من اقواعد الفلسفة

فيكون متمنا والجواب انه لايجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلانهم انحصار الفائدة في المجازاة ولئن سلم فلانسلم انه غير واقع قبل يوم القيمة اذ قد ورد في الحديث انه يفتح للمؤمن في قبره باب الى الجنة وللکافر باب الى النار وان المؤمن يصل اليه من روح الجنة والکافر يصل اليه المكروه من النار (ويخلد اهل الجنة في الجنة واما الکافر فيخلد في النار مطلقا) وقال الجاحظ وابو عبدالله المقرئ ان دوام العذاب انما هو في حق الکافر المعاند دون المبالغ في الاجتهاد الساعي بقدر وسعه وان لم يهتد اليه اذ لا تقصير عنه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وفي المنفذ للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القرب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على ان الکفار كلهم مخلدون في النار وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة بعد ان يعذب عصاتهم بقدر المعصية او يعفى عنهم واما الاطفال فالجمهور على ان اطفال المشركين في النار لما روى ان خديجة رضى الله عنها سئلت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال عليه السلام هم في النار وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففي الجنة ومن علم منه الکفر والعصيان ففي النار وقال النووي في شرح صحيح المسلم الصحيح ان اطفال المشركين من اهل الجنة

للمعقول بالحسوس واما حديث نضد الافلاك التسعة وتماس بعضها لبعض بحيث لا يكون بينهما جسم غريب فهو زعم الحكماء من غير دليل ولو صدق ما ذكره في علم الابعاد بقي هنا كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم للسؤال بمجموع الجنة والنار اذ للسائل ان يعود ويقول اذا كان الجنة هناك فابن النار ولا تخلص الا بأن يكون الجنة فيما يلي سمت رؤس اهل الحرمين والنار فيما يلي سمت قدمهم ولحمل الارضون بمعنى السفليات على التغليب من الارض وساثر العناصر والافلاك السبعة الكرية مما يلي سمت قدمهم وحينئذ يندفع ايضا اشكال قوى هوان لاشبهة في كون السموات السبع كرية ولا في كون الارض في الوسط على ما دل عليه الارصاد والخسوفات وقد اعترف بذلك كثير من المحققين كالامام الغزالي والرازي والبيضاوي فلا يكون النار تحت الارضين والا لكانت فيما بين الارض وفلك القمر وليس كذلك لما في بعض الآثار من ان شرازة منها لو كانت فيما بين السماء والارض لاحرقت الارض وما فيها (قوله والجواب انه لايجب الى آخره) سلب الوجوب هنا صحيح دون ماسبق لان السؤال هنا بامتناع ايجاد ما لا فائدة فيه ولو اعرض السائل عن دعوى الامتناع واقتصر على العبث لكفاء في عدم خلقهما الآن ولم يصح سلب الوجوب في جوابه ايضا (قوله انما هو في حق الکافر المعاند الى آخره) لعل المراد بالمعاند من لم يبالغ في الاجتهاد (قوله على ان الکفار كلهم مخلدون في النار) وما قيل ان الرطوبة التي هي مادة الحيوة تفتى بالحرارة سيما بحرارة نار الجحيم وايضا القوى الجسمانية متناهية فلا يتصور خلود الحيوة ودوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية

(قوله خدام اهل الجنة) وسئل محمد بن الحسن رحمه الله فقال اعلم قطعا ان الله لا يعذب احدا بذنب غيره ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا ادري سوى ذلك قلت وهذا هو مذهب السلف واهل الحق (قوله فلا بد لهم من دليل آخر الخ) اخرج الطبراني في المعجم الاوسط بسند حسن عن سمرة وانس اولاد المشركين خدام اهل الجنة وفي رواية بلفظ اطفال المشركين عن انس وسعيد بن منصور في سننه عن سلمان الفارسي موقوفا (قوله واختلف العلماء الخ) عن ابن عباس هي الى السبعين اقرب وعن سعيد بن جبير انها اقرب الى ٢٦٩ السبعمائة والاظهر ان الكبيرة ما عرفت كذلك بنص الشارع عليها او على

عقوبة محضة على فعلها في الدنيا كالغصب والسرقة او في العقبي كترك الصلوة وكنم الشهادة او تسميتها فاحشة كاللواطعة وما ورد في الصحاح من الاختلاف في عدد الكبائر على ما فصلناه في شرح العقائد فلعل المراد فيه هو بيان المحتاج اليه وقت ذكرها على حسب تباين الاحوال

وقالت المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم خدام اهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولقوله تعالى ولا تجزون الا بما كنتم تعملون قلت هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام اهل الجنة فلا بد لهم من دليل آخر (ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار) وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج (بل يخرج اخرا الى الجنة) تفضلا لا وجوبا والدليل على عدم خلودهم في النار قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ورؤيته لا تكون قبل دخول النار اجماعا فيكون بعد خروجه فلا يكون مخلدا فيها ولقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والآيات المشعرة بمخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعا بين الآيات فان الخلود حقيقة مستعملة في المكث الطويل اعم من ان يكون معه الدوام ام لا وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة كانت او كبيرة كافر واختلف العلماء في تعريف الكبيرة فقبل ما قرن به حد وهو قاصر وقيل ما قرن به حد اولعن او وعيد بنص الكتاب والسنة وعلم ان مفسدته كمفسدة ما قرن به احد الثلاثة او اكثر منه واشهر بتهاون المرتكب بالدين اشعارا بمثل اشعار اصغر الكبائر كالوقتل رجلا مؤمنا يمتد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه او وطىء زوجته وهو يظن انها اجنبية وقال الروايان من اصحاب الشافعي الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا

العقل فكله غفول عن قدرة الواجب المختار (قوله خلافا للمعتزلة والخوارج) فانهما جعلوا الاعمال جزأ من الايمان المنجي عن العذاب المخلد لكن المعتزلة اثبتوا واسطة بين المؤمن والكافر دون الخوارج فان الكفر عند المعتزلة عدم التصديق القايي فصاحب الكبيرة مع التصديق ليس بمؤمن ولا كافر عندهم وعند الخوارج عدم شيء من التصديق او العمل فصاحب الكبيرة بل الصغيرة مع التصديق كافر عندهم (قوله او اشعر بتهاون المرتكب الخ) اى استحقاقه بالدين كاشعار اصغر الكبائر وذلك الاستحقاق ظاهر في وطىء الزوجة بظن الاجنبية لافي القتل بظن عصمة الدم كظن انه حربي الا ان يقال قتل النفس بغير حق

(قوله خلافا للمعتزلة والخوارج) قالوا ان الفاسق يستحق العذاب بنفسه والعقاب مضره خالصة دائمة لا تنقطع ابدا والثواب منفعة خالصة دائمة ايضا والجمع بين استحقاقهما محال كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العذاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلداً والجواب منع كون المطيع والمعاصي مستحقين بالطاعات والمعاصي

الثواب والعقاب اذ لا يجب لاحد على الله تعالى حق ومنع كون الثواب منفعة دائمة وكذا العقاب (قوله وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا) اما انه ليس مؤمنا فلان الايمان عند بعضهم عبارة عن فعل الطاعات وعند الآخرين منهم عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان فتارك الطاعات يكون خارجا عن الايمان وامانه ليس بكافر. فلان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يقيمون عليه الحدود في شرب الخمر والزنا وقذف المحصنات ولا يحكمون برده ويدفنون في مقابر المسلمين مع اتفاقهم على ان الكافر لا يعامل معه

(قوله لدفع العذاب ورفع الدرجات الخ) فان الشفاعة مطرد ٢٧٠ الاستعمال فيهما كما في قول الشاعر

* فذلك نفي ان تاته في ضيقه *
الى ماله لم ياته شقيق * وكما
في منشور دار الخلافة
الذي كتب من حضرت
القادر بالله امير المؤمنين
الى السلطان محمود الغزنوي
وليس لك كورة خراسان
ولقبك بيمين الدولة وامين
الملة بشفاعة ابي حامد
الاسفرائني وقد شاع
ورودها في دفع العذاب
اكثر منها في رفع الدرجات

شي من ذلك (قوله وبذلك
يبطل مذهب المعتزلة
في انكارهم الشفاعة)
قالوا لاشفاعة في الكبائر
ورود العقاب بها بل الشفاعة
لا تكون الا لزيادة الثواب
ورفع الدرجات (قوله واجيب
عنه بجمع دلالته على العموم
في الاشخاص والاحوال)
قال الامام الرازي في الجواب
عن شبهات المعتزلة اجمالا
ان دلائلكم في نفي الشفاعة
لا بد ان تكون عامة
في الاشخاص والاوقات
ودلائلكم في اثباتها لا بد
ان تكون خاصة بهما لانا
لانثبت الشفاعة في حق
كل شخص ولا في جميع
الاوقات واشخاص مقدم
على العام قاله جميع معنا
(قوله يجب تخصيصها

واللواطه وشرب الخمر والسرقه واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر يلحق
بشرب الخمر وشرط في الغصب ان يبالغ دينارا وضم اليها شهادة الزور واكل الربا
والافطار في نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين
والقرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والحياة في الكيل والوزن وتقديم الصلوة على
وقتها وتأخيرها عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير الحق والكذب على النبي صلى الله
عليه وسلم عمدا وسب الصحابة وكنان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال
والنساء والسعاية عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة من زوجها
بلا سبب والياس من رحمة الله والامن من مكره واهانة اهل العلم وحملة القرآن
والظهار واكل لحم الخنزير وفي وجه تأخير صلوة واحدة الى ان يخرج من وقتها ليس
بكبيرة وانما ترك الشهادة به لواعثا دنيوية (والعفو عن الصغار والكبائر بلا توبة) والمراد
بالعفو ترك عقوبة المحرم والستر عليه بعدم المؤاخذه (جاز) (قوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة
ايضا كذلك فيلزم تساوي مانفي عنه الغفران وما ثبت له (والشفاعة) لدفع العذاب
ورفع الدرجات (حق لمن اذن له الرحمن) من الانبياء عليهم السلام والمؤمنين بعضهم
لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة الا لمن اذن له الرحمن ورضي له قولا وقوله
تعالى من ذا الذي يشفع عندهم الا باذنه وعند المعتزلة لما لم يحجز العفو عن اهل الكبائر بدون
التوبة لم يحجز الشفاعة له واما الصغار فمعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة
عندهم لرفع الدرجات (وشفاعة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لاهل الكبائر
من امته) لقوله عليه السلام ادخرت شفاعةي لاهل الكبائر من امتي وهو حديث
صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة لاهل الكبائر مستدلين بقوله
تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة واجيب عنه بجمع
دلالته على العموم في الاشخاص والاحوال ولئن سلم يجب تخصيصها بالكفار مجمعا

دال على عدم المبالاة وهو تهاون (قوله لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك) اي مغفور
بعد التوبة فيلزم تساوي مانفي عنه الغفران وما ثبت له في تجواز المغفرة بعد
التوبة فلو حمل النفي والاثبات على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان تاب
ويغفر ما دون ذلك ان تاب ايضا يلزم ان لا يغفر الشرك بعد التوبة وذلك
ظاهر الفساد فلا بد ان يحمل على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان لم يتب
ويغفر ما دون ذلك ان لم يتب ايضا واما حمل عدم المغفرة على المقيد بعدم التوبة
والمغفرة على المقيد بالتوبة فاخلاق بالظن اذ يجب الاتحاد فيما بين النفي والاثبات
والاختلاف لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلامه تعالى (قوله واجيب عنه بجمع دلالته
على العموم الى آخره) والظاهر ان هذا المتع بالنسبة الى كل من الاشخاص

بالكفار جمعا بين الادلة اذ لا يجوز اسقاط بعض الادلة المتعارضة مهما امكن الجمع بينهما وهذا يمكن (و)

الجمع بينهما بان يخص الادلة الدالة على نفى الشفاعة كهذه الآية وغيرها من الايات بالكفار فلا تبارض حينئذ
(قوله ولما روى في الحديث ان الله تعالى ﴿ ٢٧١ ﴾ يقول له اشفع تشفع وسل تعط) روى عن النبي عليه السلام

ان المؤمنين يأتون للشفاعة
الى آدم ونوح وابراهيم
وموسى وعيسى عليهم السلام
ويقول كل منهم لست
للشفاعة فيأتوني فاستأذن
على ربي في داره فيؤذن لي
عليه فاذا رأيته وقعت
ساجدا فيدعني ماشاء الله
ان يدعني ثم يقول ارفع
يا محمد وقل تسمع واشفع
تشفع وسل تعط فارفع
رأسي فأتني على ربي بناء
وتحميد يعلمني ثم اشفع
فيجدي حدي افاخرج
فادخلهم الجنة حتى لا يبقى
في النار الا من حبه
القرآن اى اوجب عليه
الخلود ثم قل هذه الآية
عسى ان يمتك ربك مقاما
محمودا فقال وهذا المقام
المحمود الذي وعد النبي
صلى الله عليه وسلم ولا يخفى
ان هذا الحديث يشعر
بان الشفاعة لجميع الناس
لكن استشفاعهم عليه السلام
بقوله انتى امتى على
ما روى في اكثر الاحاديث
يدل على ان استشفاعه
لامته خاصة الا ان قال ان
شفاعته عليه السلام في

بين الادلة (وهو مشفع فيهم) اى مقبول الشفاعة قيل هو صلى الله تعالى عليه وسلم
مشفع في جميع الانس والجن الا ان شفاعته في الكفار لتعجيل فصل القضاء فيخفف
عنهم احوال يوم القيمة في المؤمنين بالمغو ورفع الدرجات فشفاعته عليه السلام عامة
كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين (ولا يرد مطلوبه) لقوله تعالى ولسوف
يعطيك ربك فترضى ولما روى في الحديث ان الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل تعط
وهو صلى الله تعالى عليه وسلم لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان
من النار هذا هو الشفاعة الكبرى التى خص بعض العلماء المقام المحمود به (وعذاب

وبالنسبة الى كل من الاحوال والاوقات ولا يخفى ان المنع الاول ساقط بكون النكرة
في سياق النفي من صيغ العموم فالوجه ان يكون بالنسبة الى مجموع الاشخاص
والاوقات على المطلق قبل الربط اذ الدلالة على التأييد في لا تجزى ومعنى قوله
ولو سلم الى آخره ان الدلالة غير الارادة فليكن دالا على ذلك العموم ولا يكون
مرادا بل مخصوصا بالكفار جمعا بين الادلة المتعارضة مهما امكن فلا يرد عليه
انه بعد تسليم الدلالة على ذلك العموم لا معنى لتخصيصه بالكفار بل نقول لا معنى
لتخصيص الدليل بدون الدلالة قال الامام الرازي في الجواب عن شبهات المعتزلة
اجمالا لا بد ان يكون دلائلهم في نفى الشفاعة عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا
في اثباتها خاصة بهما لاننا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات
والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا والاجوبة التفصيلية في التفسير الكبير
(قوله اى مقبول الشفاعة الى آخره) يشير الى ان قوله مشفع اسم مفعول
من التفعيل كما يدل عليه الحديث الآتى لانه بمعنى تشفع تحمله مقبول الشفاعة لان
التشفع بمعنى قبول الشفاعة كما في القاموس وغيره (قوله لتعجيل فصل القضاء
الى آخره) لان في التعجيل دفع الانتظار ولا يخفى ان عذاب النار اشد من عذاب
الانتظار مع ان فيه زيادة مدة العذاب (قوله من كان في قلبه مثقال ذرة الى
آخره) ولعله من قال في عمره مرة لا اله الا الله محمد رسول الله مع الاعتقاد التقليدي
(قوله المقام المحمود به الى آخره) وبعضهم جعله غرفة طالية في الفردوس الاعلى
وفي عبارة التخصيص ايماء الى ان الاولى التعميم وما قيل يدل على ذلك التخصيص
ما روى انه عليه السلام قال ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم ونوح وابراهيم
وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة اهلا فيأتون الى
فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ماشاء الله
تعالى ان يدعني ثم يقول ارفع رأسك يا محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعط

الظاهر لامته خاصة ففي لسائر الانبياء حقيقة لكن يرد عليه ان يقال كيف يتفادى سائر الانبياء عليهم
السلام عن شفاعة امهم وشفاعته عليه السلام لهم فالوجه ان يقال ان الانبياء عليهم السلام لم يتقاعدوا عن نفس
الشفاعة انما يتقاعدون من البداية بها فرسولنا عليه السلام بدأ بالشفاعة وهذا هو السيادة

القبر) للمؤمنين الفاسقين وللكافرين (حق) لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقوله تعالى على سبيل الحكاية عن الكفرة ربنا امتنا اثنتين واحيتنا اثنتين والمراد بالاماتتين وبالاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء في الحشر ولقوله عليه السلام ان احكم اذامات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة فن الجنة وان كان من اهل النار فن النار فيقال هذا مقعدك حين يبعثك الله يوم القيمة وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم استزهوا عن البول فان طامة عذاب القبر منه وقوله عليه السلام القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ونقل العلامة

فارفع رأسي فأتني على ربي بشاء وتحميد يلعنني الله تعالى ثم اشفع فيحدي حدا فاخرج فأدخلهم الجنة حتى لا يبقى في النار الا من قد حبسه القرآن اى وجب عليه الخلود ثم تلى عليه السلام قوله تعالى ﴿عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا﴾ وقال وهذا المقام المحمود الذى وعد نبيكم عليه السلام فقيه ان دلالة على ذلك التخصيص بمنوعة لجواز عموم المحمول واللام للعهد والآية لا تدل على التخصيص وكذا ما قيل ظاهر هذا الحديث يشعر بان استشفاعه عليه السلام لجميع الناس فينا في قوله عليه السلام امتى امتى كافى اكثر الاحاديث فانه يدل على تخصيصها بامته مدفوع بان غاية قوله عليه السلام امتى امتى ان تكون نجاتهم مطلوبوا اولياله عليه السلام وكذا ما قيل كيف يتفادى سائر الانبياء عليهم السلام عن شفاعتهم لامهم وشفاعتهم عليه السلام لهم لان نجائهم عن الشفاعة وانزواءهم عنها لاجل ان الشفاعة تحتاج الى الاذن بنص الكتاب فهم لم يتجاسروا الى الاستيذان فلعل النبي عليه السلام استأذن لشفاعته لامته وشفاعتهم لامتهم وحيثما اذن لهم في شفاعتهم لامتهم برجاء النبي عليه السلام فقد كان عليه السلام سببا لدخول الكل في الجنة ولذا اسند الاخراج والادخال الى نفسه بطريق الاسناد الى السبب فليس تفاديه عن مجرد البداية في الشفاعة كما قيل وما ذكرنا هو المطابق لقوله تعالى رحمة للعالمين والسيادة المذكورة في حديث ابي هريرة رضى الله تعالى عنه قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انا سيد الناس يوم القيمة ﴿قوله لقوله تعالى على سبيل الحكاية عن الكفرة ربنا امتنا اثنتين واحيتنا اثنتين﴾ الآية ينتهض الاستدلال بانه لو لا عذاب القبر لما كانت الاماتة اثنتين بل واحدة بخلاف ما اذا وجد الاحياء في القبر ثم الاماتة فان قيل يعارضه ان يقال لو وجد عذاب القبر لوجد الاحياء فيه فلا يكون الاحياء اثنتين بل ثلاثة الاحياء في الدنيا ثم في القبر ثم في الحشر * قلنا اجيب عنه بوجوه * الاول ان وجود الثالث لا ينافى اثبات الاثنين بخلاف انحصار الاماتة في الواحدة * الثاني ان الظاهر من اخبار الاحياء اخبار بما ليس بمعين وهما ما في الدنيا والقبر وما في الآخرة معين * الثالث ان سوق الآية ظاهر في

المذكورة في حديث ابي هريرة حيث قال عليه السلام انا سيد الناس يوم القيمة فان الانبياء عليهم السلام لما رجعوا في البداية تقاعدوا الى ان يشفع هو عليه السلام لامته ثم يشفع سائر الانبياء عليهم السلام لامهم ففتح باب شفاعة الانبياء بشفاعته عليه السلام (قوله ثم الاحياء في القبر) واحياء العصاة في القبر يكون لتعذيبهم

(قوله وذلك ايضا في النبي)

الذي لا يكون على ملة
نبي آخر (واما الذي
كان على ملة نبي آخر فيصح
السؤال عن نبيه كما يصح
عن دينه كبعث انبياء نبي
اسرائيل قاتلهم على ملة
موسى عليه السلام (قوله
ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة
فيه) اشارة الى دفع ما يقال
ان عذاب القبر اذا كان
باحياء الميت وجب ان يرى
اثر الحيوة في القبر اذ في بدن
الميت بعد الموت كما يرى
قبله لان حال الحياة في الوقتين
واحدة مع اثنا شاهد الكافر
وصاحب الذنوب الكبيرة
في القبر وراقبهما مدة
ولا نشاهد اثر الحيوة فيهما
اصلا ووجه الدفع ان كونه
حيا لا يوجب رؤية اثر
الحيوة فيه بهذه العين فان
هذه العين لا تصاح لمشاهدة
الامور المملوكية التي من
جلتها الاحوال المتعلقة
بالآخرة فيجوز ان يحى
الميت ويشاهد الامور
المملوكية فينعم او يعذب
ولا نشاهد حيوته وما يصل
اليه من تلك الامور كما ان
النائم قد يشاهد في منامه
حية تدل على فتيانم بذلك
ويصب عرقا وقد ينزعج
من مكانه ونحن لا نشاهد
تلك الحية ولدغها

التفتازاني عن السيد ابي شجاع ان الصبيان يسئلون وكذا الانبياء عليهم السلام وقيل
ان الانبياء لا يسئلون لان السؤال على ما ورد في الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه
ولا يعقل السؤال عن النبي عليه السلام من نفس النبي عليه السلام وانت خير بانه لا يدل
على عدم السؤال مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك ايضا في النبي الذي
لا يكون على ملة نبي آخر واختلاف الناس في عذاب القبر فانكره قوم بالكيفية واثبتوه
آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف العقل
وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال تجمع الآلام في جسده فاذا حشر احس بها
دفعه وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحيائه لكن من غير اعادة الروح
ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة فيه حتى ان المأكل

ان المراد بالاحياء ما يعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب فهما ما في القبر
وما في الحشر واختاره الشارح وفي قوله على سبيل الحكاية ايماء الى ما ذكره
من ان المراد ما يعقبه تلك المعرفة ويمكن ان يقال لعل الاحياء المقرون بالامانة
ظاهر في احياء الميت كما في قوله تعالى ربي الذي يحيي ويميت فافهم (قوله
ان الصبيان يسئلون) تعرض به هنا لمناسبة ان ذلك السؤال في القبر والافحله قوله
وسؤال منكر ونكير الى آخره ورجح هذا القول بتلقين النبي عليه السلام ابنه
ابراهيم (قوله فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء) وهو مذهب الصالحة
والكرامية حيث زعموا ان التعذيب مشروط بالادراك لكن الادراك غير مشروط
بالحياة واما من ذهب الى الاحياء بدون اعادة الروح فلعل الاحياء عنده حاصل
بنوع تعلق الروح بالبدن من غير حلول فيه والاعادة بالحلول وهو باطل عند
الجمهور ايضا فقوله ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معنا اشارة الى مذهب
اهل السنة والجماعة فان جواب الميت لمنكر ونكير يدل على اعادة الروح اذ الجواب
فعل اختياري فلا يتصور بدون الاختيار (قوله ولا يلزم ان يرى اثر الحياة فيه الى
آخره) جواب عما قاله المنكرون لو كان عذاب القبر بالاحياء لرأينا اثر الحياة في الميت
واللازم باطل وحاصل الجواب ان الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من وجود الحياة
الاحساس بأثرها كما لم يلزم من وجود النار في الشجر الاخضر الاحساس بأثرها
في هذه النشأة هذا هو الاوفق بالتظير باخفاء النار لاما قيل ان هذه العين لا تصاح
لمشاهدة الامور المملوكية لان النار مخفية من عالم الملك لا من عالم المملوك نعم يتجه
عليه ان الحكم بكون النار مخفية في الشجر الاخضر وهمي ككونها مخفية في الزند
وقوله تعالى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا لا يدل عليه لان النار تحدث
منه بالسحق فيكون منشأ لحدوثها وهذا القدر كاف في بيان كمال القدرة لان
منشأة الشجر الاخضر الذي غلب عليه الرطوبة المضادة لحدوث النار من كمال

في بطن الحيوانات يحيى ويسئل وينعم ويعذب ولا ينبغي ان ينكر لان من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والتعذيب قال الامام الغزالي في الاحياء * اعلم ان لك ثلث مقامات في التصديق بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكننا لانشاهد ذلك فان هذا العين لاتصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت اما ترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبرائيل وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى الله تعالى عليه وسلم يشاهده فان كنت لاتؤمن بهذا فصحح الايمان بالملائكة والروحى اهم عليك وان آمنت به وجوزت ان يشاهد النبي عليه السلام مالا يشاهده الامة فكيف لايجوز هذا في الميت * المقام الثاني ان تذكر امر النائم فانه يرى في منامه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في نومه بصيح ويعرق جبينه وينزعج عن مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى في حواليه حية والحية موجودة في حقه والعذاب حاصل له ولكنه في حقه غير مشاهد واذ كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين حية تخيل او تشاهد * المقام الثالث انا نعلم ان الحية بنفسها لاتؤلم بل الذى يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذى يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الالم من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن

القدرة وهو ما اشار اليه البيضاوى (قوله ان تصدق بان الحية مثلا موجودة) اى الحية حقيقة موجودة في الاعيان لاني مجرد التخيل لكن الاعيان على قسمين ملكية تشاهدها الناس في هذه النشأة وملكوتية لاتشاهدها فيها الا لخواص فاذا كان العذاب الجسماني بلدغ الحياة الملكوتية مع اعادة الزوج بقدر احساس لدغها فلا اشكال في اثبات عذاب القبر اصلا ولا لاجل ان الحية في هذا المقام من جملة الاعيان الموجودة كان اسلم من الثاني اذ يرد عليه انه من قيل العذاب الروحاني فيحتاج الى الجواب بانه تعالى قادر على خلق العذاب الجسماني بسبب الامور المتخيلة ولا لاجل ان الحية فيه ولدغها حقيقى لا مجازى بتشبيه الآلام الحاصلة من الصفات المهلكة المتقلبة بالآلام الحاصلة من لدغ الحياة الملكية كان اظهر من الثالث فكان اصح الاحتمالات وبذلك ينقل عرق شبهة المتكرين بالكلية الا فيما قالوا ربما يأكله السبع او يحرق النار فيصير رمادا تذرؤه الرياح في المشارق والمغارب فكيف يعقل حياته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة ليس بابعد من تجويز حياة سرير الميت وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب واحراقها ونحن نراها بحالها الا ان يقال اشتراط الحياة بالبنية ممنوع ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء الاصلية قدر ما يصلح بنيته للتعذيب وما ذكرنا من السفسطة مدفوع بورد الشرع في حق الميت

تعريف ذلك النوع من العذاب الابان يضاف الى السبب الذي يقضى اليه في العادة والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات في النفس عند الموت فيكون آلامها كالآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الثلاث فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكر ما بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت الا الثالث واتما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك في حيز الامكان وان من ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله بالتساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره فينكر من افعال الله تعالى ما لم يأنس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلاث في التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع ورب عبد يجتمع عليه النوعان ورب عبد يجتمع عليه الانواع الثلاثة هذا هو الحق فصدق به (وسؤال منكرو ونكير حق) لقوله عليه السلام اذا اقبل الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكرو وللآخر نكير فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ذراعا ثم ينور له فيه ثم يقال له نعم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان

دون السرير والخشبة وهو تعالى قادر على احياء الجمادات وتعذيبها (قوله فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الى آخره) لا يخفى ان الظاهر ان هذا السؤال استفسار عن صحة القول بوقوع عذاب القبر لا بامكانه كما هو الملايم لقوله ورب عبد يعاقب الى آخره لكن الجواب بامكان الكل يأباه الا ان يحمل السؤال على الاستفسار عن الصحيح بمعنى الممكن ويحمل قوله وربنا يعاقب الى آخره على امكان العقاب ايضا وكذا قوله والتصديق بها اي بامكانها فيكون انكار المنكرين بانكار الامكان لا بانكار الوقوع فقط لكن التصديق بمجرد امكانه بدون الوقوع غير كاف فافهم (قوله لقوله عليه السلام اذا اقبل الميت) الحديث لا يخفى ان قوله عليه السلام في آخر هذا الحديث فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه يدل على ان عذابه غير منقطع الى الحشر فلا يكون ذلك العذاب الغير المنقطع جسمانيا بل روحانيا والالم يحصل الامانة الثانية في القبر ولا نزاع لمنكري عذاب القبر في العذاب الروحاني ولا يخلص الابان يقال لعل عذاب القبر الموقوف على الاحياء ما هو عند سؤال المنكر والتكبير قبل الامانة الثانية وهو لا ينافي ان يكون لعذاب القبر نوع آخر روحاني ونسبته الى القبر لكون الروح عند القبر فعلى هذا يكون مراد الشارح من حال الانخلع عن البدن فيما بعد اعم من الانخلع الكلي كما بعد الامانة في القبر من الانخلع في الجملة كما قبل الامانة فيه

(قوله والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات الخ) وقال فيه ان اعداد الحيات والمقارب بعدد الاخلاق المذمومة من الكبر والرياء والحسد والغل والحقد وسائر الصفات فان لها اصولا معدودة ثم ينشعب منها فروع معدودة ثم ينقسم فروعها باقسام وتلك الصفات باعيانها المهلكات

وهي باعيانها تنقلب عقارب وحيات فالقوى منها يلدغ لدغ الثنين والضعيف يلدغ لدغ العقرب وما بينهما يؤذى ايذاء الحية فارباب القلوب والبصائر يشاهدون بتور البصيرة هذه المهلكات وانشعب فروعها الا ان مقدار اعدادها لا يوقف عليه الا بتور النبوة

نم كنوم العروس الذى لا يوفظه الا احب اهله اليه - حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وان كان مناقضا فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثلهم لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التامى عليه قتلتم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيه معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وانكر الجبائى وابنه والبخى تسمية الملوك المنكر ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقرير الملوك له وهو خلاف ظاهر الحديث والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه وسؤال المنكرين اكثر من ان يحصى بحيث يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر وان كان كل واحد منها خبر الآحاد وانفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر متأخري المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت جماد فلا يعذب وما سبق حجة عليهم ومن تأمل عجائب الملك والملوك وضرائب صنعه تعالى لم يستنكف عن قبول امثال هذا فان للنفس نشأة وهى فى كل نشأة تشاهد صوراً تقتضيها تلك النشأة فكما اننا نشاهد فى المنام صوراً لانشاهدها فى اليقظة كذلك نشاهد فى حال الانحلال عن البدن امورا لم تكن نشاهدها فى الحياة والى ذلك يشير قول من قال الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا (وبعثة الرسل) جمع رسول وهو من ارسله الله تعالى الى اطلاق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهي الشرعية (بالمعجزات) جمع معجزة وهو امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته ولها سبع شروط الاول ان يكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من التروك * الثانى ان يكون خارقا للعادة * الثالث ان يتعذر معارضته * الرابع ان يكون مقرونا بالتحدى

(قوله وانكره مطلقا ضرار بن عمرو الى آخره) اى انكر عذاب القبر وسؤال الملوك مطلقا اى لاعلى وجهه يوافق ظاهر الحديث ولاعلى وجه يخالفه فى تسمية الملوك كاثبات الجبائى وابنه البخى (قوله متمسكين بان الميت جماد الى آخره) هذا دليلهم العقلى ولهم دليل نقلى هو قوله تعالى لا يدوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان فى القبر حياة ولا محالة يعقبها موت اذلا خلاف فى احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتان لاموتة واحدة واجيب عنه بمثل ما سبق من ان اثبات الواحدة او الاثنتين لا يتنافى اثبات الثانية او الثالثة وبان الآية للمبالغة فى نفي انقطاع نعيم الجنة عنهم بالموت بمنزلة التعليق بالحال كما عرفت والتعليق بأحد المحالين كاف فى المبالغة ولايجب تجاوز ان يكون تاء الموتة للوحدة النوعية او الجنسية لتشتمل الموتين لان معنى التاء الوحدة الشخصية كما صرحوا به ولذا كان جواب الفاضل الجامى بالوحدة الجنسية فى تاء الكلمة الزامية كاتبه عليه الفاضل العصام والعلامة التفتازانى هنا فى شرح المقاصد

(قوله الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من التروك) وذلك لان التصديق من الله لا يحصل بما ليس من قبله والترك الذى يقوم مقام فعله مثل ما قال معجزتى ان اضع يدي على رأسي واتم لا يقصدون على وضع ايديكم على رؤسكم ففعل هو وعجز وافاته معجز دال على صدقه وليس لله تعالى ثم فصل فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا له تعالى فلا حاجة الى قوله او ما يقوم مقامه (قوله الثانى ان يكون خارقا للعادة) اذ ما يكون متعادا كطالع الشمس فى كل يوم وبدو الازهار فى كل ربيع لا يكون تصديقاً من الله لدعوى النبي بل دعوى نبوة الكاذب يساوى فى ذلك (قوله الثالث ان يتعذر معارضته) فان ذلك حقيقة الامحار (قوله الرابع ان يكون مقرونا بالتحدى) ليعلم انه تصديق له

(قوله بل يكفي قرائن الاحوال) مثل ان يقال لدعى النبوة ان كنت نبيا فاطهر معجزا فدعى الله تعالى فاطهره فيكون ظهوره دالا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدى قوله الخامس ان يكون موافقا للدعى فلو قال معجزتى ان احى ميتا ففعل معجزا آخر كستق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه (قوله فلو انطلق الضب) اى حين قال معجزتى ان ينطلق هذا الضب (قوله السابع ان لا يكون المعجزة متقدمة على الدعوى) لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتى ما قد ظهرت على يدى ٢٧٧ قبل لم يدل على صدقه وبطلب بالاثبات بذلك الخارق بعد الدعوى

فلو عجز كان كاذبا قطعيا (قوله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات) اشارة الى دفع ما يقال انه يجوز ان يكون المعجزة متقدمة على دعوى النبوة ككلام عيسى عليه السلام في المهد وتساقط الرطب الجنى عليه من النخلة اليابسة وكذا اظلال الغمامة على محمد عليه السلام وتسليم الحجر والمدر عليه عليه الصلوة والسلام فان كل ذلك معجزات متقدمة على دعوى النبوة ووجه الدفع ان امثال تلك الخوارق كرامات يجوز ظهورها على الاولياء والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الولاية فيجوز ظهورها عليهم ايضا ويسمى ارهاصا وتأسيسا للنبوة (قوله فبالآيات الدالة على انه امر ونهى) امانا انه امر فكقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وكلامه ارغدا واما

ولا يشترط التصريح بالتحدى بل يكفي قرائن الاحوال * الخامس ان يكون موافقا للدعى فلو قال معجزتى كذا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه * السادس ان يكون مادعا واطهره مكذبا له فلو انطلق الضب فقال انه كاذب لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف ما لو قال معجزتى ان احى الميت فاحياه فكذبه فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة لان الاحياء معجزة وهو غير مكذب وانما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه * السابع ان لا يكون المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها او متأخرة بزمان يسير يمتد مثله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات (من لدن آدم الى نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم حق) امان نبوة آدم فبالآيات الدالة على انه امر ونهى مع القطع بانه لم يكن في زمانه نبي آخر فهو بالوحى لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن بعض البراهمة كفر * واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم عليه السلام فقط والصابئية بنبوة شيت وادريس عليهما السلام فقط وبعض اليهود بانكار نبوة غير موسى غلى ما يعلم من تضاعف كلمات بعض من شاهدنا منهم وجهود اليهود والمجوس والنصارى ينكرون بنبوة نبينا سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص حيث قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة للناس وما قيل ان الاحتياج الى النبي كان مختصا بالعرب لغزو الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد فالهم لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف كانوا في ضلال ميين (ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم الانبياء) امان نبوته فلانه ادعى النبوة واطهر الخوارق على يده وكلاهما بلغ حد التواتر على ان القرآن الكريم الذى اوحى اليه موجود محفوظ وقد دعا المخالفين مرارا عديدة الى معارضته باتيان اقصر سورة من مثله فلم يقدرُوا

(قوله لان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة) تلخيص الفرق بينه وبين الانطاق ان المعجزة هنا نفس الاحياء ولا تكذيب فيه وفي الانطاق نفس الانطاق المكذب فانما يقدح لو كان التكذيب في نفس المعجزة وليس كذلك مع ان الشخص

انه نهي فكقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة (قوله فهو بالوحى لا غير) والوحى لا يكون الا الى الانبياء وكون هذا الوحى قبل بعثة لا ينافى اختصاص الوحى بما هو نبي في وقت ما فافهم (قوله واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا) وبما استدلوا به عليه هو ان الرسول من جنس المرسل اليهم وجوه الكل واحد وتفضيل احدهما ليس على الآخر وعلى من هو بصفته حيف ومحابة وخروج عن الحكمة والجواب عنه منع كونه خروجا عن الحكمة ومنع كون احد بصفته (قوله فلم يقدرُوا) وما نقل عن مسيلمة الكذاب من قوله القيل والقيل واما ادراك ما قيل له ذنب طويل وشعر طويل

الح وكذا قوله والزارعات زرعاً فالخاصات حصداً والطاحنات طحناً الخ فليس من المعارضة في شيء بل مما كان مستثناة ومسرقة باردة من قوله القارعة ما القارعة وما ادراك الخ وقوله والنازعات غرقاً والناشطات نشطاً الخ والسرقة بغير المعارضة مع انه ركبك على ما لا يخفى (قوله فسواء كان اعجازه للاسلوب) البديع والتأليف العجيب الخالف لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم فان قلت فعلى هذا كيف ثبت نبوته صلى الله عليه وسلم على غير العرب قلت من حيث انهم اذا اقتشوا علموا ان العرب الذي بعث فيهم النبي ﷺ ٢٧٨ عليهم السلام كانوا افصح العرب

عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المضاربة والمقارعة بالسيوف ولم يأت من زمنه صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع والتأليف العجيب الخالف لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم في المطالع والمقاطع كما ذهب اليه بعض المتكلمين اولكونه في الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور والمجموع الامرين كما قاله القاضي اولصرف الله تعالى ايهم عن المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام وان كان من سخيف الكلام او صرفهم بان يسلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة يثبت نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم على ان المعجزات المغيرة للقرآن وان لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة على رضى الله عنه وسخاوته وسخاوة حاتم وهو كاف في اثبات المطلوب وسيرته المطهرة واحواله عليه السلام قبل النبوة وبعدها وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقائق الحكمية التي يعجز عنها افاضل الحكماء مع انه نشأ بين قوم غلب فيهم الجهالة ولم يمارس الخط والتعلم والتأديب الى غير ذلك من شوائبه الكريمة التي بهر الابواب هي اقوى دليل على نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم وبارك وكرم وشرف وفخم واما كونه خاتم الانبياء (ولاني بعده) فلقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله تعالى عنه انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لاني بعدى قال اهل البصائر لما كان فائدة الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التي يعجز عنها عقولهم وتقرير الحجة القاطعة وازالة شبه الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء جميع هذه الامور على الوجه

الذي احب فاعل مختار في التصديق والتكذيب بعد الاحياء بخلاف الضب (قوله فسواء كان اعجازه الى آخره) لم يتعرض ليكون اعجازه باخباره عن الغيبات لانه اقل قليل لا يوجد في كل ثلث آيات (قوله وان كان من سخيف الكلام) لان قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا يدل على سلب القدرة كما لا يخفى (قوله قال اهل البصائر الى آخره) فيه انه انما يتم لو كان الخطاب باتمام الدين لجميع الناس وليس كذلك بل الخطاب لامة محمد عليه السلام فيجوز عقلا

واعرفهم باللسان واقدروهم على سائر اوزان الكلام وانهم كانوا احرص الناس على تكذيبه صلى الله عليه وسلم وانه نشأ منهم وهم يعرفون اهل بحالته ومحادثته في طعنه واقامته وهو قرشي وانه تعالى ما كان يتلو من قبله من كتاب ولا يخطئه به وانه مع ذلك تحداهم بمثله او بمثل صورة مجتمعين او متفرقين فعجزوا عن ذلك كان حجة موسى وعيسى عليهما السلام قامت من ليس بساحر ولا طيب لعلمهم بانهما عليهما السلام تحديا اطباء الناس واعظمهم سعرا بما اتياه فعجزوا عن ذلك مع الحرص على التكذيب فلم بذلك انه معجز (قوله على ان المعجزات المتغيرة للقرآن) من شق القمر ونزع الماء من بين اصابه وارواء

قريب من ثمانين نفرامنه واشباع الخلق الكثير من طعام قليل وكلام الجمادات وتسييحهم (ان) في يده وحسين الجذع وشكاية الناقة واطلال الغمامة فوقه عليه السلام وشهادة الشاة المسمومة وشهادة الذئب له بالنبوة وشهادة الناقة ببراءته عليه السلام عن السرقة واخباره عليه السلام عن الغيب (قوله واحواله قبل النبوة وبعدها) وهو انه عليه السلام لم يكذب قط لا في مهمات الدنيا ولا مهمات الآخرة وانه عليه السلام لم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وانه كان في غاية الفصاحة ونهاية البلاغة وغير ذلك (قوله وخلقه العظيم) حيث كان في غاية الشفقة

(قوله قال في شرح العقائد) بين كلاميه في كتابية منافاة من حيث ان الاول يدل على عدم جواز الكبائر والصغائر المشعرة بالخسة كسرقة لقمة وتطيف حبة عمدا وسهوا وعن الغير المشعرة بها كنظرة الى اجنبية عمدا وان الثاني يدل على جوازها عمدا ومن حيث ان صدر كلامه في شرح العقائد يدل على جواز الصغائر عمدا عند الجمهور وسهوا بالاتفاق وما بعده من قوله فاناقل عن الانبياء بما يشعر بمعصيتهم الخ يفيد خلافا على ما نبه عليه الشارح والمختار عندنا العصمة مطلقة فيما خلا الصغائر الغير المنفردة خطأ في ٢٧٩ التاويل وسهوا مع التنبيه عليه فيما ليس طريقه الا بلاغ من الاقوال والافعال

على امته وفي غاية السخاوة وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الرفع لقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين اى وآخرهم الذى ختمهم او ختموا به على قراءة عاصم بالفتح (قوله واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته لشريعته فهو مما يؤكده كونه خاتم النبيين) لانه اذا نزل كان على دينه على ان المراد انه كان آخر كل نبي ولا نبي بعده (قوله والعصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا) وذلك بناء على اصل الاشارة من استناد الاشياء كلها الى الله تعالى ابتداء وكونه فاعلا مختارا (قوله وعندنا فلاسفة ملكة تمنع الفجور) وذلك بناء على ما ذهبوا اليه من القول

الاتم الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بعث نبي بعده فلذلك ختم به النبوة واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته لشريعته فهو مما يؤكده كونه خاتم النبيين (والانبياء معصومون من الكفر قبل الوحي وبعده ومن الكبائر) عمدا والعصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وعندنا فلاسفة ملكة تمنع الفجور فاجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم فيه لدعوى الرسالة وما يبالغونه من الله تعالى وفي جواز صدوره فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فتمعه الا كثرون وجوزة القاضي ابوبكر واما سائر الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون عن تعمد واما عن صدوره سهوا او على سبيل الخطأ في التاويل فقال المصنف رحمه الله في المواقف انه جوزة الا كثرون وقال العلامة الشارح المختار خلافا وان كانت صغيرة فمن الصغائر المشعرة بالخسة كالسرقة بلقمة والتطيف بحبة عمدا وسهوا خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم يجوزونها سهوا بشرط ان يذهبوا عليه فيتنبها عنه وعن الصغائر الغير المشعرة بها كما ذكره العلامة التفتازاني في شرحه للمقاصد لكن قال في شرح العقائد واما الصغائر فيجهز عمدا عند الجمهور خلافا للجبايى واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان يذهبوا عليه فيتنبها عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لالها توجب النفرة المألعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كهمر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية واذا تقرر هذا فقول فاناقل عن الانبياء عليهم السلام بما يشعر بمعصية او كذب فان كان منقولا بطريق الآحاد فردود وما كان منقولا بطريق التواتر فنصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة ان يأتى بعد ذلك امة لهم حاجة الى زيادة الاحكام وان ادعى ان لا امة بعدهم

بالايجاب واعتبار استعداد القوا بل (قوله لدعوى الرسالة وما يبالغونه من الله تعالى) اذ لو جاز عليهم القول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلائل المعجزة وهو محال (قوله وجوزة القاضي ابوبكر) فانه ذهب الى انه غير داخل في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عائدا اليه وما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة على الصدق عليه فلا يلزم من الكذب هناك نقص لادلائلها (قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية) اى عند الخوف من القتل على الاصرار على الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر حينئذ يوجب القاء النفس في التهلكة وانه حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة ورد ذلك بان اولى الاوقات للتقية هو ابتداء الدعوة للضعف بسبب قلة الموافقين او عدمه وكثرة

(قوله وهم افضل من الملائكة الخ) هذا مما لا يقع الحاجة الى البحث عنه ولم يرد عن السلف قال فيخر الاسلام قول محمد في الجامع الصغير وينوى في التسابيح من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة لا يوجب ترتيبا فلا يلزم عليه تفضيل عامة المؤمنين على الملائكة فيظهر بهذا فساد قول من قال بتفضيلهم على الملائكة وادعى ان هذا مذهب اصحابنا باستدلالا بهذه الرواية الا يرى انه قال في المبسوط وينوى بتسليمه من كان عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء فلم يعلم انه اراد مطلق الجمع في التيسة لا الترتيب فيها وقال هو في شرح الجامع الصغير اما التقديم فليس بشيء لازم لان الواو لا يوجب ترتيبا لكن للبداية اثر في الاهتمام كما في مسألة الوصية بالترتيب فدل ما ذكره ههنا وهو آخر التصنيفين ان مؤمنى البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة وقال الشمس الائمة السرخسى في شرح الجامع الصغير من اصحابنا من يقول ما ذكر في الصلوة قول ابى حنيفة الاول وما ذكرها ههنا بناء على قوله الثاني فقد رجع الى تفضيل بنى آدم على الملائكة وهذه مسألة فيها كلام بين اهل الاصول ولكن لا معنى للاشتغال به ههنا وقال الامام ابو منصور الماتريدي في تفسير قوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم اما الكلام في تفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر فاما لا نتكلم فيه لاننا نعلم ذلك وليس لنا الى معرفته حاجة فكل الامر فيه الى الله تعالى وذلك مثل الكلام بين الانبياء والرسل واثقاء الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء فنقوض ذلك الى الله تعالى فاما ان يجمع بين شرا البشر وافسدهم ﴿ ٢٨٠ ﴾ وبين الملائكة فتكلم حينئذ بتفضيل

بعض على بعض انتهى كلامه وذلك لان الدليل قائم على تفضيل الملائكة على شرا البشر كما قال الله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات (قوله وعند المعتزلة) واشتهر بين اهل الكلام ضم الفلاسفة معهم

قلت هذا كلامه ولا يخفى ما بين اوله وآخره من التنافر واختير في المواقف وشرحه انهم معصومون في نبوتهم عن الكبرائر مطلقا اى سهوا وعمدا وعن الصغائر عمدا هذا والمحققون من المحدثين والسلف الصالح على عصمتهم من الصغائر عمدا ومن الكبرائر مطلقا بعد البعثة وما يشعر بصدور المعصية عنهم فمحمول على ترك الاولى فان حسنات الابرار سيئات المقرين (وهم افضل من الملائكة العلوية) عند اكثر الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين ايضا افضل من عامة الملائكة وعند المعتزلة وابي عبدالله الحلي والقاضى ابى بكر منا الملائكة افضل

فهو اول المسئلة فيكون مصادرة (قوله ولا يخفى ما بين اول كلامه وآخره) من ثبوت

في هذه المسئلة ولا وجه له اصلا فان تفضيلهم على الملائكة ليس بالمعنى المتنازع فيه بين اهل الاصول (التنافر)

المخالفين وايضا ما ذكره منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون عليهما ما يستحقان مع شدة خوف الهلاك (قوله قلت هذا كلامه ولا يخفى ما بين اوله وآخره من التنافر) فان اوله صريح في انه يجوز ان يصدر عن الانبياء عليهم السلام عمدا بعد البعثة ما يشعر بمعصية وآخر صريح في عدم جواز صدوره عنهم بعد البعثة (قوله وهم افضل من الملائكة العلوية) اى السماوية عند اكثر الاشاعرة واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد امروا بالسجود له وامر الادنى للافضل به وهو السابق الى الفهم واما عكسه فهو على خلاف الحكمة لان السجود من اعظم انواع الخدمة واخذام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لم يقل احد بالفصل والثاني ان آدم انباهم بالاسماء وبما علمه من الخصائص والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادى على ان الغرض اظهار ما خفى عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال الله تعالى لم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما ماجة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة والافطار المتوالية والثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء عليهم السلام مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من الخلق والاربع ما اشار اليه الشارح رحمه الله بقوله وذلك لان عبادة

(قوله وكذا فاطمة الخ) إشارة الى ان الفضل بينهما على هذا الترتيب فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم فاطمة سيدة نساء اهل الجنة الامير بنت عمران اخرجها الحاكم وصححه وفي رواية انت سيدة نساء اهل الجنة الاميرم يقول اخرجها ابن ابي شيبة وابن جرير وفي رواية اما ترضين ان تكوني سيدة نساء العالمين او نساء اهل الجنة اخرجها البخاري ومسلم وفي رواية فاطمة بضعة مني فمن اغضبها فقد اغضبني اخرجها البخاري وفي رواية انا وياك وهذين وهذا الراقد في مكان واحد يوم القيمة يعني عليا وابنيه اخرجها واحدوا اخرجها ابن عساكر سيدة نساء اهل الجنة مريم ثم فاطمة ثم خديجة ثم آسية واخرج احمد والطبراني تارة بلفظ ٢٨١ خير نساء العالمين وتارة بلفظ افضل نساء اهل الجنة واخرجها الحاكم

بلفظ سيدات نساء اهل الجنة اربع مريم وفاطمة وخديجة وآسية وقال عليه السلام حسبك من نساء العالمين مريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم وآسية امرأة فرعون اخرجها احمد والترمذي وصححه وابن المنذر وابن حبان وابن ابي شيبة والحاكم وقال خير نساءها مريم وخير نساءها خديجة اخرجها البخاري ومسلم والترمذي وقال فضلت خديجة على نساء امي كما فضلت مريم على نساء العالمين اخرجها البزار والطبراني باسناد حسن وقد صح ان عائشة قالت له صلى الله عليه وسلم قدرزقك الله خيرا منها فقال لا والله ما رزقني الله خيرا منها

والمراد بالفضل اكثر ثوابا وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم عنها بخلاف عبادة البشر فان لهم مزاحمات كثيرة فيكون عبادتهم اشق وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم افضل العبادات احزها اي اشقها قلت وعلى هذا يتدفع ما يتوهم من ان اساءة الادب مع الملك كفر ومع آحاد المؤمنين ليس بكفر فيكون الملك افضل لان ذلك انما يدل على كونه اشرف بسبب كثرة مناسبته مع المبدأ في النزاهة وقلة الوسائط لاعلى انه افضل بمعنى كونه اكثر ثوابا عند الله (واهل بيعة الرضوان) وهم الذين قال الله تعالى فيهم * لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة * (واهل) غزاء (بدر) وهم الذين حاربوا مع رسول صلى الله عليه وسلم بقرية قليب بدر وكانوا ثلثمائة وثلاثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين وقد تعاضدت الاحاديث الصحيحة في شأنهم انهم (من اهل الجنة) وقد عددهم الامام البخاري رحمه الله تعالى في جامع الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الدعاء عند ذكرهم على ما في البخاري مستجاب وقد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين وعائشة رضى الله عنهم بل سائر ازواج الرسول صلى الله عليه وسلم عليه وسلم ورضي الله عنهم (وكرامات الاولياء حق)

التاخر لان اوله يدل على جواز تعمد الصغيرة وآخره يدل على عدم جوازه والا لقال فيحمل على الصغيرة او على ترك الاولى اقول لعله راعى الادب في عدم نسبة تعمدها اليهم او نقول ليس قوله فانقل عن الانبياء الى آخره تقريرا على ما تقرر بل اختيارا للمذهب المختار عنده وهو الذي اختاره في شرح المقاصد فلا تناقض يرد عليه ان ترك الاولى ليس مقابلا للصرف عن الظاهر لان الحمل على ترك الاولى صرف عن الظاهر ايضا واجيب بان المراد من الصرف صرف نسبة الذنب الى غيرهم ويحمل الصرف على ما عدا ترك الاولى (قوله والمراد بالفضل اكثر ثوابا) فان

امنت بي حين كذبني الناس واعطيتني ما لها حين حرمني الناس وايضا قرأها الاسلام من الله تعالى ولعائشة من جبريل وقال فضل عائشة على النساء كفضل التريد على سائر الطعام اخرجها احمد والبخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه

الملائكة فطرية لا مزاحم لهم عنها وتفصيله ان للبشر شواغل من الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجية والداخلية فالمواطبة على الطاعات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يصاد القوة يكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة (قوله وعلى هذا) اي على

ما قلنا من ان المراد بالافضل اكثر ثواب قوله وهم الذين قال الله تعالى فيهم الخ كانوا الفا وثلثمائة او اربع مائة او خمس مائة بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان يقاتلوا قريشا ولا يفروا عنهم وكان عليه السلام جالسا تحت اوسدة في الحديبية (قوله وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج) وفي القاموس استدرجه خدعه وادناه حتى تركه بدرج على الارض واستدراج الله تعالى العبدانه كلما جدد خطيئة جدد له نعمة وانساء الاستغفار وان يأخذ قليلا قليلا ولا يباعته وقيل المستدراج المستدعى مهلكة مشتق من الدراج وهو الهلاك (قوله كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به) اي الكفار لما نسوا ما ذكروا به من البأساء والضراء ولم يتضرعوا لنا ولم يتوبوا عن ذنوبهم لقسوة قلوبهم واعجابهم باعمالهم التي زينها الشيطان لهم فتحننا عليهم ابواب كل شيء من انواع النعمة استدراجا ﴿ ٢٨٢ ﴾ وعراوجة عليهم بين الضراء والسراء

وامتحانا لهم بالشدة والرخاء واذا حلة او مكرام لما روى انه عليه السلام قال مكر بالقوم ورب الكعبة حتى اذا فرحوا اعجبوا بما آتوا من النعم ولم يزدوا على النظر والاشتغال بالنعم واعرضوا عن المجمع القيام بحقه احذاهم بفتنة فاذا هم مبلسون اي متحسرون وآيسون والابلاس الحزن المترس من شدة البأس فقطع دابر القوم الذين ظلموا اي آخرهم بحيث لم يبق منهم احد والدابر هو التابع للشيء من خلفه كاول الدواب والاصمى الدابر الاصل يقال قطع الله

وهي امور خارقة للسادة وتظهر على يد المؤمن المتقى العارف بالله وصفاته المتوجه بكلية قلبه الى جانب قدسه غير مقرون بدعوى النبوة وبذلك تمتاز عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق والظالمين الكفرة احيانا استدراجا لهم وزيادة في غيهم حتى يأتهم امر الله تعالى وهم غافلون كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحننا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما آتوا اخذناهم بفتنة فاذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رأيت الله يعطي العبد ما يحب وهو مقيم على معصيته فانهماو ذلك استدراج ثم تلا فلما نسوا ما ذكروا به الآية وعن المغيرة وهي ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصهم من المحن والبلايا والاستناد ابواسحق منا والمعتزلة يتكبرون كرامات الاولياء اذ يشبه حينئذ بالمعجزة وردانها تمتاز عنها بعدم مقارنة التحدي ولانها تكون معجزة للشيء وكرامة للولي الذي ظهرت على يده والدليل على حقيقتها قصة مريم وآصف بن برخيا وما تواتر عن غيرها من اولياء امة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بحيث لا يستطيع العاقل انكاره وقلما يكون احدا ما يشاهد بعضها او يتواتر لديه بحيث يتمتع عند تواتر الخبرين على الكذب (يكرم الله بها من يشاء ويختص برحمته من يريد) فيه اشعار بوجه تسميتها بالكرامات ولو قال يكرم الله بها من يريد ويختص برحمته من يشاء لكان اوفق لنظم القرآن * واعلم ان مشكلة نصب الامام ليست من الاصول التي يجب على كل مكلف

اثبت الخصم معنى آخر كزيادة العلم والقدرة

دابر اي اذهب اصله والحمد لله رب العالمين على اهلاكم فان هلاك الكفار والعصاة من حيث انه تخليص لاهل الارض من شؤم عقابهم واعلم انهم نعمة جائلة بحق ان يحمدها عليها (قوله والدليل على حقيقتها قصة مريم وآصف بن برخيا) وقصتها انها حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب الجني من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لذكرها عليه السلام وازهاها لعيسى عليه السلام مما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف هي اخضاره عرش بلقيس في طرفة عين من مشافة بطيئة هي مسيرة شهرين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده معجزة فاعلم ان مشكلة نصب الامام ليست من الاصول التي يجب

على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة بل هي عندهم من الفروع المتعاقبة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندهم واجب على الامة سبعا وهو لاقامة الدين وحفظ حوزة المسلمين بحيث يجب اتباعه على كافة الامة (قوله لقيه النبي) عليه السلام بذلك روى انه لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة اسرى به اخبر قريشا بقصته فتعجبوا استحالة وارثه ناس من آمن به عليه السلام وسعى رجال الى ابى بكر رضى الله عنه وقالوا هل لك في صاحبك زعم انه اسرى به الليلة الى بيت المقدس فقال او قد قال قالوا نعم قال لئن كان قال ذلك فقد صدق قالوا اتصدق انه ذهب الى بيت المقدس في ليلة وجاء قبل ان يصبح قال ائني لاصدقه بما هو ابعد من ذلك فسمى ابا بكر الصديق لذلك (قوله والحق عند عامة اهل الحق فقيهما) اى نفي كلا النصوصين وذلك لانه لو كان لعل رضى الله عنه نص من الكتاب او السنة لاطهر وه فاقادوه كما كانوا يتقادون لسنن نصوص الكتاب والسنة على ما كان عاداتهم من اتقادهم او امر الله واوامر رسول الله ومسايرتهم في امثالهما فلم يمكن اجماعهم على ٢٨٣ ابى بكر رضى الله عنه بل نازعوه لما عهد عاداتهم بذلك في امر الدين

لا يقال انهم لم ينازعوه واعترضوا عنها قبيحة لاننا نقول ان عليا كرم الله وجهه كان في غاية الشجاعة والتصلب في الامور الدينية وفاطمة رضى الله عنها مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين رضى الله عنهما مع كونهما سبطي رسول الله عليه السلام ولداه والعباس مع علو منصبه معه لما روى انه قال لعل امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله عليه السلام ابن خيه فلا

معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكن لما جعلها طائفة من الاصول وزعموا فيها امور مخالفة لمذهب اهل الحق جرت عادة المتكلمين بايرادها في ذيل النبوات حفظا لعقائد عامة المسلمين عن الخطأ والغلل وصوناتهم عن الوقوع في مهاوى الزلل كما قال المصنف (والامام) الحق (بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق رضى الله عنه) لقيه النبي صلى الله عليه وسلم بذلك واسمه عبدالله بن ابي قحافة (ثبت امامته بالاجماع) وان توقف فيه بعضهم اولافان الصحابة رضى الله عنهم قد اجتمعوا يوم وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في بديفة بنى ساعدة فاستقر رأي الصحابة رضى الله عنهم بعد المشاورة والمراجعة على ابى بكر واجمعوا على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك على على رؤس الاشهاد ولقبه بخليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد توقف منه فصار امامته مجمعا عليه غير مدافع ولم ينص رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على احد خلافا للبكرية فانهم زعموا النص على ابى بكر رضى الله عنه واطاعة فانهم يزعمون النص على علي كرم الله وجهه امانضا جليلا وامانضا خفيا والحق عند عامة اهل الحق فقيهما (ثم عمر الفاروق رضى الله عنه) الفاروق بين الحق والباطل برأيه الصائب ثبت امامته بنص الاجماع فان ابى بكر رضى الله عنه بعد ما اتفقت عليه سنتان واربعة اشهر

وكثرة المناسبة للصديق لم يكن مقابلا لنا

يختلف فيك اثنان (قوله ثم عمر الفاروق رضى الله عنه الفاروق بين الحق والباطل برأيه الصائب) عن ابن عباس رضى الله عنهما ان تناقضا خاصم يهوديا فدهاه اليهودى الى النبي صلى الله عليه وسلم ودعاه المناق الى كعب بن الاشرف ثم انهما احتكما الى رسول الله عليه السلام فتحكم لليهودى فلم يرض المناق وقال تحاكم الى عمر بن الخطاب فقال لليهودى لعمر نضى لي رسول الله فلم يرض بقضائه وخاصم اليك فقال عمر للمناق ا كذلك فقال نعم فقال عمر مكانكما حتى اخرج اليكما فدخل واخذ سيفه ثم خرج فضرب عنق المناق حتى يدور وقال هذا قضاء لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله فتزل قوله تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكوا الى الطاغوت فقال ابن عمر فارق بين الحق والباطل فسمى بالفاروق لذلك

اوستة اشهر مرض فلما ايس من حيوته دعا عثمان رضى الله عنه واملى عليه
 كتاب العهد لعمر فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابوبكر بن ابى
 حنيفة فى آخر عهده بالدنيا خارجا منها واول عهده بالآخرة داخلها حين
 يؤمن الكافر ويتوب الفاجر انى استخلفت عمر بن الخطاب فان استقام فذلك ظنى به
 ورأى فيه وان جار فلكل امرى مما كتسب من الاثم والخير وارتد الخير منه ولا اعلم الغيب
 فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا بمن فى الصحيفة
 فبايعوا حتى مرت بعلى كرم الله وجهه فقال بايعنا بمن كان فيها وان كان عمر
 فوقع الاتفاق على عمر فقام على هذا الامر عشرين وستة اشهر واقامه على نهج الحق
 والاستقامة واستشهد فى ذى الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابى
 لؤلؤ غلام المغيرة بن شعبة وحين استشعر موته فقال ما جدد احد احق بهذا
 الامر من الذين توفى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو عنهم راض
 فسئى عثمان وعلي والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص
 رضى الله تعالى عنهم اجمعين وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن
 عمر رضى الله عنه وقوض الامر جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه
 فاختار عثمان رضى الله تعالى عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا اليه
 وصلوا معه الجمعة والاعياد فصار ذلك اجماعا (ثم عثمان ذو النورين رضى الله عنه)
 سعى به لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه بنته رقية فلما ماتت زوجه ام كلثوم
 بنتا اخرى له فلما مات قال لو كان عندى ثالثة لزوجتكها (ثم على المرتضى
 كرم الله وجهه) الذى ارتضاه الله تعالى ورسوله فى امراء الدين والدنيا ومناقبه
 اكثر من ان يحصى واوفر من ان يستقصى لما استشهد عثمان رضى الله تعالى عنه
 اجتمع كبار المهاجرين والانصار رضى الله عنهم بعد ثلثة ايام او خمسة
 من موت عثمان رضى الله تعالى عنهم على على كرم الله وجهه والتمسوا منه قبول
 هذا الامر فقبل بعد مدافعة طويلة وامتناع كثير فبايعوه فصار مجمعا عليه
 من اهل الحل والعقد فقام على هذا الامر ست سنين واستشهد على رأس الثلاثين
 من وفاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (والافضلية بهذا الترتيب) اى بترتيب
 ما سبق ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلى رضى الله عنهما وقال امام الحرمين
 الغالب على الظن ان ابا بكر افضل من عمر ثم عمر من عثمان ثم يتعارض الظنون
 فى عثمان وعلى رضى الله عنهما وعن ابى بكر بن ابى حذيفة

وكذا الكلام فى افضلية الخلفاء الاربعة

(قوله فان صيغة افعال موضوعه لازمة في معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون بجميع الوجوه او بجميع جهات الفضائل من حيث المجموع) وذلك لان الحدث المتبر في الفعل والمشتقات في قوة التكرار فيكون مفاده الفرد المنتشر فاذا تحقق الزيادة في فرد منه تحقق الزيادة في مدلول الفعل ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو وفي الفلاحة وعمرو اعلم منه في الطب وقوله والذي وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اشارة الى دفع ما ورد عليه من المسلمين اختلفوا في افضلية بعض الصحابة على بعض فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر افضلهم وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ٢٨٥ ان يطلق الافضل على غيره من الصحابة وذهب الشيعة الى ان عليا افضلهم وبنوا على ذلك

ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على غيره من الصحابة فلو كان صيغة افضل موضوعه للزيادة بوجه ما في معنى المصدر لا للطبيعة من حيث هي يصلح ان يكون كل منهما افضل من الآخر فلم يتمش هذا الخلاف والبناء والمنع ووجه الدفع على ما في حواشيه على شرح التجريد هو انهم انما اختلفوا في الافضلية من حيث الثواب لا الافضلية بالمعنى الذي توهمه المورد اذ لا ينكر احد من اهل السنة رجحان علي في كثير من الفضائل بل في اكثر الفضائل (قوله والايان في اللغة التصديق) مأخوذ من الامن كانه امن المصدق

تفضيل على علي عثمان رضي الله عنهما (ومعنى الافضلية) اي المعنى المراد بها ههنا انه (اكثر ثوابا عند الله تبارك وتعالى) بما كسب من الخير (لانه اعلم واشرف نسبا وما اشبه ذلك) فان صيغة افعال التفضيل موضوعه للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون بجميع الوجوه او بجميع صفات الفضائل من حيث المجموع والذي وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اعني من حيث الثواب لا الرجحان بين الوجوه الاخر فلا ينافي ذلك رجحان الغير في آحاد الفضائل الاخر ولا في مجموع الفضائل من حيث المجموع وتمام تفصيله في الحواشي الجديدة لنا على الشرح الجديد للتجريد (والكفر عدم الايمان) والايان في اللغة التصديق لقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وفي الشرع هو التصديق بما علم بحجى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه والتلفظ بكلمتي الشهادتين مع القدرة عليه شرط فمن اخل به فهو كافر بخلاف النار ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان من الكفار من كان

(قوله والايان في اللغة التصديق) اي مطلق التصديق القاي سواء بما جاء به النبي عليه السلام او لا وفي عرف الشرع هو التصديق بما علم بحجى النبي عليه السلام ضرورة اي علما ضروريا به فيكون من نقل العام الى الخاص ولا ينافي قوله ضرورة بمعنى بداهة كون الايمان برهانيا لان البديهي بحجى النبي عليه السلام الحكم اما بطريق التواتر او بان يسمع من فيه عليه السلام وهو لا ينافي كون الحكم نظريا لكن الاول بحجى الانبياء عليهم السلام لان الايمان الشرعي غير مختص بهذه الامة وتخصيص الشرع بشرعنا بعيد لا يخفى (قوله ولا ينفعه المعرفة القلبية) اشار الى رد ما ذهب اليه الامامية وجههم بن

من التكذيب والخالف (قوله هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه) واما مذهب غيرهم فذهب الكرامية الى انه كلما الشهادة وقال طائفة انه التصديق مع الكلمتين وقال قوم انه اعمال الجوارح فمنهم من قال انه الطاعات بأسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفترضة دون التوافل وذهب بعض السلف والمحدثون وكلهم الى انه مجموع هذه الثلاثة اعني التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان (قوله ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول) اشارة الى رد ما ذهب اليه الامامية وجههم بن صفوان وابو الحسين الضاحي من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد اي

يعرف الحق يقينا وكان انكاره عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين عن الايمان قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك حيث نسب فيها وفي نظائرها الغير المحصورة الايمان الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق والعمل خارج عنه لمحيشه مقرونا بالايمان معطوفا عليه في عدة مواضع من الكتاب كقوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات فان الجزاء لا يعطى على كله فلا يقال جاءني القوم وافرادهم ولا عندي العشرة وآحادها وتفصيل المقام ان ههنا اربع احتمالات * الاول ان يجعل الاعمال جزأ من حقيقة الايمان داخلة في قوام حقيقته حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة * الثاني ان يكون اجزاء عرقية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يمد في العرف الشعر والظفر

صفوان وابو الحسين الصالحى من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد بماله من الصفات وبما جاء به النبي عليه السلام سواء كان معه التسليم والانقياد او لا يكون (قوله والدليل على خروج التلفظ الخ) تلخيص الدليل ان محل الايمان هو القلب بشهادة هذه الآيات والحديث فيكون عبارة عن التصديق القلبي فلا يكون الاقرار اللساني ولا العمل بسائر الجواب جزأ من الايمان فهذا الدليل كما يدل على خروج التلفظ يدل على خروج سائر الاعمال والدليل الآتي بقوله لمحيشه مقرونا بالايمان دليل آخر على خروج العمل وان عمم الجوارح من اللسان كان دليلا على خروجيهما معا ايضا لكن كل من الدليلين انما يدل على خروج الاقرار والعمل عن بعض افراد الايمان لاعن كل فرد منه ولذا جعل الايمان المنهجي موضوعا للقدر المشترك وجعل العمل جزأ من فرده الكامل كافي الحديث وايضا انما يدل على خروجيهما لاعلى عدم كونهما شرطا خارجا لكن مذكرا في قوله ولا ينفعه المعرفة القلبية يدل على اشتراط الاقرار وما ذكر في باب الشفاعة من جواز عفو الكبائر والصغائر يدل على عدم كون العمل جزأ من الايمان من افراد القدر المشترك اذ لا عفو بدون الايمان وفاقا (قوله الثاني ان يكون اجزاء عرقية الخ) اى الاجزاء ليست داخلة في قوام الايمان حقيقة فالتظير بالشجرة غير مطابق لان الاغصان والاوراق اجزاء الشجرة حقيقة لاعرفا ولذا لم تنعدم بانعدامها في العرف اذ لا يجوز العرف انتفاء الجزء دون الكل فالاغصان والاوراق وكذا الشعر والظفر وسائر الاعضاء التي لا يوجب زوالها موت الشخص اجزاء لها حقيقة وان لم يكن كذلك عرفا ولذا لم ينعدم بانعدامها في العرف والحاصل ان في مثال الشجرة لم يجعل العرف اجزاء ما هي اجزاء لها حقيقة والكلام ههنا فيما يجعل العرف اجزاء للايمان

معرفة الله تعالى والاعتقاد بماله من الصفات والاعتقاد بما جاء به النبي عليه السلام سواء كان معه التسليم والانقياد او لا يكون (قوله والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين والعمل عن الايمان مع ان الادلة المذكورة تدل على خروج العمل ايضا اشارة الى ان المقصود ههنا هو الرد على القائلين بكون الايمان كلمتي الشهادتين والقائلين بكونهما جزأ منه كما ان المقصود في الثاني هو الرد على القائلين بكون الايمان هو الاعمال والقائلين بكون الاعمال جزأ منه

(قوله وقس عليه الانسان المعين كزيد) فان المعبر فيه بحسب الشرع والعرف هو القدر المشترك بين مجموع ما فيه وفي بينته من الاجزاء التي لها ٢٨٧ مدخل في حيوته وغيرها وبين مجموع الاجزاء التي لها مدخل

في حيوته ومنه ظهر سر ما قد سبق في بحث المعاد من كون زيد شخصا واحدا محفوظا وحدته الشخصية من اول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ومؤاخذا بعد التبدلات الواردة بما لزمه قبلها (قوله وهو بحث لفظي) فانه من يرى كون لفظ الايمان موضوعا للقدر المشترك بين التصديق والاعمال فكون اطلاقه على الاعمال عنده حقيقة ومن لا يرى وضعه الا للتصديق الذي هو سببها يكون اطلاقه عليها مجازا عنده (قوله الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية) اى لا يكون الاعمال اجزاء حقيقة ولا هرفية له ولا مسببة عنه (قوله واعلم ان الاسلام هو الاقياد الظاهري) فان لفظ الاسلام ينبى عن التسليم والاقنياد ويدل عليه ايضا قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان المراد به الاستسلام والاقنياد الظاهري (قوله ولا يكون الامع الايمان والاثيان)

واليد والرجل اجزاء لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد عند انعدام احد هذه الامور وكالاغصان والاوراق للشجر تمد اجزاء منها ولا يقال بانعدامه عند انعدامها وهذا مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك بين التصديق والاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعبر في الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها بحسب العرف مابق الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعهها واغصانها فسادا اصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم تمثيله بالشجرة * الثالث ان يجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني الا ان يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي * الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج * واعلم ان الاسلام هو الاقياد الظاهري وهو التللفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما والاستسلام الكامل الصحيح لا يكون الامع الايمان والاثيان بالشهادتين والصلاة والزكاة والصوم والحج وقد ينفك الاسلام الظاهري عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى فلا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس

ماليس اجزاء له حقيقة وبين المقامين بون بعيد والشارح اراد هنا توجيه الحديث الا ترى ولا حاجة في توجيهه الى ذلك التمثيل الغير المطابق لأن المراد فروع الايمان وثمراته وتوله فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا الخ ممنوع ايضا بل هو عند السلف موضوع للتصديق فقط لكنه لقبوله القوة والضعف كل مشكك وكلما قوى وكلما كثير آثاره وثمراته وهي الاعمال فيكون الاعمال كاجزاء الايمان الكامل وليست باجزاء له حقيقة لاني نفس الامر ولا في العرف فالوجه هو الثالث (قوله ويطلق عليها الخ) لا يعني ان اطلاق لفظ الايمان على مجرد الاعمال مجازي على المذهبين الاولين ايضا فلا مخالفة بين هذا الاحتمال وبين الاحتمال الثاني من هذه الجهة وان اراد به مجموع التصديق والاعمال بقريته ما سبق فكون الاطلاق مجازيا محل نظر لان الالفاظ موضوعات للماهيات المطلقة اعني اعم

بالشهادتين) وذلك لقول النبي عليه السلام حين سئل عنه جبرائيل عليه السلام عن الاسلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت عليه سبيلا

(قوله لو فسر التصديق الخ) لم يفسره بذلك اخذا لما عليه العلامة التفتازاني في تصانيفه ورده جملة من نظريتها ومنهم السيد الشريف ونسبه الى الوهم والشيخ عبد اللطيف بن محمد بن ابي ٢٨٨ الفتح الكرمانى الحنفى قال في رسالته ووقع

في شرح العقائد مسائل لا على نهج عقائد اهل السنة منها مسألة التصديق فانه ادعى ان التصديق الشرعى والتصديق المنطقي واحد وذكر انه كتب في بيان فساد رسالة اخرى وصدر الشريعة رحمه الله مع طول نزاعه لبعض معاصريه وهو العلامة نظام الدين عبد الرحيم الهروى في اشتراط التسليم في الايمان قد وافقه في ان الاعتبار فيه ليس هو التصديق المنطقي فقط ولكن يجب ان يعلم ان مراد الهروى ليس اثبات ركن ثالث في الايمان بل مراده انه لا بد في الايمان ان يكون حصوله على سبيل الاختيار لانه رأس العبادات واول الواجبات والتصديق الميزاني لا يعتبر فيه الاذان وتسليم القلب وورطه به بخلاف الايمان فان الاعتبار فيه الاذان والقبول والانقياد وتسليم الباطن والخضوع من قولهم ناقة مذعان اى منقاد سلسلة الرأس واسم التصديق يقع على كل منهما لغة

(قوله بما هو احد قسمي العلم) وهو الاذان بان النسبة واقعة

كافي المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال * واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بما هو احد قسمي العلم فلا بد فيه من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادى كما مرث اليه الاشارة من ان تكون مقرونة بعوارض خارجية اولا كالاتفاق الانسان على زيد المقرون بعوارضه الخارجية ولذا جعلوا مجموع الجوهر والعرض القائم به جوهرها والجواب ان الاعمال ليست من عوارض الايمان بل من عوارض المؤمن على انه فرق بين الاطلاق على المعروض المقرون بالعوارض وبين الاطلاق على مجموع المعروض والعارض والعوارض المشخصة ليست جزءا من الشخص في التحقيق بل الشخص هو المساهية المعروضة لتلك المشخصات على ان يكون التقيد داخلا والقيد خارجا (قوله واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان) بما هو احد قسمي العلم (اى التصور والتصديق) فلا بد فيه من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادى (المشار اليه بالآية السابقة بقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية) وقد صرح فيما سبق بان ذلك القيد هو التلفظ بكلمات الشهادة مع القدرة عليه وبقي الكلام فيه عند عدم القدرة عليه كما اذا صدق بقلبه واستعقب الموت او الخرس او آفة اخرى لا فيما خاف القتل لو تلفظ بهما عند الكفار لان التلفظ بقدر سماع نفسه كاف ولا يجب سماع غيره بخلاف ما اذا اكره بالقتل على التلفظ بكلمة الكفر فان الاكراه هناك على سماع الغير فلا بد من قديمين المؤمن العاجز عن الكافر العاجز فان مطلق المعرفة اليقينية ليست بايمان فاراد التنبيه عليه بقوله والاقرب الى آخره * واعلم انه لما ورد في حق الكفار قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الدالين على انهم بعد معرفتهم اليقينية لم يكونوا مؤمنين احتاجوا الى الفرق بين المعرفة والتصديق المعتبر في الايمان قال في شرط المقاصد فاقصر بعدهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور بانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة واطهر المعجزة فوقع في القلب

او ليست بواقعة ويعبر عنه بالفارسية « بكر ويدن » على ما صرح به الشيخ الرئيس في كتابه المسمى بدانش نامه علائى (صدقه) حيث قال دانش دو كونه است يكي دريافتن ورسیدن وآترا بتازى تصور خوانند دوم كرويدن وآترا بتازى تصديق خوانند

صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون
 ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه
 كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبى ليس كذلك
 بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذى هو كلام النفس ويسمى عقد القلب
 فالسوفسطائى عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار عالم بقوة النبي عليه السلام
 لكنهم ليسوا بمصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل يتكرون وكلام هذا المحقق
 متردد يميل تارة الى ان التصديق المعبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذى
 هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق المنطقي اعم لافرق
 بينهما الابلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه
 فعلا اختياريا وكون العلم كيفيا او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر بعض العلماء
 المعتمدين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر به الامم الغزالي التصديق
 ليس من جنس العلم بل امروراه ويؤيده ما ذكره امام الحرمين من ان التصديق
 على التحقق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس الامع العلم انتهى ثم اورد على
 البعضين الاخيرين بحثا من وجوه خمسة * الاول ان ليس معنى كون المأمور به
 مقدورا اختياريا ان يكون البتة من مقولة الفعل التي ربما ينزع في كونها من الاعيان
 الخارجية دون الاعتبار العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه
 واختياره سواء كان في نفسه من الاوضاع والهيآت كالقيام والقعود او الكيفيات
 كالسلم والنظر او الانفعالات كالسجن والتبرد والحركات والسكنات وغير ذلك
 كالصلوة او التزوك كالصوم الى غير ذلك ومنع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه
 بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مأمورا به
 مقدورا اختياريا مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته
 واختياره بتوقيفه تعالى وهدايته على انه لو لم يكن المأمور به هو الفعل بمعنى
 التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في
 سائر العبادات لا الامر بنفسه * الثاني ان ابن سينا وهو القدوة في فن المنطق
 والثقة في تفسير الفاظة وشرح معانيه صرح في رسالة (دانش نامه علاني) بان التصديق
 المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق اللغوي فيكون اللغوي
 ايضا اعم من الاختيارى والاضطرارى قطعا * الثالث انا لانفهم من نسبة الصدق
 الى المتكلم بالقلب سوى ادعائه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا
 من غير ان تصور هناك فعلا وتأثيرا من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس وقد
 تحصل بالكسب والاختيار بمباشرة الاسباب وقد لا تحصل بدونها فغاية الامر
 ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ماهو قاعدة المأمور به واما
 ان هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق

الغوى فمنوع بل معلوم الإستفاء قطعا وايضا لو كان الايمان والتصديق من مقولة
 الفعل الغير القارة دون الكيف القار بعد حصوله لما صح الاتصاف به حقيقة الاحال
 المباشرة والتحصيل لان مقولة الفعل هي التأثير مادام مؤثرا مع ان محصل التصديق
 مؤمن بعد زمان التحصيل بخلاف ما اذا كان من مقولة الكيف القارة بعد
 حدوثها الرابع انه وقع في كلام كثير من عظماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ
 التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديق ويقطع
 بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقيود
 وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك
 ما ذكره امير المؤمنين على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم
 تصديق وما نقل عن امام الحرمين وعن الامام الرازي وغيرهما من ان التصديق
 من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة لاينا فيه لان مرادهم ان
 كلام النفس لا يتعين ان يكون علما او ارادة بل قد يكون احدهما وقد يكون غيرهما
 فكلام النفس اعم من العلم والارادة لاعتين شئ منهما وليت شعري بانه اذا لم يكن
 الايمان من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل
 يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد الخامس ان اعتبار
 الاختيار في نفس التصديق الغوى وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس
 بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما اتى اليهم والانبياء عليهم السلام بما اوحى
 اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي عليه الصلاة والسلام كله مكتسب بالاختيار
 وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي
 بلا اختيار مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة
 الحاصلة من المعجزات حدسى ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه
 التصديق الاختيارى المأمور به وكل هذا موضع تأمل انتهى اقول اما كون الثلاثة
 الاول مواضع تأمل فلان الظاهر ان تصديق الملائكة والانبياء عليهم السلام
 والصديقين ضرورى لا اختيارى فلو كان الايمان منحصرا في التصديق الاختيارى
 يلزم ان لا يكون تصديقهم ايمانا شرعيا وهو ظاهر البطلان واما كون الرابع
 موضع تأمل فلان ذلك الشخص الحاصل له التصديق من المعجزة ضرورة بل
 بطريق الحدس الغير الاختيارى كما صرح به ذلك القائل لو كان مكلفا بعد ذلك
 بتصديق آخر اختيارى لزم تكليفه بما لا يطاق اذ لا ينقلب تصديقه الضرورى
 الى الاختيارى وهو ظاهر ولا ينضم اليه تصديق اختيارى آخر لاستلزامه اجتماع
 المثليين لان التصديق المتعلق بمعلوم واحد نوع حقيقى كما صرح به الشارح في كتبه
 فلو اجتمع فردان منه في نفس واحدة في زمان واحد يلزم اجتماع المثليين في محل
 واحد وهو محال لا يقال ليس التصديق الكسبى هنا بمعنى المتوقف على النظر بل
 بمعنى ما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كالتصديق الحاصل بالابصار عقيب توجيه
 الحدة اختيارا نحو المبصر والحاصل بالسمع عقيب توجيه السامعة اختيارا نحو المسموع

(قوله آية الخ) ليس المعنى الذى يثبت الفلاسفة او المتكلمون او غيرهم من معنى القدرة والاختيار مما يجب اعتقاده فى الدين ويكلف المرأ به فى الاسلام وانما الواجب شرعا ٢٩١ والمعتبر فى عقد الدين فرضا هو اعتقاد ان الله تعالى هو خالق كل شئ

وانه تعالى فعال لما يريد ويخلق ما يشاء وهو بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير

(قوله والاقرب ان يفسر

التصديق بالتسليم الباطنى

والانقياد القلبي) فيخرج

الكفر العنادى اذ لا تصديق

بهذا المعنى للمتكبر المعاند

ضرورة كون الانكار

لشئ منافية للتسليم الباطنى

وانقياد القلب له وتفسير

الصدق بهذا المعنى مما اشار

اليه الامام حجة الاسلام

فى بعض تصانيفه (قوله

ويقرب منه ما قيل ان التصديق

ان تنسب باختيارك الصدق

الى احد) وهذا القيد

يميزه عن التصديق المنطقي

المقابل للتصور فانه قد ينحلو

عن الاختيار كما اذا دعى

النبي النبوة وظهر المعجزة

فوقع فى القلب صدقه

ضرورة من غير ان ينسب

اليه اختيالا فلا يقال فى اللغة

انه صدقه فلا يكون ايمانا

شرعيا (قوله وهم الذين

اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام

الى آخره) وانما يكفر

احد منهم لان المسائل

التي اختلفوا فيها ككون

الله طالما بعلمه وموجدا

لفعل العبد وغير متحيز

وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد وجمله ركننا من الايمان والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطنى والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل ان التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى احد وهو يحوم حول ذلك وان لم يصب الخزة المحسنة تعلمهم (٢) (ولا يكفر احد من اهل القبلة) وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة الا اذا اعجز عن النطق لعلته فى لسانه او لعدم تمكنه منه بوجه من الوجوه (الابما فيه) اى بما يعلم منه (فى الصانع القادر المختار) ذكره بعد القادر لان الاختيار الذى اثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد

فليس كل ما حصل بطريق الحدس ضروريا بل بعضه كسبى بهذا المعنى الاعم بناء على ان المعتبر فى الحدس انتفاء الحركة الثمانية لانتفاء كلتا الحركتين فيجوز ان يحصل التصديق من المعجزة بطريق الحدس بعد الحركة الاولى الاختيارية اعنى توجيه الحدة بالاختيار نحو المعجزة فيكون ذلك التصديق الحاصل بطريق الحدس كسبيا اختياريا بهذا المعنى وكذا يجوز ان يكون تصديق الصديقين بعد صرف سماعهم اختيارا لانا نقول نعم لكن الكلام فيمن وقع بصره على المعجزة من غير اختيار ومن وقع سمعه على كلام النبي من غير صرف اختياري واليه اشار القائل حيث قال وبما يقع فى القلب من غير اختيار وتلخيص الكلام ان المعتبر فى الايمان نوع من التصديق المنطقي الذى هو اللعوى بعينه وذلك النوع هو التصديق المنطقي المقرون بترك الجحود الباطنى والتبرىء عن سائر الاديان الباطلة فهو مشروط بالاختيار اما فى نفس التصديق كما اذا حصله بما شرة الاسباب اختيارا كالنظر وتوجيه الحدة واما فى جعله مقارنا لذلك الترك كما اذا حصل له ذلك التصديق ضرورة فذلك الشخص بعد ذلك مكلف بجمله مقرونا بذلك الترك لا بتصديق آخر ليلزم التكليف بما لا يطاق (قوله وقد عبر عنه) اى عن ذلك القيد الآخر بعضهم (بالتسليم والانقياد) الاختياريين (وجمله ركننا من الايمان) لاشترطا خارجا (والاقرب) اى اقرب من تفسير التصديق بالتصديق الذى هو احد قسمي العلم مع الاحتياج الى قيد آخر ومن تفسير القيد الآخر بالتسليم والانقياد ليكون الايمان مجموع التصديق القلبي والتسليم والانقياد ان يفسر التصديق المأخوذ فى مفهوم الايمان (بالتسليم الباطنى والانقياد القلبي) الاختياريين المعبر عنهما بكلام النفس اى بتكلمها الاختياري وانما كان اقرب من التفسير بما هو اخذ قسمي العلم لابه مغن عن قيد آخر وان كان تفسيره مجازيا من باب ذكر العام وارادة الخاص المعين ومن تفسير القيد الآخر بهما مع جملة ركننا لان ذلك التسليم والانقياد الباطنيين ليسا يركن بل شرط خارج ولقائل ان يقول ان اريد بالتسليم

ولا فى جهة وككونه مرثيا ولا لم يبحث النبي عليه السلام عن اعتقاد من حكمه باسلامه فيها ولا الصحابة رضى الله عنه ولا التابعون فعمل ان صحة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق فى تلك المسائل وان الخطأ فيها ليس قادحا فى حقيقة الاسلام

(قوله كالتلئين الخ) قد عرفت وجه الخلاف في خلق القرآن وهو على ذلك الوجه مما لا يكاد يصح تكفير من يقول به بل يمسر القول بتضليله بما سوى ترك السكوت عما سكت عنه السلف ولا اراه ينتهي الى حد يسوغ نسبة الضلال اليه نعم اذا كان قوله بخلق القرآن كلام الله تعالى بمعنى الصفة القائمة به سبحانه وعبارة الشارح في هذا المقام غير مستقيمة في افادة المرام بل حق الترتيب ان يقول واما غير ذلك كالتلئين بخلق القرآن وسب الصحابة بما لا يوجب تكفيرهم ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي واما القادحون في اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قذف عائشة رضي الله عنها (قوله كالاركان الخمسة) للاسلام الخ) اشارة الى انه لا يكفر

منكر الحكم الثابت بالاجماع الساذج الذي لا يصحبه البرهان القطعي من الكتاب او متواتر السنة على ما هو مذهب المحققين من الحنفية وغيرهم قال الشيخ علاء الدين السمرقندي في ميزان الاصول انكار ما هو ثابت قطعا من الشرعيات بان علم بالاجماع او الخبر المشهور فالصحيح من المذاهب انه لا يكفر به وقال ابو يزيد الدوبوسي رحمه الله في التقويم لم نبال بخلاف الروافض ايانا في امامة ابي بكر رضي الله عنه وبخلاف الخوارج في امامة علي رضي الله عنه لفساد تأويلهم وان كنا لم نكفرهم للشبهة وقال امام الحرمين فشا في لسان الفقهاء ان ان خارق الاجماع يكفر وهو باطل قطعا فان من ينكر اصل الاجماع لا يكفر والقول بالتكفير والتبري

به الاختيار بالمعنى الذي انبته المتكلمون اعنى صحة الفعل والترك فلا يفتى القادر عنه فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى (العليم) فعلا كان او قولاً (او بما فيه شرك) اما في وجوب الوجود او في الخلقية كالتلئين بالنور والظلمة الذين يجمعون النور فاعل الخير والظلمة فاعل الشر واما المعتزلة فالختار انهم لا يكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم الانصاري وهو من افاضل تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم فقال لا يجوز لانهم تزوه عما يشبه الظلم والقبح وما لا يليق بالحكمة وسئل عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة وتأثير وايجاد فالكل متفقون على انه تعالى منزّه عن سمات النقص والزوال واما في المعبودية كعبدة الاصنام والكواكب والنار (او انكار النبوة او انكار ما علم بحجى محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة او انكار امر مجمع عليه قطعا) كالاركان الخمسة للاسلام وهي شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقامة الصلوة وانشاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت مثال الاول الذين ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة ومثال الثاني المنكرون للمعاد الجسماني كما سبق ومثال الثالث المنكرون لحرمة الحمر ولحم الخنزير ولحل التخم للرجال بالفضة (او استحلال المحرمات) ولا بد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه وان يكون حرمة من ضروريات الدين وحينئذ يدخل فيما تقدم وبدون القيد الاول لا يثبت التكفير اصلا وبدون القيد الثاني ان كان الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت ايضا وكذا ان كان مستندا الى دليل قطعي ولم يكن مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين قلت ومع هذا القيد يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام في كتابه المنتحل من تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف في كون الاجماع حجة ولا يكفر منكركه فتنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لا يكفر قلت ولا يبعد ان يقال اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك انكره يكفر لانه يدل على العناد وانصب الخلاف وايقاع الفتنة بين اهل الباطنى والانقياد القلبي معنى الاذعان والقبول الاختياريين اى الحاصلين بمباشرة الاسباب اختيارا فيتجه عليه الرابع مما اورده العلامة التفتازانى في الوجه الخامس

ليس بمعتبر انتهى وقال بعض المحققين جاحد الحكم المجمع عليه من حيث انه مجمع عليه باجماع قطعي لا يكفر (اعنى)

عند الجماهير خلافا لبعض الفقهاء وانما قيدناه بالاجماع القطعي لان جاحد حكم الاجماع الظنى لا يكفر وفاقا انتهى

(قوله فعلا كان او قولاً) بيان لما يعلم منه نفى الصانع (قوله ان كان الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت ايضا) القائلون بحجية الاجماع اتفقوا على انه لا يجوز الاجماع الا عن مستند من دليل قطعي او امارة لان عدم المستند يستلزم الخطأ فلو اجمع لا عن مستند لزم اجماع الامة على الخطأ وهو باطل لقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الخطأ وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله يد الله على الجماعة وغير ذلك فان كل واحد منها وان كان احادا لكن القدر المشترك بينها متواتر

(قوله يحزن ترى الفقهاء) قال ابن الهمام رحمه الله يقع في كلام اهل المذاهب تكفير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون بل من غيرهم ولا عبرة بغير الفقهاء وقد نقل ابن المنذر اجماع الفقهاء على عدم التكفير وفي المحيط بعض الفقهاء لا يكفر احدا من اهل البدع وبعضهم يكفر من خالف ببدعته دليلا قطعيًا والنقل الاول ثابت وابن المنذر اعرف بالنقل وقد روى عن علي رضي الله عنه انه سئل عن الخوارج المحكمات كفارهم قال من الكفر فروا قيل افنافقون قال ان المنافقين لا يذكرون الله الا قليلا ولا يأتون ﴿ ٢٩٣ ﴾ الصلوة الا وهم كسالى قيل فمن هم قال اخواننا اصابتهم عين

في الاسلام وقال بعض المحققين الكفر انكار ما علم بالضرورة بحجى الرسول عليه السلام به فلا يكفر احد من اهل القلة لانهم ليسوا منكرين ما علم بحججه بالضرورة بل بالنظر على ان في تكفير الملم خطرا عظيما وقد صح عن النبي عليه السلام كفوا عن اهل لا اله الا الله لا تكفروا بهم فمن كفر اهل لا اله الا الله فهو الى الكفر اقرب وقوله من قال لا خيسه يا كافر فقد باه

احدها وهذا في الصحيحين وايضا من دعا رجلا بالكفر او قال عدوا لله وليس كذلك الاعاد عليه اخرجه مسلم قال الشيخ تقي الدين رحمه الله هذا وعيسد عظيم لمن كفر احدا من المسلمين وليس كذلك وهي ورطة عظيمة

الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك فيعذر والله اعلم بالصواب (واما غير ذلك) كالثقلين بخلق القرآن والقادحين في اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بما لا يوجب تكفيرهم واما بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قذف عائشة رضي الله عنها وسب الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي رحمه الله (فالقائل به مبتدع وليس بكافر ومنه التجسيم) اى القول بان الله تعالى جسم بلا كيف واما المصريحون بالجسمية المتيقنون للوارثين من غير تستر بالبله فمهم يكفرون كما صرح به الرافعي في العزيز وذكره الشريف العلامة في اول شرح المواقب * فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شيء من الامور التي عبدها المصنف رحمه الله تعالى من موجبات الكفر كاذكروا في باب الردة انه لو قال انى ارى الله تعالى في الدنيا يكلنى شفاها كفر مع ان الامدى ذكر ان بعض اصحابنا على ان رؤية الله في الدنيا جائزة عقلا واما سمعا فثبت بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام قبل لا وقبل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم يكن رؤية حقيقة * قلت حكمهم بالردة في الكلمات المذكورة منى على انه يفهم منه احد الامور المذكورة والظاهر ان التكفير في المسئلة المذكورة بناء على دعوى المكاملة شفاها فانه منصب النبوة بل اعلى مراتبها وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين وهو انه صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم النبيين عليه افضل صلوة المصلين وقس عليه باقى الكلمات وتأمل فيها بظهر لك اشعارها باحد الامور التي فصلها المصنف رحمه الله (والتوبة) وهى في اللغة الرجوع واذا اسند الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف على العبد واذا وصف العبد به كان المراد بها الرجوع عن المعصية قال الله تعالى (ثم تاب عليهم ليتوبوا) اى رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وهى في الشرع التدم على المعصية من حيث هى معصية والاقلاع عنها في الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها اعنى لزوم التكليف بما لا يطاق وان اريد معنى الاذعان والقبول مطلقا ولو كانا اضطراريين فذلك التفسير بعينه تفسير بما هو احد قسمي العلم فلا بد من قيد آخر

وقع فيها خلق كثير من المتكلمين ومن النسويين الى اهل السنة واهل الحديث ثم قال والحق انه لا يكفر احد من اهل القلة الا بانكار متواتر من الشريعة على صاحبها افضل الصلوة فانه حينئذ يكون مكذبا للشرع وعبر بعض اصحاب الاصول عن هذا بما معناه ان من انكر طريق اثبات الشرع لم يكفر كمن انكر الاجماع ومن انكر الشرع بعد الاعتراف بطريقه كفر لانه مكذب لا مؤول هذا كلامه وتفصيل هذه المسئلة وما هو الحق فيها حققناه في شرح العقائد (قوله فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف) وقبول توبة العبد اذا تاب اليه كما قال النبي صلى الله عليه وسلم فيارواه البخارى ومسلم عن عبد الله بن الزبير رضي الله عنه يتوب الله على من اتاب ولما انتهى الكلام بتوفيق الله الملك العالم في باب التوبة الى حد الغمام فليكن بمادعى به ابراهيم واسماعيل

وتب علينا انك انت التواب الرحيم وقد اوردت في هذه الحواشي تحقيقات بدعية وتدقيقات منيعة لم يفرغ بها مسمع
 (قوله وشرط بعضهم في حقوق الناس رد المظالم) قالوا الشرط في صحة التوبة عن مظلمة هو الخروج عن تلك المظلمة (قوله
 وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدون) يعني انه لا حاجة لمن اخذ في مفهوم التوبة هذا القيد الى اشتراط رد المظالم
 في حقوق الناس لان الاقلاع عن المعصية في الحال لا يكون بدون ﴿ ٢٩٤ ﴾ (قوله وقيل هو واجب

رأسه ولا مدخل له في
 اصل التوبة) قال الآمدى
 اذا أتى بالمظلمة كالقتل
 والضرب مثلاً فقد وجب
 عليه امران التوبة والخروج
 عن المظلمة وهو تسليم
 نفسه مع الامكان ليقص
 منه ومن اتى بأحد الواجبين
 لم يكن صحة ما أتى به موقوفة على
 الاتيان بالواجب الآخر
 كالوجوب عليه صلاتان فأتى
 بأحدهما دون الاخرى
 (قوله وعندناهما ليسا بشرطين
 في حصول التوبة) اما الاول
 فلما قال الآمدى التوبة
 مأور بها فيكون عبادة
 وليس من شرط صحة
 العبادة المأني بها في وقت
 عدم المعصية في وقت آخر
 بل غاية انه اذا ارتكب ذلك
 الذنب مرة ثانية وجب
 عليه توبة اخرى عنه واما الثاني
 فلان النادم اذا لم يصدر
 عنه ما ينفي ندمه كان ذلك
 الندم في حكم الباقي لان
 الشارع اقام الامر الثابت
 حكماً مقام ما هو حاصل
 بالفعل كما في الايمان فان النادم
 مؤمن بالاتفاق ولان

وقيد المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات وقيد الحيثية
 لخروج الندامة على شرب الخمر مثلاً لالكونه معصية بل للاحتراز عن المضار
 الدنيوية كالصداع وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض وقيد الاقلاع في الحال لخروج
 الندم والعزم مع الاشتغال في الحال وقيد العزم ان لا يعود اليها لخروج الاقلاع
 مع الندم على ماضى من غير عزم على عدم العود اذا قدر وشرط بعضهم في حقوق الناس
 رد المظالم وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدون لان دوام الغضب غصب وقيل
 هو واجب برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لا يساود ذلك
 الذنب وان يستديم الندم وعندناهما ليسا بشرطين في حصول التوبة (واجبة) لقوله
 تعالى (وتوبوا الى الله جميعاً ايها المؤمنون * وقوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا
 توبوا الى الله توبة نصوحاً) (وهى مقبولة) عند الله (لطفاً ورحمة واحساناً
 من الله) لا وجوباً لما مر وانصرف المذنب بعد التوبة لا يبطل التوبة السابقة لانها
 عبادة مستقلة منقضية وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض خلاف مبنى
 على ان الندم لكونه عن مطلق الذنب فيجب ان يعم الذنوب او لكونه ذنباً خاصاً
 فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثاني ولا يصح التوبة الموقته مثل ان يترك الذنب
 سنة لما مر في تعريف التوبة من وجوب العزم على ان لا يعود اليها (والامر
 بالمعروف يتبع لما يؤمر به فان كان) ما يؤمر به (واجباً فواجب) الامر به
 (وان كان) ما يؤمر به (مندوباً فمندوب) الامر به والمنكر ان كان حراماً وجب
 النهي عنه وان كان مكروهاً كان النهي عنه مندوباً ولا يشترط في الامر بالمعروف
 والنهي عن المنكر كونه مأذوناً من جهة الامام والوالى لان اُحاد الصحابة والتابعين
 كانوا يأمررون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير اذن وكان ذلك شائعاً منهم
 ولم ينقل التنكير على ذلك من احد فكان ذلك اجماعاً (وشرطه) اى شرط
 وجوبه ونديه (ان لا يؤدي الى الفتنة) فان علم ان يؤدي اليها لم يجب ولم يندب
 بل ربما كان حراماً بل يلزمه ان لا يحضر المنكر ويعتزل في بيته لئلا يراه ولا يخرج
 الا لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة للفساد (وان يظن
 قبوله) فان لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول او شك في القبول وعدمه هذا
 ظاهر العبارة كما لا يخفى وفي الاخير تأمل واذا لم يجب لعدم ظن القبول او لم يخف الفتنة
 وان اريد التصديق المنطوق مع شئ آخر اختياري فقد جعل الشئ الآخر الذي
 ليس من جنس العلم ركناً من الايمان حيث فسر التصديق المتحد به بذلك المجموع

في التكليف بالاستدانة خراجاً هو منفي عن الدين وقال الآمدى مهما سححت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب (اللهم)
 عليه تجديد التوبة لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة رضوا الله عنهم ومن اسلم بعد الكفر كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية
 من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يؤمرون به فكذلك الحال في كل ذنب وقت التوبة عنه (قوله لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعاً)
 والامر للوجوب على ما قرر في موضعه (قوله والصحيح هو الثاني) وذلك لان التوبة كسائر الواجبات فان الماء وبذلك

اهل الزمان ولم يحتو عليها - ٢٩٥ - مجامع الاذهان لان ضرورة النطق بالحق مع اهله واثار الصديق

في محله وحرمة كتابان العلم
في الاسلام لا يزعمها خوف
الصيرورة عريضة للملام
الثام ولو سلقوه بالسنة
حداد وقلوب غلاظ
شداد والمسئول من الله
سبحانه صدق الاسلام
وحسن الحاشية ثبت الله
الذين امنوا بالقول الثابت
في الحيو الدنيا والاخرة
تمت الكتاب المنسوب
الى الفاضل المرحاني بعون
الله تعالى وحسن توفيقه

الواجبات قديماً في بعضها
دون بعض ويكون المأني
به صحيحاً في نفسه بلا توقف
على غيره مع ان العلة
المقتضية للاتيان بالواجب
هي كونه حسناً واجبا
(قوله لان آحاد الصحابة
والتابعين كانوا يأمرؤن
بالمعروف وينهؤن عن
المنكر) فثبت انه لا يختص
بالولاية ولا بالعلماء بل يجوز
لاحاد الرعية والعوام
الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر بالقول والفعل
لكن اذا اختص مدركة
بالاجتهاد فليس للعوام
فيه امر ونهي بل الامر فيه
موكول الى اهل الاجتهاد
والله الموفق الى سبيل السداد
والهادي الى طريق الرشاد
تمت الحاشية الخليفة
بعون الله تعالى

فيستحب اظهارا لشعائر الاسلام (ولا يجوز التجسس) لقوله تعالى ولا تجسسوا
ولقوله صلى الله عليه وسلم من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله
عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وايضا علم من سيرته
المطهرة صلى الله عليه وسلم انه كان يكره اظهار المنكرات الصادرة من
المسلمين ويرشدهم الى الانتكار كل ذلك لكمال رحمته وعظم اخلافه صلى الله
عليه وسلم وقد صرح الفقهاء بانه يستحب الكتمان في المعاصي دون الكفر
وقد روى ان امير المؤمنين عمر رضي الله دخل من السطح دار رجل فوجده
على حالة منكرة فانكر عليه فقال يا امير المؤمنين ان كنت قد عصيت الله من وجه
فقد عصيت الله من ثلثة اوجه فقال ما هي فقال الرجل قد قال الله تعالى
ولا تجسسوا وقد تجسست وقال وأتوا البيوت من ابوابها وقد دخلت من السطوح
قال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها وما
سلمت فتركه عمر رضي الله تعالى عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسألة التجسس
يطلب من كتب الفقه (ثبتك الله على هذه العقائد الصحيحة) التي مر تفصيلها
(ورزقك العمل بما يحب ويرضى) وفي بعض النسخ وفقك الله لما يرضى من
الاعمال قيل التوفيق عند الاشعري واكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة وقال امام
الحرمين هو خلق الطاعة قلت الظاهر ما قاله الامام فان القدرة على الطاعة متحققة
في كل مكلف اللهم الا ان يكون المراد القدرة المؤثرة القريبة من الطاعة التي هي مع
الفعل كما هو مذهبه من ان القدرة مع الفعل وهو على ما عرفة بعض
التأخرين من جعل الاسباب متوافقة للمسبب اللهم ثبت قلوبنا
على دينك ووقفنا للاعمال الصالحات ربنا لا ترغ قلوبنا
بعد اذهبتنا وهب لنا من لدنك رحمة
انك انت الوهاب

اللهم الا ان يقال المراد بالتسليم الباطني والانقياد القلبي هو التصديق المنطقي
المقرون بترك الجحود الباطني على ان يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً
وذلك التصديق كسي اختياري اما في ذاته واما في جملة مقارنا لذلك الترك
الاختياري فلا اشكال فلي هذا يظهر وجه قوله وان لم يصب مخبره بوجه
لان نسبة الصدق بالاختيار ظاهر في كون الاختيار في نفس التصديق
وقد عرفت ما فيه بل هو اعم من ان يكون في نفس التصديق ومن
ان يكون في جملة مقرونا بذلك الترك كما لا يخفى * ولنختم
الكلام بالايمان * رجاء لدوامه لنا من الملك
المنان * والحمد لله على الاتمام *
انه ولي كل العام *

احمدك يا من توحيد في جليل ذاته * وتقدس في جميل صفاته * وشهد بوحدايته نظام
مصنوعاته * سبحانه ما اعظم شأنه * وارفع سلطانه * واجل برهانه * اله احصى
كل شيء علماً * وقهر خلقه حكماً * ووسعهم حلماً * واصلى واسلم على سيد ولد آدم
محمد المجتبي المختار * المصطفى المصطفى المبعوث بصحيح العقائد لاهل البرارى والقفار *
صلى الله عليه وعلى آله منار الهداية * وصحابته كواكب الزوايا * وبدور الدراية (وبعد)
فقد تم طبع هذه الحواشى المرغوبة احداها الحاشية المشهورة بين الاخيار * اشتهاها الشمس
عند منتصف النهار * للمولى المحقق والعلامة المدقق اسماعيل الكلينوى مع شرحه
المشهور بين الاشبال * للعلامة المحقق والفهامة المدقق الجلال * والاخرى للفاضلين
المدققين المولى المرجاني والمولى الخليلي * كانهن الدر المنثور على صحائف الوجبات
والآلى * جعل الله مؤلفيها في الغرف الاعلى * وحيث كانت لم تكن نسخها المتداولة
المطبوعة قبل على هذا الترتيب * مع كونها غير سالمة عن الخطأ والتغير المريب *
وكان هذا الطبع الزاهر * على هذا الشكل الباهر * قد التزمه المطبعة العثمانية * التي
اشتهرت بحاسنها ومنافعها للعامة في سائر البلاد العثمانية * ابتغاء لنفع العموم * وتسهيلاً
على اهل العلم والفهم * وقد صرفنا نحن فله الحمد في تصحيح ما في هذه السطور *
غاية الجهد والاعتناء ونهاية الوسع والاهتمام من غير فتور * وهذا من جملة ما وفقنا
الله سبحانه وتعالى لتصحيحه بفضل العليم * ولطفه الجسيم * ونسبته جل اسمه ان وفقنا
لتصحيح امثالها من الكتب الدينية * ويحمل هذه الخدمة الشريفة مقبولة * لديه * وذخراً
لنا في دار النعيم * وقد تصادف ختام طبعه * وكال ينعم * في العشر الاول للربيع الاول
سنة ثمان عشرة وثلاثمائة بعد الالف

تمت

على رضا الاستانبولى	احمد رفعت بن عثمان حلى	بايزيد درساملر نندن الحاج الحافظ
المصحح في المطبعة	القره حصارى المصحح	احمد طاهر التئوى رئيس المصححين
العثمانية	في المطبعة العثمانية	في المطبعة العثمانية

مصطفى طاصم بن محمد	محمد مرزى البايوردى
الاردوى المصحح	المصحح في المطبعة
في المطبعة العثمانية	العثمانية